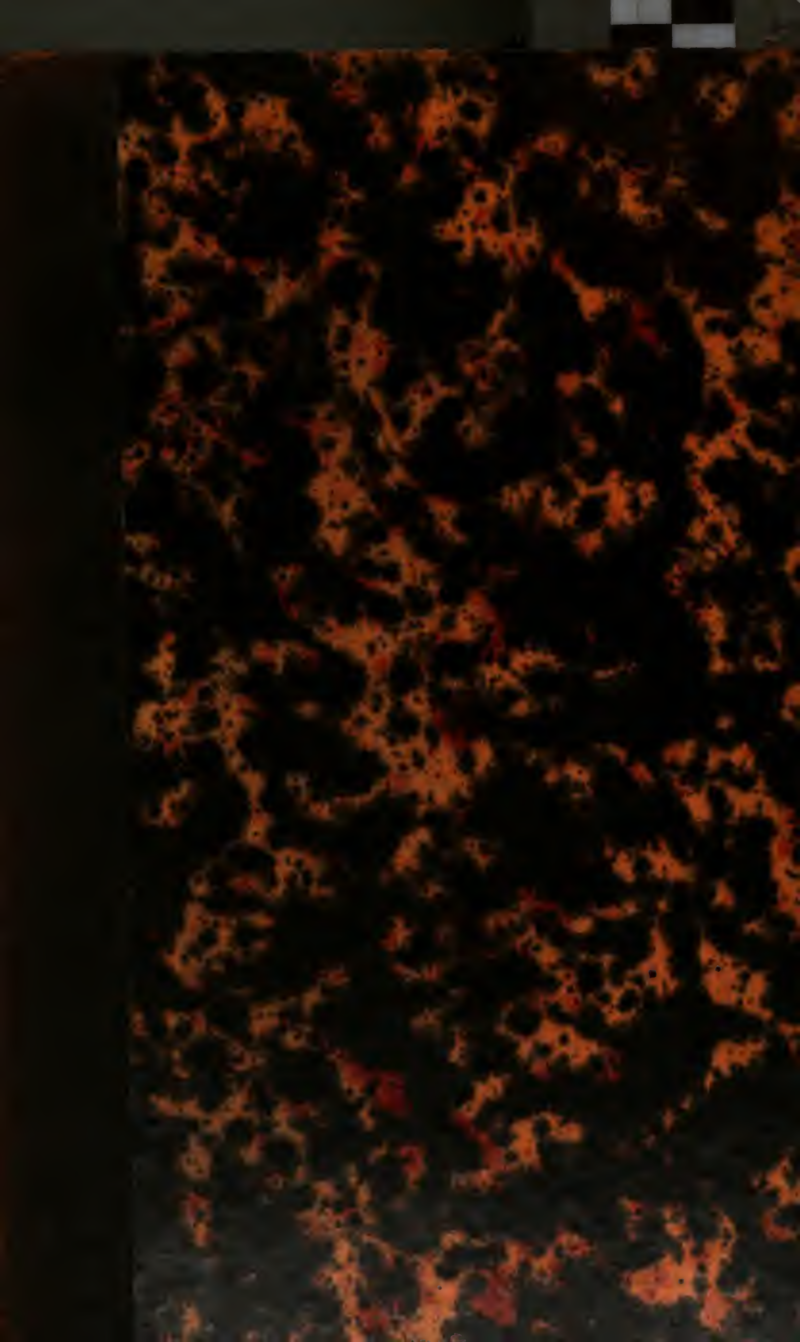






Lehrbuch

des

CHRISTLICHEN GLAUBENS.

Zweite durchaus verbesserte Auflage

von

Dr. August Hahn,
General-Superintendenten der Provinz Schlesien, Ober-Consistorialrath
und ordentl. Professor der Theologie an der Universität in Breslau.

Erster Theil.

Leipzig 1857
bei Friedrich Christian Wilhelm Vogel.

Vorwort.

Seit länger als zehn Jahren bin ich bereits von dem geehrten Herrn Verleger ersucht worden, mein Lehrbuch des christlichen Glaubens in neuer Ausgabe erscheinen zu lassen, aber im Drange schwerer Amtsarbeiten, seit dem J. 1843 auch in das umfassende Amt eines General-Superintendenten berufen für eine Provinz wie Schlesien, in einer Zeit, in welcher lange vorbereitete, weit und tief gehende Bewegungen in der Evangelischen Kirche wie in der Römisch-katholischen grosse Spaltungen hervorgerufen hatten, die in dem Deutschkatholicismus und dem s. g. freien Protestantismus hervorgetreten bald die ganze Kirche erschütterten, — in den Stürmen dieser Zeit, welche alle Leser kennen, an die Spitze der Kirchenleitung eines grossen Sprengels berufen habe ich die nöthige Ruhe nicht finden können, um dem mir selbst theuren Werke eine meinen eigenen Wünschen und Bedürfnissen, wie den Forderungen dieser kritischen Zeit entsprechende Gestalt zu geben. [1])

---

1) Die weitere Herausgabe der, in vorliegender neuer Ausgabe öfters anzuführenden, *theologisch-kirchlichen Annalen* (Breslau b. Grass u. Barth 1842—43. 7 Hefte) musste bei'm Antritt des neuen Amtes aufgegeben werden und die im nächsten Jahrzehnt der Verwaltung desselben ausser den Hirtenbriefen erschienenen Schriften dürften den Umfang und die Schwere der nun gestellten Aufgabe erkennen lassen, namentlich: *Das Bekenntniss der ev. Kirche und die ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener* — ein Wort an Alle, welche Augsb. Confessions-Verwandte nicht blos heissen, sond. es auch noch seyn wollen. Leipz. bei Vogel 1847. 8. — *Predigten u. Reden* unter den Bewegungen in Kirche u. Staat seit d. J. 1830 gehalten. Breslau bei Ferd. Hirt 1852. 8. — Das Bekenntniss der evang. Kirche in seinem Verhältn. zu dem der Römischen u. Griechischen — eine *beurtheilende Darst. der Unterscheidungslehren der streitenden Kirchen.* Leipz. bei Brockhaus 1853. 8.

Als ich nach meiner Berufung von dem mir ewig theuren Königsberg, wo es durch des Herrn Gnade mir vergönnt war, den schönsten Morgen eines amtlichen Lebens im Dienste der Wissenschaft wie der Kirche zu leben, an die vaterländische Universität in Leipzig in der alle Erwartung übersteigenden Aufnahme, welche ich auch hier als akademischer Lehrer wie als Universitätsprediger fand, insbesondere in der allgemeinsten Theilnahme, welche meine Disputation über das Verhältniss des damals allgemein herrschenden Rationalismus zu dem alten Naturalismus erregte, die dringendsten Aufforderungen erhielt, meinen Glauben im Zusammenhange darzustellen, da sprach ich ihn aus, wie er eben in mir lebte, in jugendlicher Frische und Kühnheit mit allen Mängeln und Unvollkommenheiten, welche den Arbeiten in solchen Stadien der Entwickelung eigen zu seyn pflegen, zumal unter dem Einfluss der theologischen und kirchlichen Stimmung, welche mein früheres Leben beherrscht hatte. Das Resultat meiner akademischen Studien (1810 — 14) war in religiöser Beziehung der Verlust des mütterlichen Glaubens gewesen und des Friedens, den er in bitterer Noth gewährt hatte. Aber dieses Resultat und die entsetzliche Wahrnehmung dieser Erfahrung im eigenen Herzen und Leben setzte auch bei dem unauslöschlichen Bedürfniss des verlorenen Friedens diesem Stadium theologischer Entwickelung die Grenzen, und was ich gesucht und durch des Herrn Gnade vornämlich in dem Prediger-Seminar zu Wittenberg (1817 — 19.) gefunden hatte und was in dem anregenden Verkehr mit unvergesslichen Freunden in Königsberg bewährt, geläutert und gemehrt worden war, eben das sprach ich im Hochgefühl eines im Glauben seligen Menschen zu Leipzig in den Kreisen, in welche Gott mich gestellt hatte, und in diesem Lehrbuche nach seiner ersten Bearbeitung aus, so unvollkommen wie es war, aber auch treu, nicht anders als es mir gegeben wurde. Es konnte natürlicher Weise keine andere Aufnahme finden, als meine Disputation am 4. April 1827., von der das Vorwort zur ersten Ausgabe Einiges mittheilt,

welches ich vollständig wieder habe abdrucken lassen, weil es zur richtigen Beurtheilung dieses Buches kaum entbehrlich und zugleich eine mir selbst werthe Urkunde aus einer höchst bedeutungsvollen Zeit ist. Wie jene Disputation und meine, durch einige damals mächtige Opponenten veranlasste, *offene Erklärung an die Evang. Kirche,* zunächst in Sachsen und Preussen (1827) und das einige Jahre später (1832) erschienene *Sendschreiben* an Dr. *Bretschneider* über die Lage des Christenthums in uns. Zeit und das Verhältniss chr. Theologie zur Wissenschaft überhaupt mir unzählige Freunde in allen Ländern nicht blos Europa's und nicht blos in der evang. Kirche, sondern auch in der Römischen und Griechischen, erwarben, während zahllose Gegenschriften und Erklärungen aus allen Lebenskreisen erschienen, — so auch dieses Lehrbuch.

Aber seit seinem ersten Erscheinen hat sich die Gestalt der Kirche in allen ihren Abtheilungen in fast wunderbarer Weise verändert. Jetzt mögen kaum noch einige Theologen sich zu dem Rationalismus bekennen, der damals, als der Gipfel menschlicher Bildung gepriesen, weithin auch über die Grenzen der ev. Kirche herrschte. Nachdem er sich ausgelebt und in weiterer Entwickelung das Stadium des Pantheismus in mannichfaltigen Formen durchlaufen, hat er in jüngster Zeit seinen Niederschlag im gemeinsten Materialismus gefunden. Damals am Morgen einer neuen herrlichen Zeit traten in jungem frohen Glauben Alle aus den verschiedensten Kirchen-Gemeinschaften zusammen, die den Herrn Jesus als den Christ und als den Sohn des lebendigen Gottes wieder gefunden hatten; es war wie am frühesten Morgen der Kirche, als seine ersten Jünger einander zuriefen: *Wir haben den Messias gefunden!* (Joh. 1, 40 ff.) In jener Zeit war der Gedanke an eine Vereinigung der getrennten christlichen Partheien, zumal der evangelischen, so natürlich wie nothwendig, und wenig Christen, lebendige und denkende Christen, mag es wohl gegeben haben, welche sich der aufgegangenen Hoffnung einer solchen Vereinigung

nicht freueten, selbst diejenigen, wenigstens viele unter ihnen, freueten sich derselben, welche später sich gedrungen fühlten, den darauf gerichteten Bestrebungen in verschiedenen Landeskirchen, besonders der Preussischen, entgegen zu treten, als die Art, wie die Vereinigung bewirkt werden sollte, die Gewissen Vieler verletzte und die Reinheit des Bekenntnisses der erneuerten Kirche bedrohete, da weder die von derselben anerkannten Grundsätze (Augsb. Conf. Art. 7. u. 28.) überall genugsam beachtet wurden, noch der apostolische Spruch: *Was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde* (Röm. 14, 23.).

Aber wir haben auch in den letzten Decennien zur Stärkung unsers Glaubens erfahren, wie der Herr segnet, was in seinem Namen unternommen, wenn auch im eigenen Sinne dann ausgeführt und nach fremdartigem menschlichen Rathe durchgesetzt wird. Im Namen des Herrn, an welchen der hochselige König *Friedrich Wilhelm* III. von Herzen glaubte und dem allein er dienen wollte, hat er das Werk der Vereinigung der getrennten Gemeinschaften der Evangelischen Kirche unstreitig unternommen. Und wie ist dieses Unternehmen gesegnet worden! Wem verdankt denn das gegenwärtige Geschlecht die Erweckung des religiösen Bewusstseyns, wie man meist sehr unangemessen zu sagen pflegt, richtiger die Belebung und Befestigung des christlichen Glaubens? Wahrlich nicht den Landeskirchen, in welchen es geblieben ist, wie es vor dem J. 1817 war. In welchen Theilen der Kirche finden wir jetzt das regste Leben? Unverkennbar da, wo jenes im Namen des Herrn und in frohem Glauben an Ihn unternommene und eben darum wie wegen des unstreitig urchristlichen Zweckes willen (Joh. 10, 16. vgl. Ephes. 4, 4 fg.) Ihm wohlgefällige Werk die Schlafenden geweckt und zu neuer Arbeit für das Reich Gottes in Kirche wie in Schulen, hohen und niederen, aufgerufen hat. Auch wird's weiterhin nicht erfolglos seyn. Wenn auch die Gedanken der Menschen, die es trieben, nicht immer Gottes Gedanken, und die Wege, welche sie ein-

schlugen, nicht immer die richtigen waren, so wird doch das Ziel unzweifelhaft erreicht werden, obgleich es in weiterer Ferne steht, als es die belebte Hoffnung menschlichen Augen erscheinen liess: sie wird erfolgen, und wer weiss wie bald, die Vereinigung nicht blos der evangelisch-reformirten mit der lutherischen Kirche, sondern auch der Römischen und Griechischen mit der erneuerten apostolisch-katholischen Kirche, welche keine andere ist und seyn will, als die, welche die gesegneten Reformatoren in Sachsen wiederherzustellen vom Herrn berufen worden sind (Augsb. Conf. Art 1. 21. 28. Schluss).

Und diese Ueberzeugung, mit welcher ich heimzugehen gedenke zu meinen Vätern, ist das Ergebniss meiner kirchlich-theologischen Entwickelung während meines Lebens und Wirkens in Schlesien, seit dem J. 1833. So schwierig meine amtlichen Verhältnisse in diesem herrlichen, erinnerungsreichen Lande auch gewesen sind, in welches ich gerufen wurde, als die zum Theil sehr verkehrten Unions-Bestrebungen ein furchtbares Feuer entzündet hatten, so reich gesegnet ist der Verkehr gewesen mit den getrennten lutherischen Brüdern wie mit denen, welche, wie ich selbst, sich verpflichtet fühlten, die alte mütterliche Kirche auch in ihrer Zerrissenheit und Schwäche nicht zu verlassen, sondern an dem Wiederaufbau des verfallenen Zions innerhalb seiner Mauern mit zu arbeiten. Die dringende Nöthigung, als Diener der Kirche wie als akademischer Docent die trennenden Lehrpunkte immer von Neuem nach der alleinigen, von unserer wie von der alten Kirche als untrüglich anerkannten, Glaubensnorm zu prüfen, führte je länger je mehr zu der Ueberzeugung, dass die Glaubenszeugnisse der lutherischen Kirche, welche auf den Bekenntnissen der alten, noch nicht in die Römische und Griechische zerspaltenen, wahrhaft katholischen Kirche der ersten 6 Jahrhunderte ruhen, den adäquatesten Ausdruck des Evangeliums nach der Verkündignng des Herrn und seiner Apostel enthalten. Und

eben eine wissenschaftliche Darstellung und Begründung des evangelisch-lutherischen Lehrbegriffs enthält nun dieses erneuerte Lehrbuch des christlichen Glaubens, dessen erster Theil jetzt erscheint und welches, so der Herr will und ich lebe, im folgenden Jahre vollendet erscheinen wird, da das vorliegende Material nur der Redaction bedarf.

Die Anlage ist im Wesentlichen nicht verändert, eben so ist's, wie in der ersten Ausgabe, treuer Ausdruck des freien, durch langjährige Forschung nach den Grundsätzen unserer Kirche gewonnenen, Glaubens; aber die in früherer Ausgabe hervorgetretene Differenz zwischen der kirchlichen Theorie und der eigenen ist mit dem Fortschritt der Erkenntniss der Schriftgemässheit des evangelischen Lehrbegriffs, wie er zu Augsburg bekannt und in den übrigen, allgemein anerkannten, Bekenntnissen der lutherischen Kirche entwickelt und begründet worden ist, diese Differenz ist aufgehoben und somit auch die Discrepanz der dogmatischen Theorie der bekenntnisstreuen Theologen bis in unsere Tage. Das Bemühen, die kirchlich-dogmatische Theorie treu, vollständig und doch so präcis, als möglich, wieder zu geben, wird hoffentlich nirgends verkannt werden.

In den dogmenhistorischen Ausführungen wird man Ungleichheit wahrnehmen, doch auch geneigt seyn, diese zu entschuldigen. Es fehlt uns ja noch, so viel auch geleistet worden ist, an einem den Forderungen gründlicher evangelisch-theologischer Wissenschaft entsprechenden Lehrbuche der Dogmengeschichte, und jeder hat seines Theils die Pflicht, zur Befriedigung des, zumal der Römisch- und Griechisch-katholischen Kirche gegenüber, je länger je dringender werdenden Bedürfnisses beizutragen so viel er vermag. Wo ich nun glaubte, nach Massgabe des Umfangs und der Tiefe eigener Studien Neues geben oder die Resultate älterer und jüngerer Forschungen berichtigen zu können, da ist es geschehen unter Hinweisung auf die Quellen.

Die beachtenswerthe Literatur, die ältere und älteste wie die neuere, ist sorgfältig berücksichtigt und die Nachweise in der ersten Ausgabe sind theils berichtigt und geläutert, theils vervollständigt worden. Je nach der Verschiedenheit des wissenschaftlichen Standpunktes und Bedürfnisses der Leser wird diese Parthie des Werkes auch in der neuen Bearbeitung eben so viel Anerkennung finden, als Tadel, und bei der leider immer allgemeiner werdenden Genügsamkeit auch in theologischen Kreisen wird eher das Nimium getadelt, als ein Plus gewünscht werden. Die Gleichgültigkeit gegen gründliche Gelehrsamkeit überhaupt und classische Bildung insbesondere ist eins der bedenklichsten Zeichen der Zeit, und wir müssen dringend wünschen, dass sie unter uns nicht weiter greife. Will die Evangelische, als die erneuerte altkatholische, Kirche ihre Aufgabe lösen, so muss sie sich auch im Besitz der universal-wissenschaftlichen Bildung erhalten, durch welche die grossen Theologen der ersten 5 Jahrhunderte und die Väter der erneuerten Kirche und ihre Vorläufer sich so mächtig erwiesen haben. Wie das Christenthum das natürliche menschliche Wesen nicht vernichten, sondern wiedergeboren in ursprünglicher Herrlichkeit wiederherstellen will, so soll auch die wahrhaft christliche Wissenschaft die antike Welt mit ihrer classischen Bildung nicht verachten, sondern diese verklärt in ihren Dienst nehmen gleicherweise wie die Ergebnisse der Forschungen im Laufe der christlichen Jahrhunderte. Wie weit wir in entgegengesetzter Richtung fortgeschritten und hier und da der mittelalterlichen Barbarei wieder nahe gekommen sind, das zeigen leider in Entsetzen erregender Weise nicht wenige Productionen der jüngsten Zeit. Die Väter der Kirche und Lenker der wissenschaftlichen Bestrebungen haben die heilige Pflicht, weiterm Verfall auch nach dieser Richtung vorzubeugen nach Massgabe der Mittel, die in ihre Hand gelegt sind.

Der Herr aber, welcher sein Werk vollenden wird, wolle in Gnaden Alles segnen, was in seinem Namen

unternommen wird und zur Förderung seines Reiches dienen kann. Er wolle auch die vorliegende Schrift auf ihrem neuen Ausgange freundliche Aufnahme bei Freunden der Wahrheit finden und einige Frucht schaffen lassen.

Breslau am 18. October 1856.

Dr. August Hahn.

Vorwort
zur ersten Ausgabe.

Das Evangelium ist und bleibet dasselbe, wie es aus dem Munde des Erlösers gekommen und durch seine ersten Jünger der Welt mündlich und schriftlich verkündigt, in den heiligen Urkunden uns gegeben ist, und so sehr es auch missverstanden, bestritten und gedeutelt worden ist, es geht als siegreiche Wahrheit durch die Jahrhunderte hindurch, die Entwickelung der Menschheit anregend, fördernd und vollendend. Es bewahrt in sich alle Schätze der höheren Weisheit, für jede Stufe der Bildung, für jedes Maas von Bedürfniss und für alle Zeiten; das Höchste, was menschliche Geister über Religion gedacht oder nur geahnet, das Theuerste, was sie ersehnt, das Edelste, was sie erstrebt haben, — hier ist es, und viel mehr noch, ausgesprochen, gegeben und gezeigt, nicht in Bruchstücken, nicht mit Unlauterkeit gemischt, wie in menschlicher Wissenschaft und in menschlichem Leben, sondern aus göttlichem, heiligem Quell geflossen, in unzertrennlichem Zusammenhange mit dem Ganzen und durch den Stempel göttlicher Untrüglichkeit versichert. Keine wirklich widersprechende Lehre findet sich in den als ächt anerkannten und nachweisbaren kanonischen Schriften, wohl aber mannichfaltige und allseitige Auffassungen und Darstellungen derselben göttlichen Lehren und heiligen Thatsachen, und wo daher das Vielseitige einseitig betrachtet und hingestellt wird, da, aber auch nur da, erscheinen Widersprüche, welche sich dem *evangelischen* Theologen bei gründlicher Forschung in höhere Einheit auflösen.

Freilich gleicht das Reich der Gnade in vieler Hinsicht dem Reiche der Natur, und so auch die beiderseitigen Offenbarungen. Vieles finden wir in der Natur, was noch Niemand seinem letzten Grunde und Zwecke nach

erkannt hat. Aber wo *die Himmel die Ehre Gottes erzählen und die Veste seiner Hände Werk verkündigt und ein Tag es dem andern sagt und eine Nacht es der der andern kund thut;* da müssen — das können wir wohl glauben — auch die zerstörenden Umwälzungen und das gräulichste Gewürm, das wir mit Entsetzen betrachten, dem Plane des unsichtbaren Baumeisters und Aufsehers sich unterordnen. So finden sich auch in der heiligen Geschichte und Lehre einzelne Erscheiuungen, Darstellungen und Aeusserungen, deren letzten Grund, deren vollkommenen Zusammenhang mit dem Ganzen, deren volle Bedeutsamkeit bis jetzt noch keiner der Gottesgelehrten erforscht hat, vielleicht auch, so lebendig unsere Hoffnung des fortgehenden Wachsthums der christlichen Erkenntniss, wie des christlichen Lebens ist, keiner je ganz erforschen und allgemein verständlich darstellen wird. Aber wenn das Reich der Natur und alle natürliche Wissenschaft ihre Geheimnisse hat und behalten wird, da wird und darf wohl auch das Reich der Gnade sie haben und behalten, und wir haben gewiss Grund genug, der höheren Offenbarung auch das zu glauben, was unsern Gesichtskreis auf gegenwärtigem Standpunkte überschreitet, da sie es ist, deren Unterrichte wir so unaussprechlich viel verdanken, da sie allein die Finsternisse des Aberglaubens in der Welt zerstreuet und den irrenden und verlangenden Kindern Gottes auf Erden in dem Menschensohne *den Weg, die Wahrheit und das Leben* gegeben hat. Um der Wahrheit und Güte willen, *die wir erkannt und erfahren haben,* glauben wir denen, welche bewährt worden sind als Propheten Gottes, dass auch das wahr und gut seyn müsse, was wir nur stückweise als solches erkennen, überzeugt, dass wo sonst Alles göttliche Weisheit und Gnade verkündigt, auch das noch Unfassliche und Räthselhafte der göttlichen Regel entsprechen werde. *Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hatte und was in keines Menschen Herz gekommen war, das offenbarte Gott, nachdem er vorzeiten manchmal und in mancherlei Weise zu den*

Vätern durch die Propheten geredet hatte, den Menschen zuletzt in dem Evangelium von Christus, dem Heilande der Welt (1 Cor. 2. vgl. Hebr. 1, 1. 2.), und darum wird dieses Evangelium dasselbe seyn und bleiben bis zum Ende der Tage (Gal. 1, 6—9. Matth. 24, 35. vgl. Mark. 13, 31. Luk. 21, 34. und Matth. 28, 18—20.).

Aber wenn das Evangelium, als *letzte* und *vollkommene* Offenbarung des göttlichen Erziehers der Menschen, seinem *Wesen* und *Inhalte* nach unveränderlich seyn wird und seyn muss; so wird doch die Form, in der es sich aussprechen und wirken soll zur Entwickelung der Menschheit, *mannichfaltig* seyn dürfen und müssen. So begreiflich und gegründet in sich diese Wahrheit zu seyn scheint, so ist sie doch leider sehr oft und mitunter lange Zeit hindurch nicht anerkannt oder missverstanden worden. Denn eine falsche Orthodoxie war es, die nur *Eine,* wenn auch sehr bedeutsame und achtbare, durch grosse Geister ausgeprägte und geheiligte, aber doch immer menschliche und beschränkte, Form der Auffassung und Darstellung der evangelischen *Wahrheit* gelten lassen wollte, — und Pietismus, der mit Recht so genannte, war es, welcher aus der Ueberschätzung *Einer* Form des christlichen *Lebens* hervorging und in dem ängstlichen Streben sich offenbarte, die religiösen Empfindungen, Aeusserungen und Uebungen gewisser frommer Vorbilder, die aber ganz auch nur für sie sich eigneten, nachzuahmen, — der Mysticismus dagegen begnügt sich nicht mit dem, was Gott zu den Vätern durch die Propheten und zuletzt durch den Sohn geredet hat, sondern träumt von eigenen oder doch fortgehenden Offenbarungen und himmlischen Entzückungen. Der evangelische Christ dagegen und daher auch der evangelische Theolog kennt nur ein Evangelium, welches gepredigt worden ist (Gal. 1, 6—9), und das gilt ihm über Alles und darum ordnet er Alles ihm unter, überzeugt, dass es Gottes Wort ist und dass Himmel und Erde eher vergehen werden, als dieses Wort, aber er erkennt an, dass der Eine Geist, der darin sich offen-

bart, die Eine Wahrheit und Eine Liebe, welche angeeignet und geübt werden soll, in der grössten Mannichfaltigkeit der Arten und Gestalten sich aussprechen und darstellen kann, je nach der Verschiedenheit unserer Ausstattung, Anregung, Bildung und Stellung in dem Ganzen der christlichen oder überhaupt menschlichen Gesellschaft (1 Cor. 12. Röm. 12. Ephes. 4. und die verschiedenen Schriften der verschiedenen Apostel selbst).

In dieser Ueberzeugung ist vorliegendes Lehrbuch des christlichen Glaubens geschrieben worden und der Verfasser bittet seine geneigten Leser, es eingedenk der Absicht mit Nachsicht und Liebe, jedoch auch streng nach der Aufgabe eines evangelischen Lehrers, die er sich stellte, zu prüfen und ihm, wo man wirklich es erhannt hat, Besseres zu lehren, was er immer mit wahrem Danke anerkennen und gebrauchen wird. Er besorgt freilich, nach einigen Erfahrungen, besonders von einer Seite her viel ungünstige Urtheile zu vernehmen, nämlich von Seiten aller der Theologen, welche das Princip der evangelischen Kirche, nach welchem die heilige Schrift alleinige Erkenntnissquelle der christlichen Wahrheit ist, wenn nicht *in thesi,* doch *in praxi* ganz oder zum Theil verleugnen und die Quelle aller, auch der christlichen Religion nicht in einer ausserordentlichen göttlichen Offenbarung, sondern allein in den natürlichen Kräften des menschlichen Geistes finden. Jedoch mag und darf er, als Freund der Wahrheit, solche Urtheile nicht fürchten und wünscht nur, zur Ehre seines Standes und zum Nutzen der heiligen, ihm über Alles theuren, Wissenschaft, dass sie mit redlichem Sinne, in der würdevollen Sprache der Schule und mit gehöriger Begründung ausgesprochen werden. „Wer aus redlichem Eifer tadelt, kann strenge und ernste Rüge ergehen lassen; aber zur Schmähung und Beschimpfung wird er nie sich herablassen.“ [1]) Der bisherige Kampf mehrerer seiner Geg-

---

1) Worte des Verf. der Schrift: *Die Anklagen der Stunden der Andacht* (Frankf. 1826. 8.) S. 40.

ner, namentlich der Herren DD. *Schulthess,* [1]) *Röhr* [2]) und des Verf. der Recension in der *Hallischen Lit. Z.,* [3]) welche ihm selbst seinen, gewiss schuldlosen, Familiennamen verargten und — doch ich mag es nicht wiederholen, wie sie sprachen, — erinnert leider! sehr stark an jene Zeit und Sitte, da man Luthern wehe zu thun und ihn zu widerlegen meinte, wenn man die erste Sylbe seines Namens dehnte. Der Verfasser, welcher solche Art des Kampfes nie lernen, also auch nicht erwidern wird, hegt das Vertrauen, nährt wenigstens den Wunsch, dass solche Angriffe nicht weiter geschehen mögen, kann sich auch nicht überzeugen, dass sie der Sache, gegen welche sie gerichtet werden, etwas schaden. Er hat sogar nicht nur die Ueberzeugung, deren alle wahrhaft erleuchteten, christlichen Theologen sich freuen, dass das Evangelium nach *allen* seinen Theilen mit einer wahrhaft gebildeten Vernunft in keinem wirklichen oder bleibenden Widerspruche stehen könne, sondern hofft auch, dass wohlgesinnte rationalistische Theologen sein Streben nicht verkennen werden, nachzuweisen oder doch (wie es freilich im *Lehrbuche* oft nur geschehen konnte) anzudeuten, wie das Evangelium allem wahrhaft menschlichen oder vernünftigen Denken, Ahnen und Streben in jeder Zeit entgegenkomme, es aufhelle, berichtige, ergänze und unterstütze. Kann's doch auch nicht anders seyn. Was wahrhaft göttlich ist und *für Menschen* gegeben, muss auch wahrhaft menschlich seyn; es muss sich anschliessen an ihre wahren Bedürfnisse und entsprechen ihren wahren Gesetzen, und die göttliche Religion des Evangeliums ist nur darum mehr, als Alles, was *Menschen* erfunden haben, weil sie für alle Zeiten ausreicht und einem jeden in jeder Zeit und auf jedem Standpunkte Alles gibt,

---

1) Neueste theol. Annalen. Aug. Heft (1827) S. 673 ff. Juni-Heft. S. 492 ff. u. ö.

2) Krit. Pred. Bibl. 8. Bd. 6. Heft (1827) S. 1057, vgl. 1051 ff. u. ö. 9. Bd. 1. Heft (1828) Notizenbl. S. 200.

3) Novemb. 1827. Nr. 278 ff. z. B. S. 557 und ausserdem eine Menge gallichter Ergüsse.

was er zum Heil seiner Seele braucht, wenn er nur die Ordnung und den Weg des Heils sich gefallen lassen und also auf die rechte Art das sich aneignen will, was das Evangelium ihm und Allen bietet. Wäre diese Ueberzeugung von der absoluten Vernunftmässigkeit des Evangeliums, welches wir mittels der wahren grammatisch-historischen Erklärung der heiligen Urkunden erkennen, die Ueberzeugung der rationalistischen Theologen, so wäre zwischen ihnen und evangelischen Theologen kein Unterschied. Nur Befangenheit, aus welcher Quelle sie auch entspringe, kann es erklären, dass Manche anders urtheilen. Nach der Ansicht aller consequenten Rationalisten vom 17. Jahrh. bis in unsere Tage ist aber alle Religion und religiöse Bildung, auch die christliche, *nur* Folge der eigenen Entwickelung der durch die Geburt empfangenen natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes, zwar unter der allgemeinen Vorsehung, unter deren Einfluss auch die Saaten des Feldes sprossen und überhaupt Alles geschieht, aber ohne ausserordentliche göttliche Einwirkung, welche nirgends Statt finde, und — Christus, wenn auch edler und weiser, als Alle, ist ihnen nur ein weiser, nicht untrüglicher, Mann des Alterthums, ähnlich dem Socrates, Platon, Zoroaster, Muhammed und Anderen, und das Christenthum ist, wenn auch die beste bisher, doch eine vergängliche Religion, die sich allmählich auflöst in die Urbestandtheile aller natürlichen Religion; daher auch von den Rationalisten die meisten ausserordentlichen Thatsachen der heiligen Geschichte in das Gebiet der Mythologie und Symbolik, und die charakteristischen Lehren unserer Religion, als früheren Zeiten des Aberglaubens angehörig, aus dem Lehrbegriff ihres Glaubens verwiesen worden sind. Folglich ist nach ihrer Meinung nicht das *wirkliche,* in der heiligen Schrift gegebene, Evangelium vernunftmässig, sondern es sind diess nur einige, ihm nicht einmal ganz eigenthümliche, Lehren des Evangeliums, welche sie theils willkürlich auswählen, theils nach ihren Ansichten verändern und deuten.

Mögen nun die, welche solche Ansichten und Grund-

sätze befolgen und darnach die christliche Religion verändern, es meinen wie sie wollen — darüber zu urtheilen steht allein dem Herzenskündiger zu —; mögen sie auch in ihrem Sinne immerhin sich Christen und christliche Lehrer nennen und so lange der Gemeine der Christen sich anschliessen, als sie es mit ihrem Gewissen vereinbar finden — auch das wird kein Christ, der jeden seiner Nächsten lieben will, wie sich selbst, ihnen wehren und ist wenigstens von dem Verfasser dieses Lehrbuchs, obwohl man seine *Erklärung an die evangelische Kirche* geflissentlich so gedeutet hat, ihnen nicht gewehrt worden [1]): — so viel aber ist und bleibt doch wahr: *im evangelischen Sinne* sind sie nicht Bekenner Jesu Christi. Die wirklichen Bekenner Jesu Christi erkennen und verehren in ihm den einzigen untrüglichen Meister (Matth. 23, 8. 10.), den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen (Joh. 14, 6. vgl. 3, 16—18. — 1 Tim. 2, 3—6. vgl. 1 Joh. 2, 22 ff. K. 4. u. a.) und darum den einzigen Herrn, vom Vater im Himmel ihnen vorgesetzt, dem sie unbedingt glauben und folgen können und sollen (Joh. 18, 36 ff. 1 Cor. 8, 6. 12, 5. Phil. 2, 9—11. vgl. Matth. a. St.). Wer Ihn nun weder für den untrüglichen Meister, noch für den einzigen Mittler, noch in Wahrheit für seinen Herrn erkennt, in dessen Dienste er steht und dem er dereinst Rechenschaft able-

---

1) Gewundert hat es nicht blos den Verf., sondern auch Andere, dass selbst sein ehemaliger, in Wahrheit von ihm hochgeschätzter, College, Herr Dr. *Kähler*, sich bewegen lassen konnte, in das völlig ungegründete Urtheil leidenschaftlicher Gegner einzustimmen und in seinem *Sendschreiben* (Königsb. 1827. 8.) S. 33. 56. u. ö. selbst auf Kirchenbann und inquisitorische Absichten hinzudeuten, die sich wenigstens nicht so offenherzig aussprechen dürften, als es vom Verf. geschehen ist. [Lehrreiche Bemerkungen über die kirchlich-theolog. Stellung und Wirksamkeit dieses, am 4. Nov. 1855. im hohen Alter entschlafenen, theuren Amtsgenossen enthält die Schrift seines Sohnes, eines meiner theuern Zuhörer und Freunde: Dr. *Ludw. Aug. Kähler* —, *Mittheilungen über s. Leben u. s. Schriften* von Dr. *Siegfr. A. Kähler*, Cons. R. u. s. w. Königsb. 1856. 8.]

gen soll (2 Cor. 5, 10 fg. vgl. Matth. 28, 18 ff. Joh. 5, 25 ff. 17, 2.), sondern viele seiner Aussprüche und Thaten meistert und leugnet, auch meint ohne ihn zum Vater zu kommen und ihn nur für einen frommen Weisen hält, der vor ungefähr 1800 Jahren *starb*, der ist kein Bekenner Jesu Christi im evangelischen Sinne d. h. im Sinne Jesu Christi selbst und seiner ersten, erwählten und beglaubigten Jünger, sondern, wenn er sich dennoch solchen nennt, in einem willkürlichen Sinne, den die evangelische und überhaupt die christliche Kirche bis in die neuesten Zeiten nicht gebilligt hat [1]) und nimmermehr billigen kann.

Der Verfasser wollte ein Lehrbuch des *christlichen* Gaubens geben, also treu und möglichst vollständig, wenn auch nur im Grundrisse, den Inhalt der heiligen Urkunden dieses Glaubens darstellen, sich darum durch kein fremdes Princip, sey es ein kirchlich-traditionelles oder ein philosophisches, bestimmen lassen, den wahren Inhalt der Schrift nach einer menschlichen Norm zu verändern,

---

1) Diess ist für das theologische Publicum durch hinreichende Zeugnisse, welche noch vermehrt werden können, aus einem Zeitraum von mehr denn 150 Jahren in d. Commentat. historico-theol.: *De Rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum Naturalismo contineatur ratione.* Part. I. (Lips. 1827. 8.) und dann, weil von Gegnern der Streit vor das allgemeine Publicum gezogen wurde, in allgemein verständlicher Weise in der *Offenen Erkl.* des Verf. *an die Evangelische Kirche* (Leipz. b. Vogel.) nachgewiesen worden und der Verf. glaubte, ein Vermächtniss der wahrheitsliebenden Geschichte treu verwalten und den Nachlass weder aus Furcht vor denen, die die Sprache der Geschichte nicht vertragen können, verschweigen, noch, ihnen zu gefallen, etwas davon veruntreuen zu dürfen, sondern ehrlich referiren zu müssen, was er empfangen hatte, insbesondere da das, ihn selbst überraschende, *einstimmige* Urtheil der Geschichte der evangelischen Kirche, wie aus dem Obigen erhellt, in der Natur der Sache selbst gegründet ist, wofür auch die gewiss lehrreiche Erfahrung spricht, dass die Gegner dieser historischen Wahrheit sie theils durch ihre willkürliche, nicht schriftmässige, also nicht evangelisch-apostolische Fassung des Christenthums durchweg bestätigen, theils statt der Gründe zu wenig ehrenden Ausfällen ihre Zuflucht genommen haben, wodurch nie eine Wahrheit überwunden werden wird.

so dass die Schrift so viel oder so wenig sagen muss, als man eben mit seinen Ansichten vereinbar findet, und er lebt der Zuversicht, dass die wahre Lehre der Schrift, eben als göttliche Wahrheit, unwandelbar durch den Wandel menschlicher Lehrbegriffe und Meinungen, mahnend, bildend und fördernd, hindurchgehen und bestehen wird.

Dabei erklärt er seine Schrift blos für einen *Versuch* und wünscht, dass er nur als solcher aufgenommen und dass die Mängel und Fehler im Einzelnen, sind es blosse Versehen, mit Nachsicht entschuldigt, jedenfalls mit Gerechtigkeit und Liebe ergänzt und verbessert werden. Der Verf. hat kein persönliches Interesse und hegt keine Feindschaft gegen Personen und wünscht, dass alle Freunde aller wahren Wissenschaft, insbesondere auch der heiligen Religionswissenschaft, doch endlich nur die Sprache der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe hören und reden mögen. Darum wird auch er gern gerechten Tadel hören und zu seinem und zum Besten der Wissenschaft benutzen.

Die Form des Lehrbuchs möge durch seine Bestimmung gerechtfertiget werden, nach welcher es zunächst den academischen Vorlesungen des Verf. zum Grunde gelegt werden soll. Die Auszüge oder Mittheilungen der Originalstellen aus alter und neuer Zeit, namentlich der wichtigsten Griechischen und Lateinischen Symbole, Erklärungen einflussreicher Kirchenlehrer u. a. sollen Gründlichkeit fördern; sie sind häufig von dem Verf. selbst aus den Quellen entnommen, doch sind mehrere ältere und neuere schätzbare Hülfsmittel dankbar benutzt, diess aber dann auch angezeigt worden. Die ziemlich starke Literatur ist dennoch gewählt oder gesondert; was der Vf. selbst hatte oder habhaft werden konnte, hat er grösstentheils nach eigenem Gebrauche und Urtheil angeführt, wenn auch dieses Urtheil oft nur aus dem ganzen Zusammenhange erkennbar ist und erst in den mündlichen Erläuterungen ausgesprochen werden soll. Dass die Werke der meisten und bedeutendsten Vorarbeiter auf dem dogmatischen Felde aus jeder Zeit weder unberücksichtigt, noch ungebraucht geblieben sind, wird man theils er-

warten, theils hoffentlich bald wahrnehmen; die ausführliche Darstellung, Vergleichung und Beurtheilung der verschiedenen kirchlichen oder neuern dogmatischen Lehrsysteme, je nachdem ihre Bedeutsamkeit es fordert, bleibt natürlich den mündlichen Vorträgen eben so überlassen, wie die prüfende Entwickelung der Geschichte einzelner Dogmen von ihrem Ursprunge an bis in unsere Zeit, wobei nicht selten die eben so lehrreiche, als stärkende und wohlthuende Bemerkung gemacht wird, dass das Licht des Evangeliums auch durch die dunkelsten Jahrhunderte einen goldenen Faden zieht, welcher den Weg der wahren Christen zeichnete. Der gewöhnliche dogmatische Lehrbegriff ist mit möglichster Präcision und Treue quellenmässig, auch der Sprache nach, meist ausführlich aufgestellt worden und die Zeit, welche früher das Dictiren der dogmatischen, doch immer zu wissen nothwendigen, Formeln forderte, kann nun zweckmässiger zur Erläuterung und Kritik derselben angewendet werden, welche im ächten Sinne des Protestantismus nach den §§. 10—14 aufgestellten Grundsätzen geübt werden soll.

Bei den nicht geringen Mühen, welche die Ausarbeitung dieses Lehrbuchs dem Verf. neben seinen academischen Arbeiten verursachte, hatte er sich nicht nur der litterarischen Unterstützung mehrerer seiner gelehrten Amtsgenossen und Freunde zu erfreuen, sondern er fühlt sich auch gedrungen, die Treue und Sorgfalt öffentlich zu rühmen, mit welcher einer der kenntnissreichern hiesigen Studirenden, Herr *Ernst Fr. Leopold* aus Chemnitz, auf viele Weise, insbesondere durch die Uebernahme der Correctur und Anfertigung des Registers, ihm Hülfe leistete.

Er schliest mit dem innigen Wunsche, dass der Herr, in dessen Dienste alle Lehrer des Evangeliums stehen, auch diesen Versuch, Ihm zu dienen, an manchen Lesern segnen wolle.

Leipzig am 8. Mai 1828.

Dr. August Hahn.

Uebersicht.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Von der Religion.

Seite

1. Von der Religion überhaupt.

2. Von der geoffenbarten Religion.

Zweiter Abschnitt.

Von der Theologie überhaupt und der dogmatischen insbesondere.

Dritter Abschnitt.

Von der heiligen Schrift als Quelle der christlichen Glaubenslehre.

(Quellenkunde: — Bibliologia sacra.)

Seite

Erster Theil der christlichen Glaubenslehre.

Theologie im engern Sinne oder Lehre von Gott.

A. Offenbarungen Gottes.

I. Allgemeine Offenbarungen Gottes.

II. Besondere Offenbarungen Gottes.

B. Lehre von Gott nach seinen Offenbarungen.

I. Allgemeine Lehre von Gott.

II. Besondere Lehre von Gott oder von dem Geheimniss der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Von der Religion.

1. Von der Religion überhaupt.

§. 1.

Wesen der Religion im Allgemeinen.

Die **Religion** überhaupt ist die **Beziehung** des **Lebens** auf **Gott** und hat ihren Ursprung wie ihr Wesen und Leben in dem Bewustseyn der Abhängigkeit der Natur, insbesondere des Menschen von einer höhern Macht (Gottheit, natura superior, numen). Aller Creatur gemeinsam ist das Gefühl der Bedingtheit des eigenen Seyns und Lebens; dieses Gefühl an sich aber in dieser Allgemeinheit ist noch nicht Religion. Diese, als eine eigenthümliche Bestimmtheit des menschlichen Lebens, entspringt überall erst, wo die Entwickelung des Menschen die Stufe des thierischen Lebens überschritten, wo jenes Gefühl der Bedingtheit sich gesteigert hat zum **Bewustseyn**, wenn auch zuerst nur in der Form der **Ahnung** einer übermenschlichen Macht, welche die Natur beherrscht und insbesondere das Geschick des Menschen bestimmt. Die Religion ist dem Menschen natürlich, da sie auf einem wesentlichen Verhältniss desselben zu Gott beruhet; daher die Allgemeinheit derselben und das allgemeine Urtheil über die Irreligiosität (Gottlosigkeit, ἀθεότης) als Verleugnung und Entwürdigung des menschlichen Wesens, so wie der natürliche Abscheu vor einem Gottesleugner, als

einem Auswurf oder Abschaum der menschlichen Gesellschaft; daher auch das nicht minder allgemeine Urtheil, dass die Religion oder der Glaube an Gott dem Menschen angeboren und die Gottesleugnung eine zurechnungsfähige, ahndungswürdige Thorheit sey (Ps. 14. vgl. 53. u. 19. Röm. 1, 19 fg. — *Aristot.* de coelo I, 3. *Cic.* de N. D. I, 1 sq. 16 sq. II, 1 sqq. de legg. I, 7 sq. dispp. Tusc. I, 13. *Seneca* ep. 117. *Maxim. Tyr.* dissert. 38. *Sext. Empir.* adv. Mathem. I, 8.).

Bei den verschiedenen Versuchen, den Ursprung der Religion nachzuweisen, sind nicht selten die Begriffe unmittelbarer und mittelbarer Ursache oder Quelle und Veranlassung, so wie Ursache und Urform (erste Erscheinungsform) verwechselt worden. Da in dem Menschen nichts entwickelt werden kann, was dem Grundkeime nach nicht in seinem Wesen liegt, so ist nur Eine Quelle der Religion denkbar, nämlich das ursprüngliche, durch die Schöpfung bestimmte, Verhältniss des Menschen zu Gott (die Verwandtschaft mit ihm, sein nach Gottes Bild geschaffenes Wesen) oder die religiöse Anlage im menschlichen Gemüth, und eben so kann der Akt, durch welchen die Religion im Gemüthe des Menschen entsteht, nur Einer seyn; dagegen die Veranlassung zur Entwickelung der religiösen Anlage ist jederzeit verschieden gewesen. Alles religiöse Leben aber, mag es sich offenbaren in Gefühlen, wie Furcht, Vertrauen, Dankbarkeit und Liebe, oder in Handlungen, wie Opfer, Gebete, Büssungen und andere Aeusserungen der Verehrung, ist bedingt durch die Voraussetzung (*πρόληψις*, suspicio) einer höhern Macht, die der Mensch zu fürchten hat oder der er vertrauen darf oder welcher er verpflichtet ist; die Urform des religiösen Lebens im menschlichen Gemüth ist daher die Erkenntniss oder Idee der Gottheit (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* Röm. 1, 19—21., *ἔννοια, ἐπίνοια*), die entsprechenden Gefühle und Handlungen sind die natürlichen Folgen dieser Erkenntniss.

Anm. 1. In diesem §, wo von dem Wesen der Religion die Rede ist oder von dem, was allen religiösen Erscheinungen gemein-

sam ist, wird der Ausdruck Gott, wie sich von selbst versteht, in demselben allgemeinen Sinne gebraucht, in welchem alle Welt, auch die polytheistische, und nicht blos ihre Philosophen von Gott (deus, *θεός*) redeten, sondern auch das Volk, unbewusst bestimmt durch die Macht der dem menschlichen Geiste nothwendigen Idee der Einheit des Weltganzen und seiner Leitung und Entwickelung. *M. Min. Felix*, Octav. c. 18, fin.: Audio vulgus; quum ad coelum manus tendunt, nihil aliud quam *Deum* dicunt et *Deus magnus est*, et *Deus verus est*, et *si Deus dederit*. Vulgi iste naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio? Et qui Jovem principem volunt, falluntur in nomine, sed de una potestate consentiunt. Es ist bekannt, wie gern sich die christlichen Apologeten auf diese unwillkürlichen Aeusserungen des unmittelbaren religiösen Bewustseyns (eruptiones animae *Tertull.* de testim. animae c. 5.) als Zeugnisse für die Wahrheit beriefen, namentlich *Tertullian* in der eben angeführten Schrift (vgl. besonders c. 1 sq. mit c. 5 sq.) und Apologet. c. 17., wo er, nachdem er auf die Allgemeinheit der Offenbarung Gottes in der Welt, auf die Unverkennbarkeit wie auf die Unermesslichkeit seiner Grösse und auf die Schuld der Menschen hingewiesen hat, welche den nicht anerkennen wollen, der ihnen nicht unbekannt seyn kann *(quem ignorare non possunt)*, hinzufügt: Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex *animae* ipsius *testimonio* comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, *Deum* nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: *Deus magnus*, *Deus bonus*, et *Quod deus dederit* omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum: *Deus videt*, et *Deo commendo*, et *Deus mihi reddet*. O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuncians haec non ad capitolium, sed ad coelum respicit; novit enim sedem dei vivi: ab illo et inde descendit. Von den mehr und minder richtigen Folgerungen der christl. Apologeten aus solcher Redeweise auch in der Heidenwelt s. unten §. 35. und vgl. Neander, Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche 2. Aufl. S. 960 ff.

Anm. 2. Das Urtheil, dass die Religion dem Menschen allein unter den irdischen Creaturen eigen sey, ist so allgemein wie alt; vgl. *Cic.* de legg. I, 8: Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam [im]mansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat. — Auch wenn die *κτίσις* Röm. 8, 19 ff. nicht blos von der leblosen, sondern auch, und gewiss so richtig,

von der animalischen Schöpfung verstanden wird, so entspricht der Grundgedanke dieser Stelle doch der ursprünglichen und durchgängigen Lehre der Schrift von dem Verhältniss des Menschen zu der übrigen Creatur auf Erden und setzt nur den Gedanken voraus, dessen Schriftgemässheit kein biblischer Theolog verkennen wird, dass die *φθορά* des erstern nicht ohne Wirkung auf die ihm untergebene Schöpfung gewesen sey (vgl. 1 Mos. 3, 14 fgg.). Keineswegs begünstigt jene Stelle die Hypothese derjenigen Naturphilosophen, welche einen wesentlichen specifischen Unterschied des Menschen und des Thieres nicht anerkennen; wie schon die erste Urkunde des biblischen Kanon die Herrlichkeit des Menschen vor aller übrigen Creatur anerkennt (1 Mos. 1, 26 ff. vgl. 24 fg.), so wird dieser specifische Unterschied nach den prophetischen Stellen von der Vollendung der Dinge auch zu keiner Zeit aufhören (Jes. 11, 5 ff. 65, 25.).

Anm. 3. Die Frage nach dem Ursprung der Religion wurde in der vorchristlichen wie in der christlichen Welt gewöhnlich bei der Darstellung der Beweise für das Daseyn Gottes (s. unten §. 32 fg.) oder bei den Erörterungen über das Ebenbild Gottes im Menschen gelegentlich mit beantwortet (vgl. auch *Cicero* de N. D. II, 1 sqq. und de legg. I, 7 sqq.). Doch widmete schon ein Zeitgenosse Cicero's *M. Ter. Varro* einer genaueren und besonderen Beantwortung dieser Frage den 2. Haupttheil (de rebus divinis 16 Bücher) seiner Antiquitates, eines Werkes von 41 Büchern (s. *Augustinus* de civit. Dei VI, 3.), und unterschied nach den Mittheilungen Tertullians und Augustins 3 Quellen der Religion 1) die unmittelbare im menschlichen Gemüth, *suspicio*, die Ahnung des Göttlichen, welche von den Philosophen in mannichfaltiger, nicht selten widersprechender und für den frommen Sinn anstössiger, Weise entwickelt worden; 2) die Sage, *historia* = *μῦθος*, „fabulae poetarum", und 3) die gesetzlichen Bestimmungen der Völker in Betreff der Gegenstände und der Art religiöser Verehrung: *adoptatio* oder *adoptiones* = quae publice admissa et sancita sunt, = „quod populi sibi quique adoptaverunt"; vgl. *Tertullianus ad nationes* II, 1—3. 7—9. Demgemäss unterschied Varro auch eine dreifache Gotteslehre oder 3 Arten der Gotteserkenntniss: triplici genere deorum censum distinxit, unum — *physicum*, quod philosophi retractant, aliud *mythicum*, quod inter poetas volutatur, tertium *gentile*, quod populi sibi quique adoptaverunt; so Tertull. a. St. c. 1. vgl. *Augustinus* a. Schr. c. 5. (tria genera theologiae dicit esse i. e. rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum *μυθικὸν* appellari, alterum *φυσικόν*, tertium *civile*) und *Eusebius* praeparat. ev. IV. c. 1. — Hiervon s. unten §. 8. — Vollendeter ist der Versuch, den *Dio Chrysostomus*, welcher gegen 150 Jahre später lebte und unter Trajan

etwa im J. 117 starb, in seiner Abhandlung *περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας* machte: Orat. 12. p. 391 sqq. Vol. I. ed. J. J. Reiske. Bei derselben Grundansicht von dem dreifachen Ursprunge der Religion erkennt er 2 Quellen der Gotteserkenntniss an 1) eine innere, die allen Menschen angeborene Gottesidee *ἡ ἔμφυτος ἅπασιν ἀνθρώποις ἐπίνοια*); diese Quelle bezeichnet er als eine unversiechbare, strömend jederzeit und überall; denn sie entspringt aus dem Wesen des Geschaffenen selbst, nicht aus irgend welchen Zufälligkeiten —, 2) eine äussere, die von aussen empfangene Gotteserkenntniss, welche den Seelen in der Ueberlieferung zugeht, in Reden, Sagen und Sitten, deren Ursprung bald nachweisbar ist bald nicht (*δεύτερα δὲ — ἐπίκτητος καὶ δι' ἑτέρων* — so mit Reiske zu lesen — *ἐγγινομένη ταῖς ψυχαῖς ἢ λόγοις τε καὶ μύθοις καὶ ἔθεσι*). Diese letztere Quelle der Gotteserkenntniss ist theils eine frei strömende, die das Gemüth der Menschen ansprechenden Sagen der Dichter, theils eine beschränkte und beschränkende, nämlich die Bestimmungen der Gesetzgeber in Betreff der Gottheit und ihrer Verehrung. Doch würde, wie Dio richtig bemerkt, keine dieser beiden letzten Quellen von Einfluss seyn ohne jene erste, in welcher sie auch ihr Richtmaass haben, indem die Bestimmungen der Gesetzgeber wie die Sagen eben nur dem eigenen Verlangen der Menschen und ihren Ahnungen entgegen gekommen und nur ein mehr und minder entsprechender Ausdruck der Wahrheit sind, welche in den ursprünglichen Ideen unmittelbar gegeben ist (*τούτων οὐδετέραν ἰσχύσαι δυνατὸν μὴ πρώτης ἐκείνης ὑπούσης, δι' ἣν βουλομένοις ἐγίγνοντο καὶ τρόπον τινὰ προειδόσιν αὐτοῖς αἵ τε προστάξεις καὶ παραμυθίαι, τῶν μὲν ὀρθῶς καὶ ξυμφώνως ἐξηγουμένων ποιητῶν καὶ νομοθετῶν τῇ τε ἀληθείᾳ ταῖς τε ἐννοίαις, τῶν δὲ ἀποπλανωμένων ἔν τισιν*). — Von den beiden letzteren, den abgeleiteten Quellen, erklärt er dann eben so treffend die frei strömende Dichtung für die ältere: *πρέπει δὲ ἴσως, τὸ ἀζήμιον καὶ ποιητικὸν ἀρχαιότερον εἶναι τοῦ μετὰ ζημίας καὶ προστάξεως*. Vgl. die schöne Stelle vorher (p. 384.), wo die natürliche, unwiderstehliche und darum allgemeine Wirksamkeit des ursprünglichen Gottesbewustseyns geschildert und zugleich der Gedanke ausgesprochen wird, dass der kindliche, unverdorbene Sinn der Urwelt, des nach seinem Ursprunge der Gottheit näher stehenden Geschlechts, für die Offenbarungen derselben am empfänglichsten gewesen sey, ein Gedanke, dem wir in den mannichfaltigsten Einkleidungen überall begegnen; s. *Cicero* de legg. II, 11. — Dieselbe Ansicht, welche Varro und Dio von dem Ursprunge der Religion haben, liegt auch den religionsphilosophischen Abhandlungen Cicero's zu Grunde, obwohl sie von ihm formell nirgends so bestimmt ausgesprochen worden ist; er unterscheidet die aller menschlichen Einrichtung, Sitte und Gesetzgebung vorangehende und von

ihr unabhängige Gotteserkenntniss von der mit Aberglauben versetzten Volksreligion und den physischen oder physiologischen, nicht selten irreligiösen, ja atheistischen Deutungen der Mythen in den Schulen der Philosophen; vgl. de Nat. D. I, 17. mit 13 ff. II, 2. Tusc. quaest. I, 13. u. o. — Diese Ansicht von der Quelle des religiösen Lebens in dem unmittelbaren Bewustseyn des Menschen, den sich die alte Welt, mit Ausnahme der irreligiösen Philosophen, als einen Gegenstand der göttlichen Vorsehung dachte, war auch in der christlichen Kirche der apostolisch-katholischen Zeit die herrschende und ist auch durch weit verbreitete, von der ökumenischen Kirche jedoch nicht anerkannte, unbiblische Ansichten vom menschlichen Verderben nie, selbst im Mittelalter nicht ganz, verdrängt worden; die apologetischen Werke der chr. Theologen sehr verschiedener Richtung in allen Zeiten zeigen diess, und die ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes ruhen auf dieser Ansicht, die also nicht, wie häufig genug bis in die jüngste Zeit behauptet worden, als Gewinn der neueren Philosophie zu betrachten ist. Die wesentlich abweichenden Ansichten in alter und neuer Zeit haben ihren Grund theils in irreligiöser Skepsis, theils in unbiblischer wie unphilosophischer Verkennung der ursprünglichen und wesentlichen Herrlichkeit der menschlichen Natur, theils in der Verwechselung der Begriffe mittelbarer und unmittelbarer Ursache.

Die Versuche, den Ursprung der Religion nachzuweisen, lassen sich im Allgemeinen in 2 Hauptclassen scheiden: I) in solche, welche die Quelle der Religion ausser dem Menschen suchen, und II) in solche, welche sie in dem Menschen selbst finden, aber auseinander gehen in der Bestimmung des primitiven Moments des religiösen Lebens oder der Urgestalt desselben.

I. Die *erste Classe*, welche die Religion als etwas empirisch gegebenes oder dem Menschen von aussen gekommenes betrachtet, leitet sie aus irgend welcher Erfahrung her, und zwar entweder aus Eindrücken, welche die Betrachtung der Natur überhaupt oder einzelne Ereignisse in derselben auf den Menschen machen, oder aus irgend welchem menschlichen oder göttlichen Unterrichte, welcher letztere in diesem Gegensatze, nach seinem Ursprunge, gemeinhin aus frommen oder unfrommen Betruge oder auch aus Selbsttäuschung und Schwärmerei abgeleitet wird. Nicht selten werden, wie in der alten Welt von Cicero, Varro und Dio, mehrere Quellen des religiösen Lebens anerkannt, und diess richtig, wenn nicht blos an Religion an sich gedacht wird, welche nur Einen Ursprung haben kann, sondern auch an die besonderen und bestimmten Formen ihrer Erscheinung (religiones).

1) Aus der Betrachtung der Natur überhaupt, aus der Wahrnehmung ihrer von menschlicher Kraft und Weisheit nicht

abzuleitenden Grösse und Zweckmässigkeit, haben die Religion hergeleitet die Urheber der physikotheologischen Beweise für das Daseyn Gottes; vgl. unten §. 33.

2) Aus Gefühlen der Furcht oder Freude und des Dankes, durch gewisse Naturereignisse und Erfahrungen geweckt: z. B. *Petronius*, Satyricon fragm. V. (ed. Burmanni p. 872.): Primus in orbe deos fecit timor; vgl. *Lucretius* de R. N. V. v. 1217 sqq. mit 1160 sqq. und *Ed. Herb. de Cherbury* de relig. gentilium (Amstel. 1663. 4.) p. 92: Ab amore et timore olim cultus omnis religiosus profectus est, vgl. jedoch p. 4 sq. u. 111. — Dagegen Schleiermacher, Reden über die Religion (3. Ausg.) S. 109 f.

3) Aus dem Betruge kluger Menschen, insbesondere Gesetzgeber, Obrigkeiten und Priester, entweder im Interesse des Staats, zu dem Zwecke, um das Volk durch die Furcht vor unsichtbaren Mächten zu zügeln, wenn die Staatsmacht es nicht vermöchte, oder im eigenen Interesse. Vgl. Cicero de N. D. I, 42: Quid? ii, qui dixerunt, *totam de diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus* rei publicae causa, ut, quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt? Namentlich berichtet *Livius* von solchem frommen Betruge des Begründers der Römischen Religion *Numa Pompilius* l. I, 19. vgl. XXVI, 19. Auf dieser Ansicht von dem politischen oder hierarchischen Ursprunge der Religion, die eines Kritias und Hobbes würdig war und in deren Sinne Voltaire sagte: wenn kein Gott wäre, müsste man ihn erfinden —, ruhet das Argumentum a commodo bei *Ovidius* de arte am. gegen Ende: Expedit esse deos et, ut expedit, esse putemus. Den heidnischen Götzendienst mit seinen mannichfaltigen, zum Theil kostspieligen Cultusformen leitet auch Herbert v. Cherbury von der Schlauheit der herrsch- und gewinnsüchtigen Priester ab a. Schr. p. 168 sqq. vgl. p. 2.

4) Aus ursprünglicher göttlicher Offenbarung, so dass die Religionen der heidnischen Welt als schwache und entstellte Ueberreste der ursprünglichen Wahrheit angesehen werden. Diese Ansicht der Mehrzahl der ältern Theologen, welche jedoch daneben auch in Uebereinstimmung mit der h. Schrift (Röm. 1, 19 f. 2, 14 f. Ap. G. 17, 24 ff. u. a.) die Erkennbarkeit und Erkenntniss Gottes aus der Natur zugaben, wurde in entschiedenem Gegensatz gegen alle natürliche Gotteserkenntniss behauptet von *Faust. Socinus* (Praelectt. theol. c. 2. vgl. de auctor. S. S. c. 1 sq. und *Marheineke*, Institutt. symb. §. 94.) und in gleichem Gegensatze geltend zu machen gesucht von *J. F. Gruner*, diss.: Censura divisionis religionis et theologiae in naturalem et revelatam Hal. 1770. 4. und Theol. dogm. instit. §. 12. (vgl. *Doederlein*, instit. theol. chr. §. 3. ed. 6. p. 5 sq.). — In diesem Sinne hat auch *Tholuck*

seine jugendliche Abhandlung geschrieben: Ueber das Wesen und den sittl. Einfluss des Heidenthums u. s. w. in Neanders Denkwürdigkeiten a. d. Gesch. des Christenth. B. I. (1823.) S. 1 f. vgl. 235 ff. — In dem weitern Sinne der älteren Theologen herrscht die Ansicht auch vor in dem religiösen Alterthume und spricht sich namentlich aus in den Mythen von dem ursprünglichen Verkehr der schaffenden gütigen Götter mit den Menschen; vgl. *Plato* de legg. IV. p. 179 sqq. (ed. Bip.) und in s. Philebus, *Aristoteles* Metaphys. XI, 18. und auch *Cicero* de legg. I, 8 sq. II, 11. (ritus familiae patrumque servare id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a diis quasi traditam religionem tueri) vgl. 16. u. Tuscul. disputatt. I, 12. — Unter den neueren Philosophen hat auch *Schelling* in seiner „Philosophie und Religion" und in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (Tüb. 1803. S. 167 ff.) den Satz aufgestellt, dass der Anfang unserer Geschichte als eine von vorhergegangener Cultur und unbewusster Vollkommenheit herabgesunkene Zeit erscheine, dass somit die gegenwärtige Menschheit am Anfang der Geschichte eine besondere Erziehung höherer Naturen genossen, die seitdem von der Erde verschwunden wären; aller Völker heilige Ueberlieferungen wiesen auf einen solchen Zustand unbewusster Glückseligkeit hin, und nur aus solchem Unterricht höherer Naturen sey auch der erste Ursprung der Religion zu erklären." Vgl. die Mittheilungen bei Ludw. Noack, die theolog. Encyclopädie als Wissenschaft (Darmst. 1847.) S. 102. — Tholuck a. Schr. S. 236 ff. führt verwandte Erklärungen neuerer Philosophen und Geschichtsforscher an.

In schroffem Gegensatze gegen die Annahme einer angeborenen Gotteserkenntniss namentlich in der Form der Platonischen und Pythagoreischen Hypothesen betrachtet unter den älteren Kirchenlehrern im Sinne der Aristotelischen Schule *Arnobius* alle höhere Erkenntniss nur als erworben und gewonnen durch Uebung und Unterricht, und bei der Ansicht, welche er auch mit anderen Kirchenlehrern jener Zeit gemein hat, dass die menschlichen Seelen nicht von Natur unsterblich seyen, sondern es nur durch göttliche Gnade werden können, sieht er in der Aufnahme des göttlichen Unterrichts, in der Erkenntniss des göttlichen Wohlthäters, ein *φάρμαχον ἀθανασίας* (*fermentum* quoddam *vitae* ac rei dissolubilis glutinum) adv. gentes II, 9 sqq. — nach der Ausg. Lugd. Bat. 1651. 4. p. 54 sq. 65 sqq. — Von den neueren ziemlich zahlreichen Theologen, welche nach Locke's Vorgange alle Bildung aus der, die Entwickelung der höhern Anlage anregenden, äussern Erfahrung ableiten, möge vorzugsweise *Wegscheider* hier genannt werden, der sogar, nicht ganz übereinstimmend mit anderweiten Darstellungen in seinem Werke, die Entwickelung der religiösen Anlage ausschliesslich auf Unterricht und Ueberlieferung zurückführt: *Insti-*

tutiones Theologiae christianae dogmaticae ed. 7. (Hal. 1833. 8.) §. 2. p. 6 sq.: Illa autem rationis ad religionem perveniendi facultas primum *institutione* et *traditione* in animo hominis commovetur (homo enim, nisi societatis quodam vinculo cum aliis conjunctus fuerit, ad humanitatis sensum progredi nequit); deinde ipsius mentis agitatione et motu incitatur ac promovetur. Huc pertinet potissimum imbecillitatis suae sensus, a rerum externarum potentia homini injectus, quo ducitur ad naturam aliquam notione amplectendam, quae suis viribus longe superior sit quamque vel cum timore quodam immensae potestatis, vel cum amore benevolentiae revereatur. Quo facto sensim adaucta ratio longius jam progreditur. — —

II. Die *andere Classe*, welche den Lebensboden der Religion in dem menschlichen Gemüthe selbst findet und welcher die bedeutendsten Philosophen aller Zeit zugehören, hat sich seit Kant wegen der Verschiedenheit ihrer Ansicht von der Genesis der Religion im Individuum oder von der Urform derselben in 3 Gattungen geschieden.

1) *Kant* und mit ihm anfangs auch *Fichte* finden den Ursprung der Religion oder des Glaubens an Gott in der, dem Menschen a priori gegebenen, nothwendigen Idee des höchsten Guts als der Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit, welche Kant auch als die intelligible d. i. moralische Welt bezeichnet, insofern die Sinnenwelt (der Inbegriff der Phänomene) jene „praktisch-nothwendige Verknüpfung beider Elemente des höchsten Gutes“ nicht zeigt. Die Sittlichkeit, als das eine dieser beiden Elemente wird realisirt durch den Gehorsam gegen das Gebot (den kategorischen Imperativ) der praktischen Vernunft, dagegen die Realisirung der entsprechenden Glückseligkeit ist der Erfahrung zufolge weder von der Natur der Dinge der Welt, noch von menschlicher Kraft zu erwarten. Da nun aber die dem Menschen eben so natürliche als nothwendige Hoffnung auf Vollendung des Ideals des höchsten Guts, welche zugleich der wirksamste und allein zureichende Beweggrund zum vollkommenen Gehorsam gegen die Forderung der praktischen Vernunft ist, nicht aufgegeben werden kann; so postulirt dieselbe Vernunft, welche unbedingten Gehorsam gegen ihre (mit Verheissungen und Drohungen verbundenen) Gebote fordert, das Daseyn einer höheren Macht, eines weisen Weltregierers, welcher als die höchste nach moralischen Gesetzen gebietende Vernunft, wie als Urheber der Natur das höchste Gut, wenn nicht in diesem, doch in einem künftigen Leben realisiren wird. Vgl. Kritik der reinen Vernunft (Leipz. 1799. 5. Aufl.) S. 832 — 47. besond. S. 837 fgg.

Eine sittliche Thatsache, das Gefühl der Verpflichtung zum Gehorsam gegen das unbedingt gebietende Sittengesetz der praktischen Vernunft, ist nach dieser Ansicht das erste Moment des

religiösen Lebens, die damit unzertrennlich verbundene Hoffnung einer der sittlichen Würdigkeit entsprechenden Glückseligkeit ist das andere. Da nun die Sinnenwelt diese Verknüpfung beider Elemente, worin die Vernunft das höchste Gut erkennt, nicht darbietet, so postulirt eben dieselbe Vernunft das Daseyn einer höchsten Vernunft, oder „einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu seyn) in genauem Verhältniss steht", und in welcher, als „in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts sie den Grund der praktisch-nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibeln d. i. moralischen Welt antrifft" (S. 838 f.). — „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" (S. 839. vgl. 846 fg., wo ausdrücklich wiederholt wird, dass das Gefühl der inneren praktischen Nothwendigkeit der moralischen Gesetze „uns zu der Voraussetzung einer selbständigen Ursache oder eines weisen Weltregierers führe, um jenen Gesetzen Effect zu geben." Vgl. auch S. 841. und 661 fg. [1]).

Diese Begründung des Religionsglaubens ist von Anfang an bis in die neueste Zeit mit grosser Allgemeinheit und Entschiedenheit, ja mit Entrüstung als ein Erzeugniss pharisäischer oder eudämonistischer Gesinnung verworfen worden; vgl. Rosenkranz, Encyklopädie der theol. Wissenschaft 1. Ausg. (1831.) S. 8 ff. u. 2. Ausg. (1845.) S. 29. — Wenn der sittliche Ernst der Philosophie des Urhebers dieses Versuchs uns verbietet, in dieses Urtheil einzustimmen, so bezeugt doch allerdings die Geschichte eben so wie die Erfahrung, dass das sittliche Bewusstseyn und Streben nicht die ursprüngliche, noch weniger die einzige Quelle der Religion sey; wir finden diese auch da, wo jenes fehlt, wie andererseits selbst entschiedenen Atheisten eine strenge Rechtschaffenheit nachgerühmt worden ist. Auch würde die Voraussetzung, auf welcher der Versuch, den Ursprung des Religionsglaubens nachzuweisen, ruht, zu

---

1) Nach einer Erklärung über theoretische und praktische Erkenntniss, so wie über den theoretischen und praktischen Gebrauch der Vernunft sagt hier Kant: „Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin nothwendig sind (die moralischen), so muss, wenn diese irgend ein Daseyn, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, voraussetzen, dieses Daseyn postulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings nothwendig erkannt wird. Wir werden künftig (in dem oben angeführten Abschnitt S. 832 ff.) von den moralischen Gesetzen zeigen, dass sie das Daseyn eines höchsten Wesens nicht blos voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings nothwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch, postuliren."

dem Schlusse führen, dass der Grad des Tugendstrebens den Grad der Religiosität bestimme, ein Schluss, den gleichfalls die Erfahrung widerlegt. Vgl. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evang. luth. Kirche 1. Bd. S. 5 ff. Wahrheit liegt in diesem Herleitungsversuche nur in so fern, als das natürliche Gottesbewusstseyn in der Sprache des Gewissens, welche hier als kategorischer Imperativ der praktischen Vernunft bezeichnet wird, sich offenbart, wie in dem Urtheil der theoretischen Vernunft, welche durch die Betrachtung der Welt zur Voraussetzung einer ewigen Ursache derselben genöthigt wird (vgl. Röm. 2, 14 fg. mit 1, 19 ff.).

2) Schleiermacher findet die Grundform aller Frömmigkeit, so wie das Wesen und den Ursprung der Religion in dem allen bestimmten Vorstellungen und Willensäusserungen vorausgehenden und dieselben erzeugenden Zustande des Bewusstseyns, dem Gefühl, nämlich dem Gefühle unbedingter Abhängigkeit von Gott oder, was ihm gleichbedeutend ist, in dem unmittelbaren Selbstbewustseyn unserer Beziehung zu Gott [2]). Wir würden ihm zustimmen und in jenem durch diese Epexegese näher bestimmten Gefühle den Boden und die Grundform alles religiösen Lebens anerkennen müssen, wenn Schleiermacher nicht auch in der zweiten Ausgabe seines Werkes ausdrücklich und auf das Entschiedenste die Voraussetzung zurückgewiesen hätte, dass dieses Abhängigkeitsgefühl durch irgend welche Vorstellung oder Ahnung einer übermenschlichen Macht bedingt sey [3]). Durch die Negation einer nothwendigen und in allen Sphären des religiösen Lebens, so weit es irgend wann beobachtet worden ist, allgemeinen Voraussetzung hat er die Ableitung der Religion aus dem Gefühl unmöglich gemacht und ist, da er es dennoch versucht hat, mit sich selbst in unlösbaren Widerspruch getreten. Der Mensch kann sich nicht abhängig fühlen von Gott oder, was Schleiermacher als gleichgeltend daneben stellt, seiner sich als in Beziehung zu ihm bewusst seyn, wenn noch kein Gedanke Gottes, als der sein Wesen und Leben bedingenden Macht, in seiner Seele aufgegangen ist; wohl fühlt er sich auch in diesem Zustande des unmittelbaren Geisteslebens, wo Anschauung und Ge-

---

2) Der chr. Glaube (2. Ausg. Berlin 1830. 8.) §. 3. S. 7: „Die Frömmigkeit - - ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewustseyns“ — und §. 4. „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeusserungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, dass wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind.“

3) a. St. S. 22: „Nächst dem ist zu bemerken, dass unser Satz der Meinung entgegen treten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sey.“

fühl noch eins d. h. noch nicht als theoretische und praktische Seite auseinander getreten sind, bedingt und beschränkt, wie alle Creatur, aber in das religiöse, als das ihm eigenthümliche höhere, Leben tritt er erst in dem Momente ein, wenn das allgemeine Gefühl der Bedingtheit sich, wenn auch zunächst nur in der Form der Ahnung, zur Vorstellung einer höheren, sein Geschick bestimmenden, Macht entwickelt. — Der Stellen sind aber auch nicht wenige, wo der grosse Theolog, den wir nicht recht, gewiss auch nicht in seinem Sinne ehren, wenn wir die Unvollkommenheiten seines Werkes nicht offen darlegen, in unverkennbaren Widerspruch mit sich selbst getreten ist, und zwar schon an demselben Orte, auf welchen eben hingewiesen worden ist, wo er den Gedanken Gottes, als des Princips (des Woher) des menschlichen Daseyns, in dem Selbstbewustseyn als mit gesetzt anerkennt und dann ein ursprüngliches Wissen um Gott, das er eben zurückgewiesen hatte, doch keinesswegs bestreiten, sondern nur bei Seite stellen will, als etwas gleichgültiges, das mit der Frömmigkeit unmittelbar nichts zu thun habe, was es dann, nach seiner eigenen Darstellung, doch hat, weil schon der Ausdruck Gott nothwendig eine Vorstellung voraussetzt, welche nichts anders ist, als das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls [4]). Wenn nun Dr. Twesten der Ansicht Schleier-

4) a. St. S. 22 fg.: „Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Satze (§. 4. s. vorige Anm.) gleichgestellt wird: so ist diess so zu verstehen, dass eben das in diesem Selbstbewustseyn mit gesetzte Woher unsers empfänglichen und selbstthätigen Daseyns durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hierbei ist nur zuerst noch aus dem Vorigen zu erinnern, dass dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesammtheit des zeitlichen Seyns, und noch weniger irgend ein einzelner Theil derselben. Denn das wenngleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir in Bezug auf sie haben, theils als ergänzende Bestandtheile derselben theils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Theile derselben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Theile, lassen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, schliessen aber das schlechthinige aus. Nächst dem ist zu bemerken, dass unser Satz der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sey. Und diess mag wohl um so nöthiger seyn, da viele, welche sich eines vollkommen begriffenen ursprünglichen d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs von Gott sicher wissen in diesem höhern Selbstbewustseyn, welches wohl nahe genug an ein schlechthiniges Freiheitsgefühl streifen mag, eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas fast untermenschliches weit von sich weisen. Unser Satz nun will ein solches ursprüngliches Wissen auf der anderen Seite keineswegs bestreiten, sondern es nur bei Seite stellen als etwas, womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit der Frömmigkeit zu thun hat. Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der Vorstellung Eins ist, und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetzt; so soll nur gesagt

machers unbedingt beigetreten ist [5]), so gilt ungeachtet seines, auch für den Gegner dieser Theorie belehrenden, Versuchs sie zu begründen, von ihm dasselbe, was gegen den Urheber erinnert worden ist, und diess um so mehr, als es auch ihm nicht gelungen ist, die Widersprüche aufzulösen, in welchen Schleiermachers Deduction sich bewegt. Um zu beweisen, dass das Gefühl nicht blos die Wurzel der Religion, sondern auch das Primitive in derselben sey, fragt er, unter Berufung auf die unbefangene Selbstbeobachtung [6]): „welche Momente des Lebens sind es, die wir als die eigentlich religiösen betrachten und bezeichnen? Sind es diejenigen, in denen wir erkennend das Wesen des Absoluten und die Natur der Dinge zu ergründen, oder handelnd der Aussenwelt das Gepräge unsers Geistes aufzudrücken suchen? Keineswegs; es sind die Momente der Andacht, der Erhebung zu Gott, der Ergebung in seinen Willen; Momente, wo unser Herz von Ehrfurcht, von Liebe,

---

werden, dass diese, welche nichts anderes ist, als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sey, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen eigentlichen Wissen und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so dass Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist und worauf wir dieses unser Soseyn zurückschieben [oben das Woher unsers Daseyns genannt], jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwickelt werden muss. Eben diess ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, dass sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewust seyn einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist, welche alle anderen in sich schliessen muss. Der letzte Ausdruck schliesst zugleich das Gottesbewustseyn so in das Selbstbewustseyn ein, dass beides, ganz der obigen Auseinandersetzung gemäss (?), nicht von einander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewustseyn, indem zugleich dieses Vorstellung wird. Insofern nun kann man wohl auch sagen, Gott sey uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise; und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint seyn, dass dem Menschen mit der allem endlichen Seyn nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewustseyn werdende unmittelbare Selbstbewustseyn derselben gegeben ist. In welchem Maass nun während des zeitlichen Verlaufs einer Persönlichkeit dieses wirklich vorkommt, in eben dem schreiben wir dem Einzelnen Frömmigkeit zu." — Weiterer Mittheilungen wird es nicht bedürfen, um das oben ausgesprochene Urtheil über die zu Inconsequenzen gewordenen Consequenzen seiner Denk- und Sprachweise durch seine eigenen Erklärungen zu rechtfertigen.

5) Vorlesungen über die Dogmatik der evang. luther. Kirche u. s. w. 1. Band (Hamb. 1826. 8.) S. 10 ff. — Die zweite Ausgabe (1829) hat keine wesentlichen Veränderungen und nur zu S. 17. einen beachtenswerthen Zusatz gebracht.

6) a. St. S. 11.

von freudiger Zuversicht zu ihm erfüllt, oder von dem Schmerz über unsere Entfremdung von ihm, von der Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm durchdrungen ist. Sind diess nicht alles Modificationen des Gefühls?" — — Gewiss! Aber alle diese Stimmungen des Gemüths sind nicht ursprüngliche, primitive Gefühle, sondern abgeleitete, secundäre; sie setzen irgend welche, wenn auch noch so dunkele, Vorstellung von Gott voraus, dem man vertrauen, den man lieben kann, oder den man zu fürchten und in dessen Willen man sich zu ergeben hat. Der auf „unbefangener Selbstbeobachtung" wie auf dem Zeugniss aller Geschichte und Erfahrung ruhende Satz, dass irgend eine Erkenntniss Gottes das Primitive in der Religion sey und dass alle Gefühle und Willensrichtungen, die wir als religiöse betrachten und bezeichnen, nur Aeusserungen des Glaubens an Gott sind, steht fest gegen alle weiteren Argumentationen dieses von uns hochgeachteten Theologen, ja er wird von ihm selbst bestätigt, wenn er später anerkennen muss, dass das, was er religiöses Gefühl nennt, erst dann zu einem menschlichen Gefühle wird, wenn es sich zu einem Vorstellen oder Erkennen entwickelt, in welchem das unmittelbare Bewustseyn eines Gegensatzes des Zeitlichen und Ewigen und einer Abhängigkeit der Welt von einer höhern Macht, als der Abhängigkeit von Gott, seinen Ausdruck findet. [7]) — Eben in dem Momente, in welchem die Entwickelung des Gefühls der Abhängigkeit bis zu dem Gedanken einer Gottheit, als einer das Naturleben, insbesondere das Geschick des Menschen bestimmenden Macht, fortschreitet, entspringt die Religion im Gemüthe des Individuums. [8])

7) S. 21: „Das religiöse Gefühl kann nicht seyn, ohne dass wir unmittelbar auch um dasselbe wissen; denn — eine einzelne Seite des Gemüths kann nicht erregt werden, ohne dass sich diese Erregung auch auf die andern fortpflanzt, und was das Gefühl berührt, muss auch das Wollen und Vorstellen berühren, weil alle Lebensäusserungen durch das Gefühl, als ihren gemeinsamen Mittelpunkt, bestimmt werden. Auch ist an sich einleuchtend, dass wir uns mit dem religiösen Gefühl eines Gegensatzes des Zeitlichen und Ewigen und einer Abhängigkeit der Welt von Gott nur bewusst werden können, indem ein Vorstellen oder Erkennen zu demselben hinzutritt, oder vielmehr daraus hervorgeht, wodurch es erst zu einem klaren menschlichen Gefühle wird."

8) Gegen die Meinungen, dass die Religion in dem Abhängigkeitsgefühl oder in dem Gefühl der Furcht ihren Ursprung habe, bemerkt Marheineke, System der christl. Dogmatik (herausgeg. von Steph. Matthies und W. Vatke, Berlin 1847. 8.) S. 79: „Weder jenes noch dieses an sich kann der Grund oder Anfang der Religion seyn; jenes und dieses theilt der Mensch noch mit dem Thier, und doch ist es, wie sehr voll Furcht, ohne alle Gottesfurcht. In dem Menschen liegt selbst jenen Gefühlen, wie sehr auch noch unbewusst, doch schon der Gedanke Gottes zum Grunde; von diesem her haben sie es, dass sie fromme Gefühle sind; so ist das fromme Gefühl vielmehr das der Ehrfurcht, der Andacht und Anbetung."

So sind wir, indem wir die beiden bedeutendsten neueren Versuche einer genetischen Entwickelung der Religion als unbefriedigend erkannt haben, zurückgeführt worden

3) zu der ältesten und allgemeinsten, aus der Beurtheilung jener Versuche schon wiederholt hervorgetretenen, wie durch dieselbe bereits bewährten Ansicht, dass das unmittelbare Selbstbewustseyn, als Gefühl unbedingter Abhängigkeit von einer übermenschlichen Macht, allerdings der ursprüngliche Lebensboden der Religion sey, dass aber die Thatsache im menschlichen Gemüth, mit welcher ein religiöses Leben entspringt, oder das ursprüngliche und wesentliche Moment der Religion irgend eine, wenn auch noch so dunkele und unbestimmte, Vorstellung oder Erkenntniss Gottes sey, da das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, oder eine Beziehung des Lebens auf ihn, oder die Erkenntniss des Sittengesetzes als eines göttlichen, oder was man sonst als Wesen und Aeusserung des religiösen Lebens bezeichnen mag, psychologisch unmöglich ist, ohne die Voraussetzung des Gedankens Gottes, als einer das Leben der Natur überhaupt und des Menschen insbesondere bedingenden Macht. Wohl können äussere sinnliche Gegenstände durch die Eindrücke, welche sie machen, eher das Gefühl bestimmen, als Verstand und Willen; eine plötzliche Naturerscheinung erfüllt mit Freude und Bewunderung oder Furcht und Entsetzen, das Gefühl des Eindrucks ist hier das Prius, die Reflexion darüber das Posterius. Ja das erste Moment alles Naturlebens, auch des menschlichen, ist das Gefühl, und aus ihm entwickelt sich erst die intellectuelle und moralische Thätigkeit. Aber die religiösen Gefühle der Abhängigkeit von Gott, der Ehrfurcht, der Liebe und des Vertrauens zu ihm, des Schmerzes über unsere Entfremdung von ihm und der Sehnsucht nach Vereinigung mit ihm, oder welche sonst noch als die eigentlich religiösen von Twesten bezeichnet worden sind, haben den Gedanken Gottes als einer übermenschlichen Macht, und zwar die so bezeichneten Modificationen des religiösen Gefühls den Glauben an einen mächtigen, gütigen, heiligen Gott zur nothwendigen Voraussetzung. [9])

Auch einer der jüngsten Dogmatiker, J. Pet. Lange, chr. Dogmatik I. Th. (Heidelberg 1849. 8.) S. 295. erklärt sich gegen Schleiermachers Ansicht von der Urform der Religion und bemerkt ausser Anderen: „So fern die Religion betrachtet werden soll als eine Thatsache, die zuerst lediglich im Gefühl des Menschen ist, ist sie noch nicht die Religion, die der Mensch hat, sondern nur noch die Religion, die den Menschen hat; die passive Empfindung des Menschen, worin sich ihm die objective religiöse Beziehung seines Wesens kund gibt."

9) Vgl. schon *Cicero* de N. D. I, 2. — Dass mit der Erkenntniss das instinctartige Naturleben erst in ein specifisch menschliches übergehe, in dessen Sphäre auch das religiöse liegt, dürfte wohl sonst als Axiom gelten; anerkannt ist es in bemerkenswerther Weise unter den christlichen Theo-

Dass diess die herrschende Ansicht vom Ursprunge der Religion und dem primitiven Momente derselben von jeher gewesen sey, beweisen schon die obigen Mittheilungen über die Versuche Varro's, Dio's und Anderer, den Ursprung der Religion nachzuweisen. Wie verschieden auch die Ansichten waren von der Quelle der alle religiösen Gefühle und Willensrichtungen bedingenden Erkenntniss der Gottheit, mochte man sie herleiten aus einer der menschlichen Seele angeborenen Idee Gottes oder aus irgend welcher empirischen und historischen Quelle, eine Vorstellung der Gottheit: *πρόληψις, ὑπόληψις, ἐπίνοια*, superstitio (nach ursprünglicher Bedeutung), suspicio, notio, notitia dei, war die allgemeine Voraussetzung, aus welcher das religiöse Leben überall abgeleitet wurde. Ausser den oben bereits mitgetheilten oder angeführten Stellen erinnern wir nur an das, was Cicero über *Epicurus* aus dessen Kanon berichtet de Nat. D. I, 16: Solus enim vidit (Epicurus), primum esse deos, quod in omnium animis eorum *notionem* impressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat *πρόληψιν* Epicurus, id est, *anteceptam animo* rei quandam *informationem*, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. — *Cicero* selbst oder der bei ihm sprechende Vellejus findet in dieser, angeblich von Epikurus zuerst vorausgesetzten, angeborenen Idee Gottes eine erwünschte Grundlage für seine weiteren Forschungen (c. 17.): Quod igitur fundamentum hujus quaestionis est, id praeclare jactum videtis. Quum enim non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio: intelligi necesse est, esse deos, quoniam *insitas* eorum vel potius *innatas cognitiones* habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur deos, confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnes non philosophos solum, sed etiam indoctos, fateamur, constare illud etiam, hanc nos habere sive *anticipationem*, ut ante dixi, sive *praenotionem* deorum. — — Auch *Aristoteles*, obwohl bei seinem Empirismus Gegner der Platonischen Ideen- und Erinnerungslehre, die ganz auf jener Voraussetzung ruht, sprach doch de coelo I, 3. in dem von

---

logen schon von *Clemens* von Alexandrien strom. VI. p. 648 sq. (ed. Sylb.), wo er sagt, dass die Erkenntniss Anfang und Ursache (Schöpferin) aller höheren (vernünftigen = geistigen) Thätigkeit sey, auch alles Verlangens und Strebens, und dass darin — in diesem Ursprunge der ihr eigenen Thätigkeit — die charakteristische Eigenthümlichkeit der vernünftigen Seele zu finden sey: *ἕπεται δὲ τῇ ἐπιστήμῃ ὁρμή, μεθ' ἣν ἡ πρᾶξις· ἀρχὴ καὶ δημιουργὸς πάσης λογικῆς πράξεως ἡ γνῶσις εἴη ἄν. ὥστ' αὖ εἰκότως ταύτῃ μόνῃ χαρακτηρίζεται ἡ τῆς λογικῆς ἰδιότης ψυχῆς.* — Unmittelbar vorher wird diese der vernünftigen Seele eignende Erkenntniss als die Bedingung der Theilnahme an dem höhern Leben bezeichnet.

ihm anerkannten Erfahrungssatze: *Πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς* — ein Satz, der für ihn in seiner Allgemeinheit einen axiomatischen Charakter hatte — die Ueberzeugung aus, dass alle Religion der Menschen in dieser allgemeinen Annahme (= *ὑπόνοια*, suspicio [10]), also in einer Vorstellung von dem Göttlichen, als dem Höchsten und Ewigen, der absoluten Ursache aller Bewegung (vgl. II. 3. u. a. St.), ihren Ursprung, wie ihre Grundform habe. Auf Clemens von Alexandrien ist schon hingewiesen worden. Eben so bestimmt wie dieser spricht sich in gleichem Sinne *Lactantius* aus institutt. div. IV, 4., wo er zwar von der wahren Religion handelt, die er in rechter Erkenntniss und entsprechender Verehrung des Einen wahren Gottes findet, wobei er das Wort religio in beschränktem Sinne als timor dei tanquam domini gebraucht, doch aber zugleich entschieden das religiöse Leben überhaupt als bedingt durch ein vorheriges Wissen um Gott darstellt: Quibus rebus apparet, quam inter se conjunctae sint sapientia et religio. Sapientia spectat ad filios, quae exigit amorem, religio ad servos, quae exigit timorem. — — Deus autem, qui unus est, quoniam utramque personam sustinet, et patris et domini, et amare eum debemus, quia filii sumus, et timere, quia servi. Non potest igitur nec religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni, quia idem deus est, qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur, quia *prius est, deum scire, consequens, colere.* — — Fons autem sapientiae et religionis deus est, a quo hi duo rivi si aberraverint, arescant necesse est: *quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt nec religiosi.* — Und diese Ansicht, welche durch alle Jahrhunderte hindurch überall, wo die Religion nicht im Materialismus und Pantheismus untergegangen war, festgehalten wurde, finden wir auch herrschend in der erneuerten Kirche. Schon *Melanchthon* sprach sie aus nicht blos im Allgemeinen in seinen *locis theologicis* l. de Deo, wo er sagt: esse Deum et praecipere obedientiam juxta discrimen honestorum et turpium, *impressum humanis mentibus* — und dann den Zweck der g. Offenbarung in die Zerstörung der Zweifel und Irrthümer setzt, welchen die Menschen dennoch verfallen waren, sondern er erklärt sich insbesondere auch für die von Cicero dem Epicurus zugeeignete Ansicht, dass die ursprünglich den menschlichen Geistern eingeschaffene Gottesidee die Prämisse sey, ohne

10) So sagt *Cicero* de N. D. I, 23. in seiner Kritik des Beweises für das Daseyn der Götter aus der Allgemeinheit des Glaubens, indem er auf die Schwäche desselben in der gemeinen Form hinweist: Primum enim unde notae tibi sunt opiniones nationum? Equidem arbitror, multas esse gentes sic immanitate efferatas, ut apud eas nulla *suspicio* deorum sit.

welche die menschliche Vernunft gar nicht fähig seyn würde, in den Wundern der Natur Gottes Werke zu erkennen und aus ihnen auf sein Daseyn zu schliessen. Zu Röm. 1, 20. macht er die Bemerkung: Quamquam enim - - mens ratiocinatur aliquod de Deo ex consideratione mirabilium ejus operum in universa rerum natura, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus aliquam notitiam *κατὰ πρόληψιν* indidisset mentibus nostris; et illa mirabilia spectacula rerum *πρόληψιν* excitant. [11])

Sehen wir ab von der Form der Vorstellung und ihres Ausdrucks, so war diess die allgemeine Ansicht von dem Ursprung und der Urgestalt der Religion bis auf Kant und Schleiermacher. Das Resultat dieser Erörterungen ist die Begründung der Sätze des §. Die Quelle alles relig. Lebens ist die höhere Anlage des Menschen, welche in seinem eigenthümlichen Wesen und dem dadurch bestimmten Verwandtschafts-Verhältniss zu Gott ursprünglich gegeben ist und in der Schrift als das göttliche Ebenbild im Menschen bezeichnet wird, wie sie in dem unmittelbaren, gefühlsmässigen, Gottesbewustseyn ihren ersten natürlichen und allgemeinen Ausdruck findet. Die Veranlassungen zur Entwickelung dieser religiösen Anlage sind aber so mannichfaltig, wie die Bedingungen aller Entwickelung, sowohl der Aeusserungstrieb der dem Menschen verliehenen Kräfte, als die anregenden und fördernden Einwirkungen der Aussenwelt, der Natur und ihrer Erscheinungen, des gesellschaftlichen Verkehrs, des Unterrichts, in welcher Form und aus welcher Quelle er auch an den Menschen kommen möge, als menschlicher oder als göttlicher. [12]) Die Urform der Religion aber, wie ihre

---

11) Vgl. auch *Loci theol.* ed. Detzer (Erlang. 1828. 8.) p. 138 sq., wo er in dem loc. de lege naturae ausführlich von den theoretischen und praktischen Principien handelt, welche die Philosophen *κοιναὶ ἔννοιαι καὶ προλήψεις* nennen: notitiae mentibus humanis inditae, quibus agnoscunt et judicant pleraque.

12) Wir erkennen demnach in allen Herleitungs-Versuchen, deren oben gedacht worden ist, eine relative Wahrheit an, auch in den empirischen, insbesondere auch in der Ableitung aus ursprünglicher göttlicher Offenbarung, da die Idee des Schöpfers von der Idee des Bildners der Menschen unzertrennlich ist. — Aus unserer Untersuchung geht aber auch hervor, warum wir dem Vermittelungsversuche, welchen Kahnis, die Lehre vom heil. Geiste 1. Theil (Halle 1847. 8.) S. 4—10. im Gegensatz zu denen gemacht hat, welche das religiöse Leben aus einer der drei Grundkräfte des Geistes entwickeln, nicht ganz beistimmen können. Er erkennt in dem Glauben die Lebenswurzel aller Religion, insofern derselbe den Centralpunkt aller religiösen Willensbewegung, Erkenntniss und Gefühle ist oder, wie er sagt, „das organische Erzeugniss der Grundfunctionen des Geistes". Aber so bestimmt, „ein Urtheil aus der sittlichen Totalität des Geistes zur Lebenserfüllung in Gott" (S. 6.), also der Abschluss der religiösen Bewegung in einem Individuum, gehört der Glaube schon einer höheren Stufe der Entwickelung an und kann weder der Ur-

Quelle, ist überall nur Eine, die Erkenntniss Gottes, als einer die Natur beherrschenden und das Leben des Menschen bestimmenden Macht; mit dieser Erkenntniss, welcher Art sie auch seyn möge, wird das unbestimmte Abhängigkeitsgefühl ein religiöses, eine bewusste Beziehung des Lebens der Natur überhaupt, wie insbesondere des persönlichen auf Gott. [13])

---

quell, noch die Urform des religiösen Lebens seyn, sondern er ist vielmehr der Begriff desselben (vgl. unten §. 3.). — Von den drei Momenten, welche das Wesen des Glaubens bilden sollen, hält unser gelehrter Freund übrigens mit Kant „eine sittliche Thatsache" — „den Zug des Ich als einer sittlichen Totalität nach seinem Urleben" — für das erste; das zweite ist ein Akt des Wissens — „das Setzen dieses Urlebens als eines göttlichen Seyns" —; das dritte ist „der Zusammenschluss mit diesem göttlichen Seyn in Hingabe des menschlichen, im Ergreifen des göttlichen Lebens" (S. 4.). — „Das Bewustseyn dieser Gemeinschaft, in welcher das gläubige Ich vom göttlichen Leben bestimmt wird, gehört dem Gefühl an" (S. 6.). — „Es sucht — im Glauben der sittliche Geist sein Urleben, der denkende sein Unendliches, der fühlende seine Seligkeit" (S. 7.). — Mit diesen Bestimmungen ist dieser Versuch einer religiösen Phänomenologie in der That wieder auf den einseitigen Standpunkt Kants zurückgegangen, wo aus dem moralischen Bewustseyn heraus die religiösen Ideen postulirt werden, wie denn auch S. 4. ausdrücklich anerkannt wird, dass die Sittlichkeit der Grund sey, auf dem aller Glaube basire, während wir die allgemeine Annahme nicht blos für biblisch begründet, sondern auch psychologisch nothwendig halten, dass der Glaube, welcher ohne Voraussetzung irgend welcher Erkenntniss Gottes unmöglich ist, die Quelle alles sittlichen Lebens sey, insofern dieses sich von den Bewegungen eines natürlichen, so genannten, guten Gemüths unterscheidet, welche wir auch in der Thierwelt wahrnehmen.

13) Aus dieser Darstellung ergibt sich nun auch, in wie fern ich dem Resultate der jüngsten Untersuchungen D. Karl Lechlers in den lehrreichen „Bemerkungen zum Begriff der Religion mit besonderer Rücksicht auf die psychol. Fragen" (Studien und Krr. Jahrg. 1851. 4. Heft) nicht beitreten kann, wenn er S. 800 sagt: „Es ist die leidende Willensbestimmtheit, was zunächst das Wesen der Lebensgemeinschaft auf menschlicher Seite ausmacht. Diese leidende Willensbestimmtheit aber ist nichts anderes, als der Glaube, d. h. die zwar freie, aber nicht auf Selbstbestimmung, sondern auf [durch eine unbedingte und unvermittelte That Gottes] Bestimmtwerden beruhende Hingabe des Menschen an Gott." — — „Die Religion wäre somit, wenn nach einer psycholog. Bestimmung gefragt wird, für eine Sache des Willens, aber nicht des selbstthätigen, sondern des leidenden, also nicht für ein Thun — damit wird der Gesichtspunkt von vornherein verrückt —, sondern für ein Leiden — das Wort etymologisch genommen — zu erklären."

§. 2.

Die biblischen Religionsformen im Verhältniss zu den heidnischen.

Die heiligen Urkunden, welche unseren Voraussetzungen (§. 1.) durchaus entsprechen, bezeichnen als den Lebensboden aller Religion die wesentliche Verwandtschaft des Menschen mit Gott, der ihn nach seinem Bilde und sich ähnlich schuf und zum Herrn der Erde und aller niederen Geschöpfe bestellte (1 Mos. 1, 26 ff. vgl. 2, 7.). Der Anthropopathismus in den religiösen Sagen und Theosophemen fast aller Völker bekundet das allgemeine menschliche Gefühl dieser Verwandtschaft. Uranfängliche Offenbarungen über das Verhältniss der Menschen zu ihrem väterlichen Schöpfer und Herrn bestimmten die Entwickelung jenes Gefühls (1 Mos. 1, 28 ff. 2, 15 ff.). — In Folge des Sündenfalls und seiner Wirkungen (1 Mos. 3, 7 ff.) erhielt die Religion natürlicher Weise zuerst den Charakter der Furcht Gottes und eines durch sie bestimmten Gehorsams gegen seinen Willen (V. 15 ff.), und diesem durch die Sünde bedingten Verhältniss des Menschen zu Gott entspricht auch die ganze alttestamentliche Oekonomie, als Pädagogie zu dem ursprünglichen Ziele eines seligen Lebens in kindlicher Gemeinschaft mit Gott. Gebote und Verbote, welche sich im Gesetz vollendeten, bezeichneten dem zum Zweck endlicher Erlösung Aller erwählten Geschlechte den Weg, Drohungen und Verheissungen sollten die Abweichung und Uebertretung verhüten, und das durch diese dennoch oft gelöste oder gestörte Verhältniss des Volkes zu Gott seinem Herrn wurde durch mehrfach erneuerten Bundesschluss auf Grund des Gesetzes wieder hergestellt. Dieses wie die gnadenreichen Verheissungen Gottes und wunderbaren Führungen des Volkes hatten die Bestimmung, eben so das Bewustseyn der Sünde, als der Ursache alles Uebels, und das Verlangen nach Errettung, wie auch die Hoffnung des Heils zu wecken und zu erhalten, um so die Erlösung oder die Wiederherstellung des ursprünglichen, durch die Sünde gestörten, Verhält-

nisses des Menschen zu Gott vorzubereiten; dem alten Bunde mit seinem geschriebenen Gesetz auf steinernen Tafeln sollte ein neuer allgemeiner Bund folgen mit neuem Gesetz, welches der barmherzige Gott mit deutlichen, keiner fremden Auslegung bedürftigen, Zügen in die Herzen der begnadigten Kinder schreiben würde (Jerem. 31, 31—34. vgl. Joel 3. und Jes. 2, 2 ff. — Gal. 3, 19 ff. vgl. 2 Pet. 1, 19 ff.).

Durch die Erscheinung des verheissenen Erlösers, des Stifters des neuen Bundes, ist das ursprüngliche Verhältniss des Menschen zu seinem väterlichen Schöpfer und Wohlthäter wiederhergestellt für Alle, welche durch den Glauben ihrer Theilnahme an der durch den Mittler gestifteten Versöhnung gewiss sind. Das Wesen der neuen, der christlichen, Religion besteht demnach in dem Bewustseyn des kindlichen Verhältnisses des versöhnten Menschen zu seinem himmlischen Vater und es äussert sich in lebendiger, dankbarer Gegenliebe gegen den heiligen, barmherzigen Gott, der aus freier Gnade durch die Dahingabe seines eingeborenen Sohnes ihn aufgenommen hat unter seine Kinder, die Erben seiner ewigen Güter (Joh. 1, 12. 3, 15 ff. 1 Joh. 4, 9—19. u. a.).

Hiernach lässt sich das Verhältniss der christlichen Religion zu der israelitischen und zu dem Heidenthum bestimmen. Die israelitische ist die Religion des Einen erwählten Volks, welches den Einigen wahrhaftigen Gott durch seine Offenbarungen kennt, aber als den eifrigen Gott, welcher zwar denen, die seine Gebote halten, wohl thun will bis in das tausendste Glied, aber die Missethat der Uebertreter auch an ihren Kindern heimsucht bis in das dritte und vierte Glied (2 Mos. 20, 5. 6. vgl. 34, 6 ff.). Der Gott, welcher im A. B. sich offenbart hat, ist der allmächtige und allweise Schöpfer und Regierer Himmels und der Erde, heilig und gerecht, der was er seinem Volke verheissen hat, die Fülle dauernden Glücks in dem gelobten Lande und dereinst die Herrschaft über die Völker der Erde bis zu ihren äussersten Enden, unter der Bedingung unverbrüchlichen Gehorsams gegen seine Gebote

geben will, wogegen die unausbleibliche Strafe des beharrlichen Ungehorsams Fluch und Zerstreuung unter die übrigen Völker seyn wird, also, dass endlich diese in sein Erbe eintreten werden. Wenn demnach die alttestamentliche Religion eine durch gesetzlichen Bund gestiftete Gemeinschaft des erwählten Volks mit dem Herrn seinem Gotte ist, in welcher unverbrüchlicher Gehorsam die Erfüllung der gegebenen Verheissungen bedingt, so ist sie subjectiv gefasst ein frommer Wandel vor Gott in Gehorsam gegen seinen heiligen Willen, bestimmt durch die Furcht vor den angedroheten Strafen gegen die Uebertreter der göttlichen Gebote, wie durch die zuversichtliche Hoffnung auf die Erfüllung der Verheissungen. Bei dem allgemeinen Bewustseyn der Schuld und der Unmöglichkeit, das göttliche Gesetz vollkommen zu erfüllen und die Sünden durch eigene Opfer dauernd zu sühnen (Hebr. 10, 11 ff. mit Röm. 8, 3 ff.), musste die Religion auch der frömmeren Bundesglieder vorherrschend den Charakter der Furcht Gottes haben. — In der durch den Mittler zwischen Gott und den Menschen gestifteten Gemeinschaft ist der Glaube an die freie, entgegenkommende Gnade des Barmherzigen die Quelle des Friedens der Versöhnten, froher, zuversichtlicher Hoffnung in allen Verhältnissen des Lebens und dankbarer Liebe zu Gott, der uns zuerst geliebt hat (Röm. 5, 1 ff. vgl. 14, 17.; 2 Cor. 5, 14 ff. vgl. 2 Tim. 2, 3 ff.; 1 Joh. 4, 9 ff.; Hebr. 9, 11 ff.). Was die Furcht Gottes nicht vermochte, das vermag diese Liebe, die eben so fähig wie geneigt ist, den Willen Gottes zu erkennen und zu erfüllen (1 Joh. 2, 1 ff. 4, 7 f. 5, 1 ff.; Röm. 13, 10. 1 Cor. 13, 4 ff. 2 Tim. 1, 7 ff. — das neue, in das Herz geschriebene, lebendige Gesetz: Jerem. 31, 33 fg.). Die Grundidee des Christenthums ist demnach die Einheit des Menschen mit Gott in Christo dem Mittler, der die zerstreueten Kinder Gottes auf Erden wieder sammeln sollte (Joh. 17, 19 ff. Ephes. 2, 13 ff. vgl. Joh. 11, 51 fg.); sein Verhältniss zu Gott ist das der Kindschaft (*υἱοθεσία*) im Gegensatz zu der Knechtschaft (*δουλεία*) der Glieder des A. B., der ihn bewegende Geist

der kindliche (*πνεῦμα υἱοθεσίας*) im Gegensatz zu dem knechtischen (*πν. δουλείας*), der Geist des zuversichtlichen Vertrauens und unbedingter Hingabe des ganzen Wesens an Gott in freiem heiligen Dienste (Röm. 8, 14 ff. 12, 1 fg. Gal. 4, 1 ff. 5, 13 ff.).

Erscheint demnach die Furcht Gottes, welche der wesentliche Charakter der alttestamentlichen Religion ist, als der Anfang der Weisheit, die der Welt im Evangelium kam (vgl. Ps. 111, 10. und Sprüchw. 15, 33. mit Jerem. 31, 31 ff. und Röm. 12, 1 ff.); so ist dagegen das Heidenthum oder die Religion der Völker, welche ausser dem Bereiche der göttlichen Offenbarung ihre eigenen Wege gehen (Ap. G. 14, 15 ff. Eph. 2, 12. 17 fg.), subjectiv gefasst, Furcht vor der unerkannten und doch unverkennbar waltenden übermenschlichen Macht (*δεισιδαιμονία, θρησκεία θεοῦ ἀγνώστου* Ap. G. 17, 22 fg.). In den biblischen Schilderungen der Naturreligion der Heidenwelt wird hervorgehoben 1) der Mangel der Erkenntniss des wahren Gottes und seines Willens (1 Thess. 4, 5: *τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν*), obwohl er sich niemals und nirgends unbezeugt lässt, weder in der Welt noch im Gewissen des Einzelnen (Röm. 1, 18—25. 2, 14 fg. Ap. G. 14, 15—17. 17, 23 ff.); 2) eine sittliche Verderbniss, welche nicht blos aller Laster fähig ist, sondern sich selbst in unlauteren Gottesdiensten offenbart (Röm. 1, 21 ff. vgl. Ephes. 4, 17 ff. 1 Thess. 4, 5.); 3) Mangel an wahrem Frieden und zuversichtlicher Hoffnung (Eph. 2, 12. 1 Thess. 4, 13.) [1]). Dieser Charakteristik entsprechen auch die nicht biblischen Schilderungen des religiösen Zustandes der Heidenwelt (z. B. *Cic.* de Nat. Deorum I, 1 sqq. *Plin.* Hist. nat.

1) Im Buche der Weisheit K. 13. und 14. findet sich eine beachtenswerthe, den Schriften des A. B. entsprechende, zusammenfassende Beschreibung und Beurtheilung des Heidenthums nach seinem Wesen (1) Naturdienst K. 13, 1 ff. 2) Bilderdienst — Verehrung der *ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων* — V. 10 ff.), seinen Quellen (1) natürliche; *κενοδοξία* 14, 14 fg. vgl. 13, 1 ff. 2) positive; dem zum *νόμος* gewordenen *ἀσεβὲς ἔθος* folgten auch *ἐπιταγαὶ τυράννων* V. 16.) und seinen Folgen (1) sittliche Verirrungen V. 22 ff. besonders 27 ff. 2) Unheil als gerechte, unausbleibliche Strafe V. 30 f.).

XXX, 1.). In edleren Naturen musste das unbefriedigte religiöse Bedürfniss sich in sorgfältiger Achtsamkeit auf alle Manifestationen der Gottheit und ehrerbietiger Dienstbeflissenheit gegen die vermeinten Götter, wie in einem ruhelosen Verlangen und rastlosen Suchen nach Erkenntniss der Wahrheit offenbaren, bis in einer neuen Religion die wahre gefunden würde. Daher die Wahrnehmung, dass bei den heidnischen Völkern in den Zeiten ihrer höchsten Bildung mit dem Zweifel an der Wahrheit der väterlichen Religion neben entschiedenem Unglauben die Superstitionen sich häufen, — die Hinneigung zu neuen, fremden Religionen. Eben so in der christlichen Welt, nur das umgekehrte Verhältniss; wo die Erkenntniss der evangelischen Wahrheit sich wieder verdunkelt hat und der Glaube an die freie Gnade Gottes in Christo dem einigen Mittler geschwächt oder erloschen ist, da sehen wir den Rückgang auf frühere, niedere religiöse Standpunkte, entweder superstitiöse Anrufung und Verehrung zahlreicher Mittelwesen und Wiederholung des äusseren Opferdienstes in mannichfaltigen Formen, oder ein Leben in unbestimmten Gefühlen der Abhängigkeit von einer höheren Macht und eine dieser Bildungsstufe entsprechende, den Mangel des Glaubens an den lebendigen, persönlichen Gott verrathende, Sprache von Gottheit, Vorsehung, Geschick, Himmel und Natur.

Anm. 1. Bezeichnungen der Religion.

Wie die Sprache überhaupt die Offenbarung des innern geistigen Lebens ist, so entsprechen auch die Bezeichnungen der Religion als die ersten, prägnanten Definitionen des natürlichen Gottesbewustseyns, im Allgemeinen den Entwickelungsstufen des religiösen Lebens. Daher sind die Bezeichnungen und Beschreibungen der Religion in und ausser der h. Schrift von grosser Bedeutung, in so fern sie ausdrücken, was als das Wesen derselben überhaupt oder auf den verschiedenen Bildungsstufen anerkannt worden ist. Nur auf die bedeutsamsten soll hier Rücksicht genommen werden. Vgl. meine Abhandlungen *De religionis et superstitionis natura* Pars I: *de relig. natura* ex sententia Veterum, inprimis Romanorum. Vratislaviae 1834. 8. und die Fortsetzung (P. II.): *de superstitionis natura* ex sententia Veterum, inprimis Romanorum. Vratisl. 1840. 4. Veranlasst

waren diese historisch kritischen, philologischen und theologischen Untersuchungen durch die anregenden Abhandlungen von Dr. *Paulus*, der Denkgläubige 1. Bd. 1. Abth. (Heidelb. 1825. 8.) S. 44 ff. und Dr. *K. Imm. Nitzsch*, über den Religionsbegriff der Alten in den Theolog. Studien u. Kritiken Bd. 1. (1828) Heft 3. S. 532 ff. und 4. S. 732 ff. — Auch ist Rücksicht genommen worden auf die früheren lehrreichen Abhandlungen von *Corn. van Bynkershoek, de cultu religionis peregrinae apud veteres Romanos* in s. *Opp.* ed. *Phil. Vicat.* Colon. 1761. Tom. I. p. 341 sqq. cll. p. 171 sq. und *Chr. Aug. Crusius, de dissimilitudine inter Religionem et Superstitionem* (6 Dissertationen) Lips. 1751. 1755. 1766. 4. — Unserm Versuche folgten mehrere, nam. von *J. G. Müller*, über Bildung und Gebrauch des W. *Religio* in den Theolog. Studien etc. Jahrg. 1835. 1. H. S. 121 ff; *J. C. Leidenroth*, neue — Ansicht über die richt. Abl. und Bedeut. der WW. *Religio, Superstitio, Pietas, Ceremonia* - - in den Neuen Jahrbb. von Seebode, Jahn u. Klotz Leipz. 1835. (3. Supplem. Bd. 3. H.) S. 455 ff. vgl. die anerkennenden Beurtheilungen m. Dissertationen in derselben Zeitschr. 4. Jahrg. 12. Bd. 3. H. S. 330. und 11. Jahrg. 32. Bd. 4. H. (1841.) S. 451 ff.; *C. Aug. Dietrich, de etymologia vocis Religio* comment. Schneeb. 1836. 8.; *K. Fd. Bräunig, Religio* nach Ursprung u. Bedeut. Leipz. 1837. 8.; *Th. Volkmar, notio vocis religionis* Romanae, libri 3 lexicologici rel. lib. I. (Marb.) Hersfeld. 1838. 8.; *Gust. Mor. Redslob*, Sprachliche Abhandlungen zur Theologie 1. Abhdlg: Ursprung und Bedeutung des Wortes *religio* Leipz. 1840. 8.

Anm. 2. Griechische und Römische Bezeichnungen.

Die Griechen bezeichneten die Religion dem im § angedeuteten Standpunkte ganz angemessen durch das Wort *δεισιδαιμονία* als Furcht vor den das Geschick bestimmenden, die Lebensloose vertheilenden, göttlichen Mächten, nach der Ableitung von *δαίειν*, welche dem herrschenden Sprachgebrauche entspricht, nach welchem auch *δαίμων* ursprünglich gleichbedeutend mit *θεός* war und später erst *θεοὶ* und *δαίμονες*, aber auch nicht allgemein und constant, unterschieden wurden, wie denn auch *δεισιδαιμονία* später eine beschränktere Bedeutung erhielt, ähnlich dem Lateinischen superstitio. (Nach einer anderen Ableitung des Wortes von *δαῆναι* ist *δαίμων* = *δαήμων*, der Wissende, der um den Menschen Wissende und für ihn Sorgende: numen, genius). — Ganz entsprechend ist auch *θρησκεία* dem vorherrschenden Sprachgebrauche nach und auch etymologisch, wenn das Wort, wie nicht unwahrscheinlich, von *θρέω* stammt = *τρέω*, also = *τρόμος καὶ φόβος*; und verwandte, wenn auch modificirte, Bedeutung haben *σέβας*, *σέβασις*, *σεβασμὸς* und *θεοσέβεια*, wogegen *εὐσέβεια* selbstverständlich engere

Bedeutung hat, wie pietas, wie auch *ὄπις* (respectus), von den Menschen gebraucht, reverentia ist: *οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν ὄπιν ἔχοντες* Herod. VIII, 143. IX, 76. — Der Ausdruck dieser Gesinnung durch Gebete, Opfer und andere Dienste ist **λατρεία, θεραπεία, δουλεία, προσκύνησις** u. a.

Wesentlich war diess auch der Religionsbegriff der Römer, und wo immer und so lange der Mensch den Einen wahren Gott, den allwissenden und allgegenwärtigen, den allweisen und allmächtigen, nicht kennt, so lange stellt er sich im Gefühl seiner Beschränktheit, der Bedingtheit seines Lebens und Zustandes, in der Gottheit eine höhere Gewalt vor, die willkührlich ihre Macht durch mannichfaltige Aeusserungen ihrer Gunst oder ihres Zorns offenbart, und die Religion kann sich natürlicher Weise nur kundgeben durch Aeusserungen des Abhängigkeitsgefühls von derselben, durch Aufmerksamkeit auf ihre Offenbarungen, durch Furcht vor ihren Strafen, wenn er in der Unruhe des klagenden Gewissens oder in Schrecknissen der Natur und unglücklichen Schicksalen Ankündigungen des göttlichen Zorns erkennt, sowie durch das Bemühen, durch Opfer mannichfaltiger Art diesen Zorn zu sühnen oder Dank zu bezeigen und die Fortdauer der Gnade sich zu sichern, wenn er durch Wohlthaten und günstige Schickungen von ihr erfreuet worden ist. Daher wird auch von den Römern die Religion in bekannten Definitionen als Furcht vor den Göttern und fromme Dienstbeflissenheit beschrieben. „Religionem eam, quae in *metu* et *cerimonia deorum* sit, appellant" sagt *Cicero* de invent. II, 22. vgl. 53: „Religio est, quae *superioris* cujusdam *naturae, quam divinam vocant, curam cerimoniamque affert;* andere Stellen, nam. de Nat. D. II, 28. vgl. I, 24. s. unten. Aehnlich und mit unverkennbarer Bezugnahme auf Cicero beschreibt die Religion *Varro* de L. L. ed. Bip. p. 68 als „diligentia, studium singulare, cautio non temere agendi et credendi, sine qua vera religio esse non potest, cura denique et cerimonia deorum." Und *Livius* sagt I, 19. von Numa, dem Begründer des Römischen Religionswesens: „omnium primum rem ad multitudinem imperitam, et illis saeculis rudem, efficacissimam *Deorum metum* injiciendum ratus est." Eben so beschreibt sie bekanntlich als allgemeine Furcht vor den Göttern *Lucretius* de R. N. I, 63 sqq. vgl. V. 152 sqq. [2]) und er sucht nach

---

2) Quippe ita *formido mortaleis continet omneis*,
Quod multa in terris fieri coeloque tuentur,
Quorum operum causas nulla ratione videre
Possunt, ac fieri divino numine rentur.
Quas ob res, ubi viderimus, nil posse creari
De nihilo, tum, quod sequimur, jam rectius inde
Perspiciemus, et unde queat res quaeque creari
Et quo *quaeque* modo *fiant operâ sine Divom.*

Epikurs Vorgange seinen Ruhm darin, die Geister aus den Fesseln zu lösen, durch welche der Wahnglaube an übernatürliche Mächte sie gebunden hat l. c. und V. 930 sqq. (arctis *religionum animos nodis exsolvere* pergo) vgl. IV, 6 sqq. V, 196 sqq. [3]) u. V. 1160 sqq.

Die eigenthümlichen Lateinischen Bezeichnungen *Religio* und *Superstitio,* ursprünglich gleichbedeutend, später durch den Sprachgebrauch geschieden, sind für den religionsphilosophen von besonderm Interesse, da sie nach ihrer Urbedeutung den Grundbegriff der Religion überhaupt, nach der später herrschend gewordenen Bedeutung aber den specifisch Römischen Religionsbegriff ausdrücken. Das Wort *Religio* hat sich zudem fast allen abendländischen Völkern innerhalb des ehemaligen Römischen Weltreichs mitgetheilt als bleibendes Erbe und wir können desselben noch nicht entrathen.

Doch hat die Ermittelung der Urbedeutung jener Worte allerdings ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten gehabt. Der Dissensus über die Wurzel namentlich des W. *Religio*, der uns schon in der alten Welt entgegen tritt, besteht zum Theil noch.

Das Wort wurde abgeleitet

a) von *relinquere;* „*Massurius Sabinus* in commentariis, quos *de Indigenis* composuit: *Religiosum,* inquit, est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est; verbum a *relinquendo* dictum, tanquam caerimoniae a carendo." So referirt *Gellius* Noctt. Att. IV, 9. Dasselbe berichtet in gleicher Weise *Macrobius*, Saturnal. Conviviorum III, 3. von *Servius Sulpicius.* Nach dieser Ableitung würde die Urbedeutung von religio (= reliquio) seyn Scheu vor Allem, was heilig, den Göttern überlassen und dem gemeinen Gebrauch und Verkehr entzogen ist; daher delubra, sepulcra religiosa, dies religiosi (= nefasti), loci religiosi (diis relicti nach *Gajus* Institutt. Comment. II. §. 4. p. 6 sq. „religiosae (res), quae diis manibus relictae sunt"). — *Gellius* selbst missbilligt diese Ableitung

---

Vgl. V, 1217 sqq.:

Praeterea quoi non animus *formidine Divom*
Contrahitur? quoi non conrepunt membra pavore,
Fulminis horribili quom plaga torrida tellus
Contremit et magnum percurrunt murmura coelum?
Non populi gentesque tremunt? regesque superbi
Conripiunt *Divom* perculsi membra *timore*,
Ne quod ob admissum foede dictumve superbe
Poenarum grave sit solvendi tempus adactum?

3) Quod si jam rerum ignorem primordia quae sint,
Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
Confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse paratam
Naturam rerum; tantâ stat praedita culpâ.

Dieselbe epikureische Sprache a. A. auch VI, 49 sqq.

nicht, obwohl er sie nicht unpassend als Erklärung bezeichnet, wie denn überhaupt die Alten sich mehr auf diese, als auf eigentliche Etymologie verstanden: „Secundum hanc Sabini interpretationem, sagt er a. a. O. *templa* quidem ac *delubra* - - (sunt), quae non *vulgo* ac *temere*, sed cum castitate ceremoniaque adeunda et reverenda et reformidanda sunt magis, quam invulganda. Sed *dies religiosi* dicti, *quos* ex contraria causa *propter ominis diritatem relinquimus*. Idcirco ait Terentius in Heautoutimorumeno:

Tum quod dem ei, recte est,
Nam nihil esse mihi, religio est dicere."

Unter den neueren Gelehrten hat sich, unsers Wissens, für diese Ableitung nur *Clodius* erklärt, Grundriss der allgem. Religionslehre (Leipz. 1808) S. 11. unter Berufung auf *locus religiosus*, Ort der Manen, wo ein Mensch begraben liege, den Niemand zu betreten wage (also = reliquiosus), und *Virgil*. Aen. II, 715: (sylva) „religione patrum multos servata per annos."

Der durch diese Etymologie gewonnene Sinn entspricht wohl der frühesten, auch, wie nachgewiesen worden ist, der Römischen Denk- und Sprachweise, aber eine Analogie haben wir nicht gefunden und auch Clodius ist den Nachweis derselben, des Uebergangs des qu in g, schuldig geblieben; anderartige Fälle ähnlicher Erweichung der Wurzel in den Derivaten, welche sich finden, können nicht geltend gemacht werden, ohne der etymologisirenden Willkühr ein weites Thor zu öffnen.

b) Von relegere leitete das W. ab *Cicero* de N. D. II, 28: „Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri *superstitionem* a *religione* separarunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, *superstitiosi* sunt appellati, quod nomen postea latius patuit. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam *relegerent, religiosi* dicti sunt ex *relegendo*, ut elegantes ex eligendo itemque ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso. Ita factum est [in superstitioso et religioso] alterum vitii nomen, alterum laudis."

Nach dieser Ableitung wäre die Urbedeutung des Wortes Religio Achtsamkeit, achtsame Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit in Bezug auf Gottesverehrung, fromme Dienstbeflissenheit, also wohl entsprechend den obigen Bestimmungen des Religionsbegriffes bei Cicero und Varro; schon in der ersten Ausgabe ist von uns das Griechische ὄπις verglichen worden: respectus, reverentia, ratio, quae numinis habetur. — Unter den älteren Kirchenlehrern deutet auf diese Ableitung Ciceros, obwohl ohne ausdrückliche Bezugnahme auf ihn, hin *Arnobius* adv. Gent. IV, 30: „Non enim *qui*

sollicite relegit et immaculatas hostias caedit, qui acervos thuris dat concremandos igni, numina censendus est colere aut officia solus religionis implere. Cultus verus in pectore est atque opinatio de diis digna" rel. [4])

Diese Ableitung, für welche von den oben (Anm. 1.) genannten Gelehrten namentlich Paulus und Nitzsch sich erklärt haben, ist auch grammatisch zulässig; wir kennen mehrere Worte gleichen Ursprungs. Nitzsch wies hin auf *legio* und *regio*, welche von Verben der dritten Conjugation abstammen; diesen Analogien habe ich im ersten Theil meiner oben angeführten Dissertation p. 11. noch zugefügt *capio*, *deliquio*, *excidio* und *occidio*.

Wenn wir also auch die philologische Möglichkeit der Ableitung des Wortes von relegere, so wie die Angemessenheit der Grundbedeutung nach derselben an sich anerkennen, so ist es doch den Freunden derselben bis jetzt nicht gelungen, aus jener Wurzel natürlicher Weise, ohne Zwang und Künstelei, die Mannichfaltigkeit der Bedeutungen herzuleiten, welche das Wort nach dem Römischen Sprachgebrauche hat, namentlich die vorherrschende Bedeutung Verpflichtung, Verbindlichkeit mit ihren Verzweigungen. Sind philologische Möglichkeit, Natürlichkeit und Angemessenheit zu der herrschenden Denk- und Sprachweise die Grundgesetze aller wahren Etymologie, so ist

c) die Ableitung von ***religare*** die wahrscheinlichste. Während die Mehrzahl der älteren Römischen Schriftsteller sie unverkennbar voraussetzt, hat sich zuerst *Lactantius* unter Berufung auf die Römische Sprachweise entschieden für sie im Gegensatz zu Cicero erklärt ***Institutt. div.*** IV, 28: „Hac — conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis ***obstricti Deo*** et ***religati*** sumus, unde *religio* nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a ***relegendo,*** qui in libro de N. D. II. ita dixit: „Non enim philosophi solum -- (s. oben bis) alterum laudis." Haec interpretatio quam inepta sit, ex re ipsa licet noscere. Nam si in iisdem diis colendis et ***superstitio*** et ***religio*** versatur, exigua vel potius nulla distantia est. Quid enim mihi afferet causae, cur precari pro salute filiorum semel religiosi, et idem decies facere superstitiosi esse hominis arbitretur? Si enim semel facere optimum est, quanto

---

4) ***Augustinus,*** der das Wort von religare abzuleiten pflegt, schliesst sich ***de Civit. Dei*** X, 4. an Ciceros Origination an, deutet sie aber christlich aus, indem er religio, von ***religere*** (= reeligere, rursus eligere) ableitend, als das Streben nach erneuerter Gemeinschaft oder Wiedervereinigung mit Gott bestimmt: „Ipse (Deus) fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis finis. Hunc ***eligentes*** — amiseramus enim ***negligentes*** — hunc ergo ***religentes,*** unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus" rel.

magis saepius? — — Si superstites filios subinde optare vitiosum est, superstitiosus igitur et ille, qui etiam raro id optaverit. Aut cur vitii nomen sit ex eo tractum, quo nihil honestius, nihil justius optari potest? Nam quod ait, *religiosos* a *relegendo* appellatos, *qui retractent ea diligenter, quae ad cultum deorum pertineant,* cur ergo illi, qui hoc saepe in die faciant, religiosorum nomen amittant, cum multo utique diligentius ex assiduitate ipsa relegant ea, quibus dii coluntur? Quid ergo est? Nimirum *religio veri cultus* est, *superstitio falsi.* Et omnino *quid* colas interest, non *quemadmodum* colas, aut quid precere. Sed quia deorum cultores religiosos se putant, cum sint superstitiosi, nec religionem possunt a superstitione discernere, nec significantiam nominum exprimere. Diximus, nomen *religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit,* quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est. Eo melius ergo id nomen *Lucretius* interpretatus est, qui ait, *religionum se nodos solvere* [de R. N. I, 930. und IV, 7. s. oben]. *Superstitiosi* autem vocantur, non qui filios suos superstites optant (omnes enim optamus), sed aut ii, qui superstitem memoriam defunctorum colunt, aut qui parentibus suis superstites colebant imagines eorum domi tanquam deos penates. Nam *qui novos sibi ritus assumebant, ut deorum vice mortuos honorarent,* quos ex hominibus in coelum receptos putabant, hos *superstitiosos* vocabant, *eos* vero, *qui publicos et antiquos deos colerent, religiosos* nominabant. Unde *Virgilius* [Aen. VIII, 187.]:

Una superstitio veterumque ignara deorum.

Sed quum veteres quoque deos inveniamus eodem modo consecratos esse post obitum, *superstitiosi* ergo, *qui multos ac falsos deos colunt,* nos autem *religiosi, qui uni et vero Deo supplicamus.*" Man hat in dieser Argumentation bei der vorliegenden Frage von dem christlichen Gehalte abzusehen und nur die Grundgedanken der etymologischen Erklärung und Begriffsbestimmung zu beachten.

Wird das W. Religio von *religare* abgeleitet, so ist die sinnliche Urbedeutung: Verbindung (= *religatio,* religamen, alligatio, colligatio, deligatio, *devinctio*): Verknüpfung, Befestigung z. B. der Reben, Früchte, Schiffe u. a. beweglichen Gegenstände am Stamm, Pfahl u. dgl., damit sie an- oder zurückgehalten, von Wind und Sturm nicht leiden oder fortgerissen werden; auch die Verbindung abgeschnittener, loser Zweige in Bündel — das Bild der Gemeinschaft — wird durch religare bezeichnet (vgl. *Cicero* de senect. c. 15., *Columella* de R. R. XII, 44., *Caesar, Livius* u. a., wie jedes Wörterbuch nachweisen wird; m. Dissert. P. I. p. 9 sqq. und *Redslob* l. c. S. 5 fg. 17 ff.).

Dieser Urbedeutung entsprechend ist Religio, auf geistig-sittliche Verhältnisse übergetragen, die Verbindung, in welcher

Menschen oder Gegenstände oder Handlungen mit der Gottheit stehen, sey es natürlicher Weise (laut der Sprache des Selbstbewustseyns) oder durch Gesetz, Sitte und besondere Weihe: *ratio, qua vel hominum animi vel omnino res humanae et terrenae cum numine continentur* (m. Diss. p. 28. vgl. p. 19 sq. = *vinculum, obligatio*). Als eine solche Verbindung (als Band) bezeichnet nicht blos der epikureische *Lucretius* die Religion und sucht auf physikologischem Wege die Fesseln derselben durch Zerstörung des Wahns von dem Einfluss höherer Mächte zu lösen („religionum nodos solvere" s. oben), sondern auch *Livius* berichtet (I, 19.) von Numa, dass seine Religionseinrichtungen die Zügelung der Geister bezweckt hätten („ne luxuriarentur otio animi"), und *Tacitus*, Annal. III, 26. sagt ausdrücklich, „Numam *religionibus* et divino jure *populum devinxisse*". Dieser Urbegriff der *devinctio*, sey sie verpflichtender Antrieb (obligatio) oder warnende Verhinderung, Zurückhaltung (prohibitio, impedimentum), finden wir durchherrschend im ganzen classischen Alterthum; vgl. *Livius* II, 32. V, 23. 25. VI, 1. IX, 8. X, 38—41. u. a. Auch *Cicero*, obwohl er in der oben mitgetheilten bekannten Stelle das Wort von relegere ableitet, hat sich doch dem Einfluss dieser herrschenden Denk- und Sprachweise nicht entziehen können, vgl. de leg. II, 7. in Verr. Act. II. lib. IV. c. 45. u. 51. Attic. XII, 43. u. a. — Was wir an anderen Verbalen wahrnehmen, dass sie bald active bald passive oder neutrale Bedeutung haben, wie animatio auch = animal (bei Cicero), machinatio auch = machina (bei Caesar), munitio auch = munimentum, amputatio auch = lignum amputatum u. a., wie auch in unserer Sprache Verbindung, Verpflichtung, Schöpfung, Weihe und unzählige andere; das zeigt uns auch der Gebrauch des W. religio. Bald ist es (wie Verpflichtung) eine verbindende oder verpflichtende Handlung, wie Eidschwur, Gelübde, Vertrag u. a., bald sind es Gesetze oder die Sitte der Väter (Observanz, mos majorum, observatio), welche zur Anerkennung und Verehrung der Gottheit verpflichten, oder auch der Inbegriff aller dieser durch Gesetz oder Herkommen sanctionirten Bestimmungen, oder ausserordentliche, mahnende und warnende, Erscheinungen (prodigia, ostenta, signa, monstra u. dgl.), bald das dadurch bedingte Verhältniss oder Bewustseyn (Verbindlichkeit, Verbundenheit, Pflichtgefühl u. a.), die Heiligkeit gewisser Orte, Gebäude, Zeiten, Personen u. a. Gegenstände, oder heilige Gebräuche, welche durch *religio* und *religiones* bezeichnet werden. — Und dieser Mannichfaltigkeit der Abwandlung der Urbedeutung (diverticula significationis nennt sie *Gellius*, Noctt. Att. IV, 9.) entspricht auch der Gebrauch des Adjectivs; was durch die religio in Verbindung mit der Gottheit steht oder als stehend gedacht wird, ist *religiosum*: Personen, Gebäude, Haine, Gräber, Tage u. a. — Nachweise gibt m. Dissert. P. I. p. 17 sqq. 27 sqq. 32 sqq. vgl. *Redslob* a. Schr. S. 21 ff.

Es ist demnach die Angemessenheit der fraglichen Ableitung zu der herrschenden Denk- und Sprachweise der Römer genugsam erwiesen; auch durch Natürlichkeit empfiehlt sie sich, wie keine andere. Dass aber die Urbedeutung des Wortes nach dieser Ableitung dem Urbegriff aller Religion entspreche, bedarf nach den obigen, namentlich durch Schleiermacher veranlassten, Untersuchungen keines weitern Beweises; es wird durch das Wort eben das wesentliche Verhältniss des endlichen Menschen zu Gott bezeichnet.

Es fragt sich nur noch nach der etymologischen Möglichkeit der Ableitung. Von den ältern Philologen und Theologen, welche im Allgemeinen sich auch für sie erklärt haben, ist sie nicht in Zweifel gezogen worden, wohl aber von mehreren Theologen unserer Zeit, namentlich von Dr. Paulus a. Schr. S. 50 ff. und Dr. Nitzsch a. Schr. S. 532. Der erstere behauptete (S. 55.), die Erklärung Cicero's sey von Lactantius sprachwidrig angefochten worden; aus *religare* hätte nur *religatio* entstehen können, nie religio [5]), und der andere berief sich zudem auf den Mangel aller sicheren Analogie: „denn", sagte er a. St. S. 536 fg. mit Bezugnahme auf die „auch" von uns schon in der ersten Ausg. dieses Lehrbuchs angeführte Bemerkung des *Desid. Heraldus* zu *Arnob.* adv. Gentt. IV, 31: *ut a postulo fit postulio, sic a religo religio,* „wird *postulio* mit *Salmasius, Scaliger* u. a. für *postulatio* genommen, so gibt es allerdings eine sonst fehlende Analogie für den Uebergang von *religatio* in *religio* oder für die etymologische Einheit beider Worte. — Ich meines Theils muss zweifeln, dass *postulio* bisher richtig erklärt sey?" Er erklärt dann postulio in der von *Herald* angeführten Stelle bei *Varro* de L. L. IV. p. 41. (Bipont.) „für ein Masculinum, wie stellio, pugio, papilio, für die Bezeichnung des menschlichen, persönlichen *piaculum,* das die unterirdische Gottheit fordert. Thue ich diess mit Recht", fügt er hinzu, „dann scheint die Analogie, die *Herald* beabsichtigt, nicht mehr statt zu finden." — Wir glauben nun zwar mit den früheren Erklärern Varro's in uns. Dissert. p. 11 sqq. erwiesen zu haben, dass diess nicht mit Recht geschehen, dass vielmehr die natürlichste, im

---

5) In gleicher Weise hat sich noch Herr Dr. *Wilh. Böhmer* erklärt, die chr. Dogmatik (1. Bd. Breslau 1840. 8.) S. 5, welcher *religere* als radix anerkennt und je nach der Verschiedenheit der Beziehung der religio auf das religiöse Individuum selbst oder auf das höchste Wesen, als Urbedeutung angibt theils „die Thätigkeit des Individuums, bei welcher dasselbe (mit dem Ungöttlichen, Sündlichen in seinem Innern verflochten) aus demjenigen, was Negation des höchsten Wesens ist, sich gleichsam wieder sammelt" (verwandt der paulin. *οἰκοδομή* 1 Cor. 14, 3.), theils die Wiedererwählung Gottes, als des fons nostrae beatitudinis, als omnis appetionis finis (*Augustinus* de civ. D. X, 4.). Wir vermissen hier, wie in Bezug auf die letzte Deutung schon oben bemerkt worden ist, die Berücksichtigung der Römischen Denk- und Sprachweise.

Wesentlichen auch von dem jüngsten Herausgeber *Ottfr. Müller* anerkannte, Erklärung der Worte: *Deum Manium postulionem* (al. postilionem) *postulare id, civem fortissimum eo demitti* sey: „die (durch die Oeffnung des Erdschlundes kundgegebene) Anforderung der unterirdischen Götter verlange diess (der Sinn des Prodigium nach dem responsum der haruspices sey der), dass der tapferste Bürger hinabgesendet werde." Doch haben wir ausser *postulio* = *postulatio* (*Cic.* de haruspic. responsis c. 10., wo sich auch die Variante postulio findet, und *Arnob.* IV, 31. vgl. auch fulmina postularia und postulatoria — die Stellen in m. dissert. p. 15 sq.) jener Instanz noch mehrere ganz entschiedene Analogien entgegengestellt: *opinio* = *opinatio* von opinari, *optio* = *optatio* von optare, *adoptio* = *adoptatio* von adoptare, denen auch *rebellio* = *rebellatio* von rebellare, *internecio* = *internectio* von internecare und *suspicio* (suspiciosus, suspiciose) von suspicari wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit zugefügt werden können, wie es auch von Ammon, Lindemann, Redslob u. a. geschehen ist; nur in Bezug auf das letzte Wort bin ich zweifelhaft und wie früher so noch jetzt geneigt, es von *suspicere* abzuleiten und als Urbedeutung Aufschauen anzunehmen, als abgeleitete zunächst Ahnung (suspicio deorum Cic. de N. D. I, 23.), Voraussetzung, Muthmassung u. s. f. Doch ist allerdings auch die erste Bedeutung des W. (suspicare) *suspicari* aufschauen, ahnen, muthmassen —, die herrschende aber: argwöhnen, Verdacht haben eine abgeleitete, und für die unmittelbare Abstammung des W. suspicio von diesem W. spricht nicht allein die gemeinsame vorherrschende Bedeutung, sondern auch die analoge Abstammung des verwandten *auspicium* von *auspicari.* — Die Vertheidiger der ciceronischen Ableitung haben sich auch auf Worte mit der Endung ium berufen, wie *accendium, alloquium, anteludium, beneficium, consilium* u. a. Doch stellen wir diesen Analogien nicht weniger Beispiele entschiedener Abstammung von Verben der ersten Conjugation entgegen, wie *desiderium, gubernium, imperium, latrocinium, lenocinium, opprobrium, patrocinium, ratiocinium, repurgium, respirium, suspirium, vituperium* u. a. (m. diss. p. 9.).

Von diesem unserm Versuche, die Ableitung des W. religio von religare philologisch zu begründen, hat Dr. Paulns in der freundlich eingehenden Recension in den heidelb. Jahrbb. d. Literatur Nr. 14. u. 15. (1835.) Veranlassung genommen, „die Differenz, wo möglich, zu einer Entscheidung und sogar zu einer Vereinigung zu bringen", und eben so Dr. Nitzsch, welcher in s. System der chr. Lehre §. 6. Anm. * (6. Ausg. S. 7) sagt: „Das Wort Religion könnte zwar, sofern man nur die Originationen der Lateiner in Betracht nehmen wollte, eben so wohl von *religare* als von *religere* abgeleitet werden, denn erstlich liegt vielen Verben

der ersten, zweiten und vierten Conjugation die dritte zum Grunde, so dass diese eigentlich die erste heissen dürfte, oder jene wechseln mit dieser, so dass dem *optare* ein *optere* vorspielt, wovon *optio,* dem (ob-)*jurgare* ein *jurgere* (jure agere), wovon *jurgium*, dem *postulare* ein *postulere*, wovon *postulio*, dem *bellare* ein *bellere,* wovon *rebellio* u. s. w.; und zum Andern lässt sich sogar an gewissen Erscheinungen erkennen, dass *ligere,* binden, noch ursprünglicher ist, als *ligare*, und in dieser Beziehung gebe ich dem Lic. Müller (Theol. Stud. 1835. S. 126.) und dem Dr. Hahn (de rel. et superstit. nat. et ratione Vratisl. 1834.) gegen meine Abh. über den Religionsbegriff der Alten Recht. Dass aber das Wort dennoch nur von *relegere, religere,* nachlesen, beobachten etc. Ableitung hat, geht, abgesehen von den übrigen Thatsachen des Sprachgebrauchs, welche Müller vorführt, aus der alten Gnome *religentem esse oportet, religiosum nefas* für den Philologen unwidersprechlich hervor, und findet dabei die Einrede von Müller und Hahn, dass den Ableitungen der Alten anerkanntermaassen nicht zu trauen sey, gar keine Statt. Denn etwas andres ist es mit beabsichtigten, gewagten, gekünstelten, individuellen, und offenbar unmöglichen, etwas andres mit unwillkührlichen, aus der Gemeinschaft der Vorstellung und Sprache sprichwörtlich und vor der eigentlichen Zeit etymologischer Künstelei (entstandenen?), übrigens an sich möglichen und auch sonst wahrscheinlichen Originationen. Die Vorstellung also, die dem Worte *religio* zum Grunde liegt, ist nicht Verbindlichkeit oder Band, sondern *respectus*, *observantia,* Achtung, Wahrnehmen."

Gegen diese neue Einrede unsers gelehrten Gegners bemerken wir: 1) Wenn es statthaft wäre, Wurzeln vorauszusetzen, die im ganzen Römischen Sprachschatze nirgends sich finden, wie *optere, postulere*, *bellere* u. a., so würde in diesem Gebiete der Philologie der Willkühr Thür und Thor geöffnet; wer solche Wurzeln zur Rechtfertigung einer Ableitung postulirt, wird nicht berechtigt seyn Einspruch zu thun, wenn jemand Wurzeln fingiren wollte, wie *adoptere*, wovon adoptio, *opinere* od. *opini*, wovon opinio, *desiderere*, wovon desiderium, *gubernere,* wovon gubernium, *imperere,* wovon imperium u. s. w. 2) Auf jene von *Nigidius Figulus* nach dem Bericht des *Gellius* (Noctt. Att. IV, 9.) aus unbekannter Quelle erhaltene Gnome haben andere Sprachforscher nicht ein so entscheidendes Gewicht legen zu dürfen geglaubt, wie Dr. Nitzsch, und wohl mit gutem Grunde, da sie in directem Widerspruch steht mit der Römischen Denk- und Sprachweise, auch der Cicero's, dessen Ableitung sie nach Dr. N. begründen soll, der aber *relegens* dem *religiosus* nicht entgegensetzt, sondern gleichstellt und in diesem W. ein Nomen *laudis,* nicht vitii findet. Der Urheber der apokryphischen Gnome, dessen eigene Erklärung wir freilich nicht kennen,

scheint auf dem Standpunkte eines Lucretius gestanden und wohl eine Beachtung der erkennbaren Naturverhältnisse (ein relegere oder religere in diesem Sinne) gerathen, aber alle Gedanken an eine Verbindung der Menschen mit höheren Mächten verwerflich gefunden und darin nur verderblichen Aberglauben gesehen zu haben (s. oben die Mittheilungen von Lucretius). Die Gnome, weit entfernt, für Cicero's Ableitung zu zeugen, weist vielmehr auf die Ableitung von *religare* hin, wie denn auch Gellius selbst, dem wir die Kenntniss derselben verdanken, den unbekannten Gnomologen so verstanden hat: „quocirca, sagt er zur Erklärung, *religiosus* is appellabatur (nach dem Gebrauche des Wortes in jenem Spruche), *qui nimia* et superstitiosa *religione sese alligaverat;* eaque res vitio assignabatur.“ Da er aber diesen Gebrauch des Wortes religiosus (= superstitiosus) mit dem herrschenden nicht zu vereinigen wusste, setzt er hinzu: „Sed praeter ista, quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis, *religiosus* pro casto atque observanti *cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus.*“. — Und so hat auch der scharfsichtige Dr. Paulus a. Schr. S. 50. Anm. hier ein Zeugniss für die Ableitung von *religare* gefunden (vgl. m. Diss. §. 6. not. 18.), eben so auch *Wegscheider*, Institutt. §. 1. not. a., der eben so wenig, wie auf die Erklärung des Massurius Sabinus, auf diesen Spruch etwas geben will: „Mittamus *Massurium Sab.* - - - et *Nigidii* versiculum: *Religentem* esse oportet, *religiosum* nefas h. e. nimia religione *adligatum.*“

Unter den älteren Kirchenlehrern haben sich für diese Ableitung ausdrücklich erklärt *Hieronymus* in Amos. c. 9.; *Augustinus* in mehreren Stellen z. B. Retractatt. I, 13: „ad unum Deum tendentes et ei uni *religantes* animas nostras, unde *religio* dicta creditur,“ vgl. de vera relig. c. 41. u. 55: „religat nos religio omnipotenti Deo, unde religio dicta creditur;“ *Isidorus* Hispal. Etymologiarum l. VIII, 2: „*Religio* appellata, quod per eam uni Deo *religamus* animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi.“ — Dass aber die Erklärung dieser Kirchenlehrer, in so weit sie eine etymologische ist, nicht etwa aus dem Einfluss christl. Gesinnung abzuleiten sey, dafür zeugt nicht blos die Denk- und Redeweise des Römischen Alterthums, wie nachgewiesen worden, sondern auch ein Zeitgenosse des Hieronymus und Augustinus, der Grammatiker *Servius*, der ganz im classischen Alterthum lebte nnd unstreitig das Römische National-Bewustseyn ausspricht, wenn er zu Virgil. Aen. VIII, 349 sq. die Erklärung gibt: „*Religio* i. e. metus ab eo, quod mentem *religat.*“ — Diese Etymologie, welche im ganzen Mittelalter herrschend blieb, wurde auch von der Mehrzahl der Theologen seit der Reformation den übrigen Ableitungen vorgezogen; vgl. u. A. *J. Franc. Buddeus, Institutt. theol. dogm.* (Lips. 1723. 4.) p. 7., wo er die anderen Originationen ausdrücklich zurückweist unter allgemeiner Berufung

auf den Vorgang der Gelehrten, und *Dav. Hollaz, Examen theolog.* (ed. *Rom. Teller*. Edit. alt. Lips. 1763. 4.) p. 32 sq., welcher bemerkt, dass die meisten Theologen dieser Ableitung folgen, aber auch schon des Einwurfs gedenkt: „a *religando* descendit *religatio*, non religio, sicut ab *obligando* deducitur *obligatio*“, und eines Vermittelungsversuchs von *Bechmann*, der de originib. lat. ling. p. 609. an die alte Form *ligere* (= ligare) erinnert hat, wovon *lictor*. — Unter den Theologen der neuern Zeit entschieden sich für die Ableitung von *religare* namentlich *Ammon*, Ausführl. Unterr. in d. chr. Glaubenslehre Bd. I. (1807.) S. 11. und in seiner *Summa* §. 1. not. c. (ed. 4. 1830.), wo er jedoch *religare* (wovon religio stamme) und *religere* von einem gemeinsamen Stamme ableitet, wie *suspicere*, *suspicare* und *suspicari*, wovon suspicio; *Bretschneider*, Handb. der Dogmatik (2. Ausg. 1822.) 1. Bd. §. 1., der jedoch später der ciceronischen Ableitung sich zuwendete; *Baumgarten-Crusius*, Einleitung in das Studium der Dogmatik (1819.) S. 3., welcher auf die analoge Abstammung des W. *postulio* von *postulo* hinwies, Bischof Dr. Münster, Betrachtungen üb. die chr. Glaubenslehren (aus dem Dänischen) übers. v. Theod. Schorn (Hamb. 1835. 8.) 1. Bd. S. 6 f. u. a. — Von den zahlreichen Vertretern dieser Origination unter den Philologen, an deren Spitze Servius (s. oben) steht, ist unter den älteren vornämlich zu nennen *Desid. Heraldus, animadvv. ad Arnob.* IV, 31. und unter den jüngeren der Herausgeber des Corpus grammaticorum Latinorum Rector Dr. *Fr. Lindemann*, in s. Notis ad *Pauli Diaconi* Excerpta ex libris Pomp. Festi de signif. verborum (Lips. 1831 sq.) p. 548. — Von den Philosophen nenne ich nur *W. Traug. Krug*, Eusebiologie (1819.) §. 1. Anm. 1. S. 5., wo er als Urbedeutung des W., unter Bezugnahme auf Liv. II, 32. („nullam scelere religionem exsolvi“) Verbindlichkeit (obligatio, religatio) anerkennt, und hinzufügt, dass „die engere Bedeutung einer aus dem Verhältn. des Menschen zu Gott hervorgehenden Verbindlichkeit, die sich in der Verehrung Gottes ausspreche, die herrschende und bleibende geworden sey.“ *Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Vollständ. Ausg. Bd. 9. 1837.) S. 298. findet in dem Worte eine charakteristische Bezeichnung der Römischen Religion: „Die Römer sind (im Gegensatz zu der Freiheit und Heiterkeit des griechischen Geistes) bei einer stummen und stumpfen Innerlichkeit geblieben, und damit war das Aeusserliche ein Object, ein Anderes, ein Unversöhntes. Der so bei der Innerlichkeit stehen gebliebene römische Geist kam in das Verhältniss der Gebundenheit und Abhängigkeit, wohin schon der Ursprung des Wortes *religio* (lig-are) deutet.“ Vgl. auch *Marheineke*, System der chr. Dogmatik (Berlin 1847.) S. 78., wo unverkennbar eine dem Urbegriff entsprechende Erklärung des

Wortes gegeben werden soll: „in der Religion ist das Göttliche und Menschliche nicht ausser einander; in ihr zieht und hält Gott den Menschen an sich uud der Mensch erhebt sich zu Gott, indem er durch Gott zu ihm erhoben wird.“

Der Gebrauch des W. *Superstitio* entspricht den verschiedenen Stadien der Entwickelung des religiösen Lebens der Römer. Es bezeichnet nach seiner Urbedeutung das Princip der Religion überhaupt, als Urform derselben; dann das Princip der falschen Religion und ihrer mannichfaltigen Gestaltungen im Gegensatz zu der vaterländischen, als der wahren; und als denen, welche über den allgemeinen Standpunkt der Volksbildung hinausgeschritten waren, zuletzt die ganze Volksreligion als falsche Religion erschien, so wurde dieselbe als solche (= superstitio) eben so von den Verächtern aller Religion, wie von den Bekennern einer neuen, als der wahren, verworfen.

Superstitio (von supersistere) ist ursprünglich Ueberstellung, metaphorisch das Setzen eines Höhern über sich und die Natur, = Voraussetzung oder Anerkennung einer höheren Natur, welche auf die weltlichen, insbesondere die menschlichen Angelegenheiten einwirkt (*suspicio* deorum, superioris cujusdam naturae, ὑπόνοια, ὑπόληψις, vgl. §. 1. Anm. 3.). Da diess eben die Urform aller Religion ist, so war auch *superstitio* ursprünglich = *religio* und *superstitiosus* = *religiosus;* auch scheint durch die Endung *osus*, ihrer Urbedeutung entsprechend, ein grösseres Maass höhern Lebens, insbesondere eines höhern, aus der Gemeinschaft mit den Göttern herzuleitenden, Wissens bezeichnet worden zu seyn, denn superstitiosus ist bei *Plautus* = divinus, vates, qui novit, quid res coelitus objectae portendant: Curcul. III, 27., Amphitruo I, 1, 167., Rudens Act. IV. sc. 4, 107. (vgl. m. Dissert. de relig. et superst. P. II. p. 5 sqq., wo in einer umfassenden Geschichte des Worts die Abwandlung der Urbedeutung in mannichfaltigen Modificationen nachgewiesen worden ist). Aus dieser ursprünglichen Verwandtschaft der superstitio und religio ist es erklärlich, dass fast alle Bedeutungen der letzteren, auf welche oben hingewiesen worden ist, auch auf die superstitio übergegangen sind; sie ist bei *Virgil.* Aen. XII, 817. = jusjurandum, als das Höhere auch für die Götter, dessen verpflichtende Kraft sie anerkennen; sie ist timor, sollicitudo und cura deorum (im guten Sinne) bei *Livius* XXXIX, 16. *Cicero* in Verr. Act. II. lib. IV. c. 51. *Justinus* XLI, 3. Und obwohl zu der Zeit dieser Schriftsteller der herrschende Gebrauch die superstitio schon von der religio geschieden hatte, so übte doch der ursprüngliche, nicht ganz überwundene, eine solche Macht noch aus, dass sie durch Beiwörter, wie *vana*, *prava*, *immodica*, *anilis*, *nova* u. a., die superstitio als etwas Verwerfliches von der religio unterscheiden zu müssen glaubten; vgl. *Virgil.* Aen. VIII, 187. *Cicero* pro domo c. 40.

de divin. I, 4. *Tacitus* Annal. XI, 15. XII, 59. XV, 44. *Quintil.* IV, 4. *Plin. sec.* Epist. X, 97. u. a. — Die *superstitiones* (wie die religiones) sind = sacra, ritus, caerimoniae bei *Livius* I, 31., und wie die religio von der Heiligkeit der Tempel, als den Göttern geweiheter Gebäude, gebraucht wird, so auch *superstitio* templi bei *Justinus* histor. XXXIX, 3. vgl. c. 1. Ja auch von grosser Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit überhaupt wird superstitio, wie religio, gebraucht von *Seneca* Ep. 95. *Quintil.* Institutt. I, 1. *Gellius* Noctt. Att. I, 25.

Nach der Urbedeutung ist also die superstitio, als Projection und Objectivirung der im natürlichen Gottesbewustseyn gegebenen Ideen, die ursprüngliche, nie versiechende Quelle aller Religion und mit dieser identisch. Ihre Productionen nahm die Sage auf, kleidete sie ein dem Charakter des Volks und seiner Bildungsstufe wie seinen Bedürfnissen gemäss und trug sie herum in den mannichfaltigsten Formen, und dieser Process setzte sich fort, bis das religiöse Bewustseyn seinen Inhalt aus sich herausgesetzt und durch Vorstellung göttlicher Wesen verschiedener Ordnungen bis herab zu den schützenden Genien sich gleichsam erschöpft hatte.

Nicht alle religiösen Ueberlieferungen der Sage aus der Urzeit wurden von den Begründern des Staats- und Religionswesens angeeignet und sanctionirt; nur die nach dem Urtheile der Väter und eigener Erfahrung bewährten Götter wurden anerkannt und der Dienst derselben (der cultus, die sacra, ritus, caerimoniae) gemäss der Sitte der Väter (mos majorum, patrius, civitatis) geordnet. Diese gesetzlichen Bestimmungen und Anordnungen — diese *adoptiones* (s. oben §. 1. Anm. 3.) bildeten den Inhalt der öffentlichen Religion, über deren Uebung und Reinheit zu wachen und in zweifelhaften Fällen zu entscheiden Recht und Pflicht des Pontifex war (s. m. Diss. de rel. et superst. P. I. p. 35 sqq.). Nachdem nun das Religionswesen gesetzlich geordnet worden war (vgl. Liv. I, 19. 20.), änderte sich folgerecht der Begriff der Superstitio; seine Grenze war nicht mehr das subjective Maass des religiösen Bedürfnisses und der Productionskraft, sondern lex civitatis et mos majorum, wodurch der Umfang der vaterländischen Religion (religio licita) bestimmt war. *Superstitio* (Ueberstellung) wurde nun nomen *vitii*, wie Cicero sagt (de N. D. II, 28.), bezeichnete ein *Nimium*, ein Uebermaass der Religiosität, jeden ungerechtfertigten Zusatz, sowohl die willkührliche, nicht sanctionirte Verehrung fremder, unbekannter Gottheiten, als eine fremde oder absonderliche Weise der Verehrung (dii et ritus publice non adsciti vel approbati).

Diese Darstellung ist das Resultat der Beobachtung des herrschenden Sprachgebrauchs in der Römischen Literatur (s. m. Dissert. P. II. p. 7 sqq.). Die Superstitio wird im Gegensatz zu der Volks-

religion überhaupt als Verkehrtheit bezeichnet (falsa quaevis et perversa religionis forma et ratio, — nimium perversumque religionis studium), unvereinbar mit den ehrwürdigen Einrichtungen, Sitten und heiligen Gebräuchen der frommen Vorfahren, als thörichter und verderblicher Wahn z. B. von *Cicero* de divinat. II, 72. Senec. ep. 123. Sie äussert sich 1) als ängstliche oder schwärmerische Geneigtheit, bei gewissen, selbst ganz gewöhnlichen, Erscheinungen und Ereignissen übernatürliche Ursachen, Einflüsse und Manifestationen vorauszusetzen (wie schon *Theophrast*, characteres ethici c. 16. die *δεισιδαιμονία* beschreibt), und sie wird gewöhnlich als grundlose Furcht vor den Göttern *(timor inanis Deorum)* und übertriebene, abergläubische Religionsübung bezeichnet (*Cic.* de N. D. I, 24. de divinat. I, 4. 55. de finib. I, 18 sq. de legg. I, 11. *Livius* VI, 5. XXVI, 19. *Curt.* IV, 10. = *vana religio* u. v. a. St. — *Cic.* de N. D. II, 28. Orat. pro domo c. 40. *Gell.* IV, 9. *Ammian. Marc.* XXV, 6.), 2) als verwerfliche und strafbare Hinneigung zu fremden Religionen, und wird bezeichnet als willkührliche Adoption ausländischer Culte, sey es Verehrung fremder, den Vätern unbekannter und rite nicht anerkannter Götter, oder Uebung fremder Gebräuche — die Häresis vom Standpunkte der Römer (vgl. mit *Cic.* de legg. II, 8. *Livius* IV, 30. X, 39. besonders *Seneca* ep. 108. *Tacit.* II, 85. u. a. s. m. Dissert. p. 12 sqq.).

Dass die fremden Religionen und religiösen Gebräuche, die dem frommen Römer als solche falsch und verwerflich waren, selbst auch *superstitiones* genannt wurden, entsprach eben so der Natur des Worts und seiner Urbedeutung, wie seinem Verhältniss zur religio und zu den religiones.

Die sehr verschiedenen älteren etymologischen Versuche, insofern sie solche sind, führen meist auf den Stamm *supersistere*, einige auf *superstare*. *Cicero* in der bekannten, oben mitgetheilten, Stelle de N. D. II, 28. findet durch das Wort bezeichnet ein abergläubisches Uebermaass der Religionsübung: „nam *qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosi* sunt appellati." Wenn wir voraussetzen, dass er in diesen Worten eine wirkliche Etymologie geben wollte, so nahm er an, dass die Superstitiosi so genannt worden seyen, weil sie dem anhaltenden Gebet zu den Göttern und den Opfern die Wirkung der Lebenserhaltung zuschrieben, quia immodica ista deorum obsecratione suos sibi liberos *superstites servare* = supersistere = *superstitare* (*Ennius* ap. Non. c. 2. und *Plautus* Pers. act. 3.) volebant. — Auch *Lactantius*, der den Cicero in der oben gleichfalls mitgetheilten Stelle IV, 28. bekämpft, scheint, wenn wir seine Worte in die eines wirklichen Etymologen umsetzen, der herrschenden Römischen Denk- und Sprachweise ganz entsprechend, nichts andres haben sagen zu wollen, als dass die, welche neue Götter und

religiöse Gebräuche sich aneigneten, eben darum ***superstitiosi*** genannt würden, quod temere eos ***supersistere*** (superaddere, adsciscere) conarentur iis diis ritibusve, qui publice essent agniti et probati (s. m. Dissert. p. 18.).

Der Grammatiker ***Nonius Marcellus*** (de proprietate sermonis c. 5.) erkennt zwar mit Cicero den Unterschied der superstitio und religio an, setzt aber, nachdem er seine Erklärung in den bekannten Worten angeführt hat, hinzu: „Sed vere ***superstitiosi*** proprietatem ex hoc habent, ***quod prae cultura deorum supersedeant caetera.***" Superstitio von supersistere entweder in der Bedeutung darüber stellen (= über alles Andere stellen) oder in der Bedeutung darüber stehen, ist also auch nach dieser Erklärung, wie nach der Ciceronischen, ein Nimium, eine religiöse Geschäftigkeit (oder Ueberspannung), welche bei der vorherrschenden Richtung des Gemüths auf das Ueberirdische nicht zur Erfüllung der übrigen Berufspflichten kommen lässt.

Ael. Donatus (ad Terentii Andr. III, 2, 7.) sagt: „Quia senes multis superstites aetate delirant, inde et ***superstitiosi***, qui deos timent nimis, quod signum est delirantis." ***Superstitio*** (= Ueberständigkeit — Ueberreife — Altersschwäche) wäre demnach die Denkweise schwachsinniger Personen (senilis oder anilis deliratio) insbesondere über religiöse Gegenstände, = „timor superfluus et delirus", wie ***Servius*** zu Virgil. Aen. VIII, 187. sagt [6]).

Servius schwankt jedoch zwischen der Erklärung des ***Donatus*** und des ***Lucretius*** [7]), neigt sich aber unverkennbar der des Letztern zu, nach welcher ***superstitio*** ursprünglich = ***religio*** war, und zeugt so für die von uns versuchte Ableitung, nur dass er mit Lucretius als Wurzel nicht supersistere (überstellen), sondern ***superstare***,

6) ***Redslob*** schliesst sich in der oben angeführten interessanten Abhandlung S. 1 fg. dieser etymologischen Erklärung an, modificirt sie aber, freilich nicht im Sinne der alten Römer, sondern unserer Zeit: ***Superstitio***, sagt er, „wird der (geistige) Zustand, die Denkweise, die Ansicht solcher seyn, die die vorige Generation überlebt haben, und folglich hernach in religiöser Bedeutung diej. rel. Denkweise und Ansicht, wie sie der vorigen Generation und denjenigen, welche noch zu derselben gehören, angehört hat und noch angehört, und welche die sich aufgeklärter dünkende jüngere Generation für beschränkt und veraltet hält. ***Superstitiosus*** ist also einer, der von einer solchen Denkweise voll ist." Vgl. dagegen m. Diss. P. I. p. 19. u. 35 sqq. und P. II. p. 20.

7) Zu Vergil. a. St. bemerkt ***Servius***: „***Superstitio*** est ***timor superfluus et delirus***; aut ab aniculis dicta superstitio, ***quae multis superstites per aetatem delirant et stultae sunt***, aut secundum Lucretium superstitio est ***superstantium rerum*** i. e. coelestium et divinarum, quae super nos stant, ***inanis et superfluus timor*** [s. Lucret. de R. N. I, 63 sqq.]. Seine Vorneigung zu der letzteren Erklärung verräth seine Bemerkung zu XII, 817., wo er ***superstitio*** erklärt durch: „***religio***, metus, ***eo quod superstat capiti omnis religio.***"

folglich als Urbedeutung das Darüberstehen und überirdische (insbesondere schreckende) Gegenstände (obstita bei Cic. de legg. II, 9.) angenommen hat [8]). Die sehr häufige objective Bedeutung des W. *superstitio* und *superstitiones* = religiones, sacra, sanctitas, auf welche oben bereits hingewiesen worden ist, konnte zu dieser Annahme führen, aber grammatisch, wie psychologisch wahrscheinlicher ist die Voraussetzung einer lebendigen Wurzel *(supersistere)*, aus welcher in der oben angedeuteten Weise die religiösen Erscheinungen, die durch das Wort bezeichnet werden, als Wirkungen hervorgegangen sind; auch ist der Ursprung der ganzen Familie der Bedeutungen des W. aus jener Wurzel natürlicher, als von superstare.

Von *supersistere* (überstellen: superstatuere oder superinstituere, im Sinne des später herrschend gewordenen Sprachgebrauchs) hat auch *Isidorus* Hispalensis das Wort abgeleitet (Etymologiarum l. VIII. c. 6.): „*Superstitio* dicta eo, quod sit *superflua* aut *super instituta* (vulg. *superstatuta*) *observatio*“ [9]). Ihm folgte meines Wissens zuerst *J. Ph. Pfeiffer*, Libri IV Antiquitatum Graecarum Gentilium (Regiom. et Lips. 1689. 4.) p. 169. und ausser Anderen (vgl. m. Dissert. P. II. p. 22 sq.) in neuerer Zeit Paulus a. Schr. S. 58 fg. und Nitzsch, Religionsbegriff der Alten a. St. und System der chr. Lehre §. 14. Anm. ***, welcher hier sagt: „Superstitio ist dem Worte nach das Zuviel der Religion, die zusätzliche Religion (supersistere). Denn zunächst fragte das Alterthum nach der eingeführten Religion, über welche die pontificischen Behörden Auskunft gaben. Diejenigen, die dem mos approbatus allerlei häusliche, fremde und *neue* Verehrungen und Sühnungen hinzuthaten, waren superstitiosi, im Gegensatze der religiosi, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent nec se

---

8) Ich selbst folgte ihm in meiner Dissert. P. II. p. 25. und führte als Analogie u. A. an *institiones* (stellarum) b. Cic. Tusc. I, 26.

9) Auch der Ableitungen des Donatus, Lucretius und Cicero gedenkt Isidorus l. c. und l. X, 244., ohne jedoch sie zu billigen, die des Lucretius weist er entschieden zurück, vgl. m. Dissert. P. II. p. 21 sq. — Mythographus III. *de diis gentium et illorum allegoriis* s. §. 2 sq. (befindlich in Scriptores rerum mythicarum Latini tres Romae nuper reperti. Ad fidem codicum MSS. - - ed. *Georg. Henr. Bode* Vol. I. mythographos continens. Cellis 1834. 8.) sagt, nachdem er die Ableitungen des *Servius* und *Lucretius* erwähnt hat: „Refert etiam Tullius, quod suscepit vita hominum consuetudoque communis, ut beneficiis excellentes viros in coelum fama ac voluntate tollerent. Hinc, inquit, Hercules, hinc Castor et Pollux, hinc Aesculapius deificationem meruerunt. Postea tamen apud Athenienses et Romanos cautum est, *ne quis novas introduceret religiones*. Unde et Socrates damnatus est [cf. *Quintil.* IV, 4.] et Judaei vel Chaldaei ab urbe depulsi. Hinc Virgilius eleganter in VIII: Non haec solemnia nobis vana superstitio veterumque ignara deorum imposuit“ rel. Vgl. m. Dissert. l. c. p 23 sq.

superstitionibus implicant. So *Festus*. Die unmittelbare Beziehung auf superstites bei Cicero, Servius und Lactantius ist irrig. Sondern derselbe Begriff liegt in Superstition, welchen Plutarch, freilich nach falscher Etymologie, in *θρησκεία* legt, *ἱερουργία κατάκορος καὶ περίεργος*. Die Griechen drücken dasselbe durch *ἐθελοθρησκεία* aus."

Dass diess der herrschende Religionsbegriff der Römer sey, nicht aber der Urbegriff des Worts, aus welchem jener in Folge der Entwickelung und Ausbildung des politischen und religiösen Lebens der Römer hervorgegangen, glauben wir in Vorstehendem bewiesen zu haben.

Anm. 3. Biblische Bezeichnungen.

Die Bezeichnungen der Religion im A. und N. T. heben gewöhnlich die einzelnen im Wesen derselben liegenden Momente, subjectiv oder objectiv, hervor: die Erkenntniss Gottes, als die Bedingung und Grundform alles religiösen Lebens, oder einerseits für den alten Bund das Gesetz, der Ausdruck des göttlichen Willens, als Regel desselben, andrerseits das Evangelium, die Offenbarung der heilsamen Gnade Gottes in Christo, als Quelle des neuen Lebens im neuen Bunde, endlich die der Erkenntniss entsprechende Sinnes- und Handlungsweise; nur wenige allgemeine Bezeichnungen oder Beschreibungen der Religion finden sich, welche alle wesentlichen Momente derselben zusammen fassen.

I. Specielle Bezeichnungen der Religion.

Den gegebenen Andeutungen zufolge lassen sie sich in 3 Classen scheiden. Sie bezeichnen

1) das theoretische Moment des Religionsbegriffs und zwar

a) subjectiv die Erkenntniss Gottes: דַּעַת אֱלֹהִים Hos. 4, 2. 6, 6. vgl. V. 2., auch *κ. ἐ.* blos דַּעַת 4, 6. Sprüchw. 1, 7. u. ö. = *ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ* 2 Petr. 1, 2. vgl. 2, 20. Joh. 17, 3. vgl. Hebr. 11, 6. u. o.

b) objectiv א) das Gesetz Gottes: תּוֹרַת יי, עֵדוּת יי, מִצְוַת יי, auch אֱמֶת יי (Ps. 25, 5. 26, 3. 86, 11.) und דָּת אֱלָ״ Dan. 6, 6. vgl. 7, 25. = *νόμος*, *ἀλήθεια* u. a.

ב) *τὸ εὐαγγέλιον*, *τὸ εὐαγγ. τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, *τὸ εὐαγγ. τῆς σωτηρίας* u. a.

2) das praktische Moment bald subjectiv bald objectiv:

א) עֲבוֹדַת יי und עֲבוֹדָה *κ. ἐ.* = *δουλεία*, *λατρεία*, *θρησκεία* (Jac. 1, 26 fg. Ap. G. 26, 5.), *θεοσέβεια* u. a. הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי אֱלָ״ (od. אֶת אֱלָ׳) 1 Mos. 5, 24. 6, 9. 17, 1. — דֶּרֶךְ יי Ps. 25, 4. 27, 11. 37, 34. vgl. Ps. 119, 27. = *ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου* od.

θεοῦ Ap. G. 18, 26 fg. auch von der chr. Religion 9, 2. 19, 9. 23. 22, 4. und von heidnischer Rel. 2 Pet. 2, 15. vgl. Amos 8, 14. —

ב) λογικὴ λατρεία Rom. 12, 1. προσκυνεῖν τὸν θεὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ Joh. 4, 24.

3) religiöse Gefühle: יִרְאַת יי (1 Mos. 20, 11. Ps. 111, 10. u. o.), פַּחַד אֵל (Ps. 36, 2. vgl. 1 Mos. 31, 42. 53.), φόβος θεοῦ od. κυρίου, auch יִרְאָה κ. ἐ. Hiob 15, 4. — ἐλπίς, ἀγάπη.

II. Allgemeinere Bezeichnungen und Beschreibungen: חָכְמָה, Ps. 111, 10. Hiob 28, 28. vgl. den Gegensatz Ps. 14. (u. 53.); im N. T. πίστις Ap. G. 6, 7. 13, 8. 16, 5. Gal. 1, 23. vgl. 3, 23. Röm. 3, 31. 12, 3. 6. u. a. — Umfassendere Beschreibungen der Religion (subj.) Tit. 1, 1: ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν, — (obj.) 1 Tim. 6, 3: ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία vgl. Luc. 1, 77 ff. (γνῶσις σωτηρίας ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ - -) 2 Pet. 1, 3—7. Joh. 13, 17. 1 Joh. 5, 3—5. Jac. 1, 22—27. und hinsichtlich des Wesens der vorchristlichen wahren Religion in ihrem Verhältniss zur christlichen Ap. G. 10, 35 fg.

Die heiligen Schriften stellen demnach die Religion nicht als einen einzelnen Akt, weder als ein blosses Wissen noch Handeln noch Gefühl, dar, sondern als eine Richtung des ganzen Wesens auf Gott, dessen Gemeinschaft die einzige und ewige Quelle unserer wahren Seligkeit ist, und wie diese Richtung durch die Erkenntniss Gottes und den Glauben an ihn bedingt ist und in ihr allein die wahre Weisheit erkannt wird; so wird die Verleugnung Gottes schlechthin als die Thorheit bezeichnet (Ps. 14. u. 53. vgl. Röm. 1, 21 ff.).

Ueber die verschiedene Auffassung des Wesens der alttestamentlichen Religion und ihres Verhältnisses zu der christlichen und den heidnischen Religionen vgl. Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des A. T. (herausgeg. von Dr. Heinr. Aug. Hahn, Erlangen 1848.) S. 16 ff.

§. 3.

Begriff der Religion.

Suchen wir nun unter den Bezeichnungen und Beschreibungen der Religion, welche Geschichte und Erfahrung uns in ihren mannichfaltigen Formen kennen lehren, für die Wissenschaft den Ausdruck, welcher dem eigenthümlichen Wesen derselben in allen ihren Erscheinungsformen entspricht und durch welchen sie gleicher-

weise von allen anderen Erscheinungen des Lebens unterschieden wird, so bietet denselben uns die christliche Religion, welche den Anspruch macht die allein wahre wie die wahrhaft universale zu seyn, indem sie alle Geschlechter der Menschen in das ursprüngliche, durch Sünde und Wahn gestörte, Verhältniss seliger Gemeinschaft mit Gott zurückführen, folglich den ursprünglichen, dem Wesen wie der Bestimmung des Menschen entsprechenden, Zustand wiederherstellen will (Joh. 17, 2 ff. 20 ff. vgl. mit 10, 16. 1 Tim. 2, 4 ff. 2 Pet. 3, 9. Röm. 5, 12 ff. vgl. §. 2.). Religion ist Glaube an Gott, beide Worte in ihrer allgemeinen, vollen Bedeutung genommen (§. 1.), so dass Glaube nicht blos die Annahme der Existenz Gottes ist, welche auch eine absolut irreligiöse seyn kann (Jac. 2, 19.), sondern die Ueberzeugung, dass Gottes gerechtes und gütiges Walten das Geschick des Menschen, der ihm vertrauet, bestimme (Hebr. 11, 6.), eine Ueberzeugung, welche nicht ohne Einfluss auf sein Leben seyn kann. Religion ist also ein solcher Glaube des Menschen an Gott, welcher sein Verhalten zu ihm bestimmt. Keine andere Bezeichnung der Religion oder Bestimmung des Religionsbegriffes ist so universal nnd charakteristisch zugleich. An solchen Glauben denken wir nicht blos, wenn in subjectivem Sinne gesagt wird, jemand habe Religion oder habe keine (= er glaube an keinen Gott Ps. 14.), sondern auch die Religion in objectivem Sinne wird so bezeichnet (§. 2. Anm. 3. Ende unter II.), so dass von christlichem Glauben, wie von jüdischem, muhammedanischem u. a. gesprochen wird.

Die meisten so genannten Definitionen des allgemeinen Religionsbegriffs sind entweder zu weit oder zu eng, so dass entweder die Religion als allgemeine Entwickelung und Erscheinung des Lebens bestimmt und dadurch ihr Wesen, als Beziehung des menschlichen Lebens auf Gott als ein höheres Wesen (superior natura, numen), aufgehoben oder dasselbe durch einseitige Hervorhebung eines wesentlichen Moments desselben, sey es des theoretischen oder des praktischen oder des ästhetischen, willkührlich,

im Widerspruch gegen das allgemeine religiöse Bewustseyn der Menschen, wie gegen die h. Schrift, beschränkt wird. — Die christliche Religion, insofern sie sich von allen anderen Formen des religiösen Lebens unterscheidet, ist Glaube an die Gnade Gottes, der in Jesu Christo sich offenbart und die Welt mit sich selbst versöhnt hat (2 Cor. 5, 18 ff. vgl. Röm. 3, 23 ff.; Joh. 3, 16 ff. 1 Joh. 4, 9 fg. vgl. Hebr. 1, 1 ff.). Da für diesen Glauben das Evangelium Grund und Richtmaass ist, wie für die Religion des A. B. das Gesetz, so werden christliche und jüdische Religion in objectivem Sinne auch durch diese Worte bezeichnet (Röm. 1, 16. Gal. 1, 7. 3, 19 ff.).

Anm. 1. Glaube im Verhältniss zur Religion.

Die Bezeichnung der Religion als Glaube ist adäquat in jeder Beziehung. Nicht nur ist der Glaube an eine höhere, das Geschick des Menschen bestimmende Macht die Grundform alles religiösen Lebens und Quelle aller Aeusserungen desselben (Hebr. 11, 1. 6. vgl. Jac. 2, 19 ff. und Röm. 14, 23.), sondern es wird auch durch dieses Wort eben so die erste gefühlsmässige Erkenntniss Gottes bezeichnet, wie die auf deutlich erkannten Gründen ruhende Ueberzeugung. Auch das eigenthümliche Princip sowohl der alttestamentlichen als der christlichen Religion ist der Glaube; der Glaube Abrahams bedingte seine Erwählung und die Stiftung des A. B. (1 Mos. 15, 6. vgl. V. 18. und Röm. 4, 3 ff. Gal. 3, 6 ff.), und alles Heil, welches Christus erworben, wird im Glauben empfangen, die Theilnahme an der durch ihn gestifteten Erlösung, die Aufnahme in seine Gemeinde, wie in seine persönliche Gemeinschaft im Sacrament ist durch den Glauben bedingt. — Auch den Gegensatz aller Religion bezeichnet der herrschende Sprachgebrauch als Unglauben; vgl. auch *ἀπιστία* bei Plutarch. de superstit. c. 2.

Anm. 2. Einige mehr und weniger verwandte Definitionen des allgemeinen Religionsbegriffs.

Unter den älteren Kirchenlehrern verdient besondere Beachtung *Lactantius*, Institutt. div. l. IV. *de vera sapientia*, die er in der „vera religio i. e. summa pietas“ findet c. 3. Er gibt zwar keine eigentliche Definition des Religionsbegriffs, zeigt aber die Unzertrennlichkeit seiner wesentlichen Momente: sapientiam cum religione sic cohaerere, ut divelli utrumque non possit c. 2. fin. — Ubi autem, sagt er c. 3., sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque verum esse necesse est, quia et in colendo sapere debemus i. e. *scire*, quid nobis et quomodo sit colendum, et in sapiendo

colere i. e. re et actu, quod scierimus, implere — —. Idcirco et in sapientia religio et in religione sapientia est. Ergo non potest segregari, quia sapere nihil aliud est, nisi deum verum justis ac piis cultibus honorare. Vgl. auch c. 4. eine schon oben §. 1. Anm. 3. mitgetheilte Stelle. — Verwandt ist die Bestimmung der *εὐσέβεια* bei *Eusebius*, Praepar. evang. I, 1: *ἔστι δὲ αὕτη ἡ πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον ὡς ἀληθῶς ὁμολογούμενόν τε καὶ ὄντα θεὸν ἀνάνευσις καὶ ἡ κατὰ τοῦτον ζωή*. Wenn Lactanz die (wahre) Religion in die fromme Verehrung des erkannten wahren Gottes setzt (vgl. die oben §. 2. Anm. 2. c. mitgetheilte Stelle l. l. c. 28: *religio* veri (dei) cultus est, *superstitio* falsi), so Eusebius in die Richtung des Gemüths auf Gott und in ein ihm wohlgefälliges Leben.

Eine formell oder materiell vollendetere Bestimmung des Religionsbegriffs kenne ich aus der alten, wie aus der mittelalterlichen Kirche eben so wenig wie aus dem classischen Alterthum; vgl. die Erklärungen von Cicero, Varro u. a. oben §. 2. Anm. 2. Auch in den ersten Jahrhunderten der erneuerten Kirche suchen wir sie vergebens, obwohl in den Beschreibungen ihres Wesens jene Momente immer von unseren Theologen hervorgehoben werden. *J. Franc. Buddeus*, Institutt. theol. dogm. (Lips. 1723. 4.) lib. I. c. 1. macht den Versuch einer Bestimmung des Begriffs, indem er §. 3. die Religion in die, im unmittelbaren Selbstbewustseyn gegebene, Anerkennung (agnoscere) setzt, et deum esse et eundem rite colendum, und in der Anm. hinzufügt: de religione in se spectata, qua homines ens aliquod supremum, idque cultu religioso prosequendum, agnoscunt, sermo est. Er bemerkt dann §. 4., dass Religion im engern Sinne gebraucht (wie bei Cicero, Lactantius u. a.) die Verehrung Gottes (numinis cultum ac venerationem) bedeute, da diese aber, wenn sie die rechte seyn solle, ohne die rechte Erkenntniss nicht möglich sey, so tritt er der gewöhnlichen Anerkennung der 2 wesentlichen Momente des Religionsbegriffs bei: unde duas solent religionis constituere partes, *veram Dei agnitionem cultumque ei debitum*, und erklärt sich am Schluss der Anmerkung p. 9. unter Berufung auf Lactant. institutt. div. III, 11. noch ausdrücklich ebenso gegen die einseitige Auffassung der Religion als Verehrung Gottes (pietas, Religiosität), wie als Erkenntniss: Hodie autem vox *religionis* ita fere sumitur, ut et agnitionem et cultum seu venerationem simul complectatur, immo et subinde priorem partem praecipua quadam ratione denotat. Dogmatibus enim maxime seu opinionibus, quas homines de deo rebusque divinis fovent, religiones, in quas orbis dividitur, discernere moris est. Sed si rei ipsi vocem adcurate attemperare velimus, ut utramque partem, tum *θεωρητικήν*, tum *πρακτικὴν* conjugamus, par est. — Formell richtiger ist die Definition *J. Chph. Döderleins*, Institutio theologi christiani (ed. VI. 1797. 8.) P. I. §. 1: Religio — *modus colendi Deum, qui sit*

notitiae majestatis, voluntatis ac beneficiorum ejus consentaneus, indem er den Mangel einer generischen Bestimmung bei Buddeus ergänzt und dann wie dieser als die zwei zum Wesen der Religion gehörigen Momente unterscheidet: *primum* notitias quasdam de Dei natura atque animo erga homines, *dein* studium id cogitandi atque agendi, quod est conforme huic cognitioni. — Einen wesentlichen Fortschritt finden wir seitdem bis in die neuesten Zeiten nicht. *Morus*, Epitome theologiae christianae (ed. V. Lips. 1820. 8.) beschränkt sich Proleg. §. 1. auf die Angabe der beiden Elemente der Religion: partim cognitio Dei rerumque divinarum, partim cultus Dei, ortus ex hac cognitione eique consentaneus. *Constat* igitur *religio et cognitione et cultu Dei.* Und *Reinhards* Definition, welche die allgemeinste Aufnahme fand, unterscheidet sich nur dadurch, dass sie der logischen, von Morus nicht beachteten, Forderung einer generischen Bestimmung durch eine Verknüpfung jener Elemente zu genügen scheint, indem er in s. Vorlesungen über die Dogmatik §. 1. die Religion im objectiven Sinne bestimmt als *modus cognoscendi et colendi deum* (im subjectiven Sinne als *cognitio Dei, quam aliquis habet, et studium ipsi placendi*). Ihm folgten a. A. *Wegscheider* in den ersten Ausgaben seiner Institutiones theologiae chr. dogm. §. 1. und *Tzschirner*, Vorlesungen üb. d. chr. Glaubenslehre (Leipz. 1829.) §. 1. Abgesehen aber von dem unrömischen Gebrauche des W. cognoscere (= erkennen, sich vorstellen, *cogitare*) werden die beiden Elemente der Religion durch das allgemeine, durchaus unbestimmte *modus*, welches den Kreis der Lebenserscheinungen nicht bezeichnet, dem die Religion angehört, in Wahrheit nicht zu einer Einheit verbunden.

Seitdem man diess erkannt hat, ist diese Definition von Vielen getadelt, von Wenigen aber eine bessere gegeben worden. Durch die Verbindung der beiden wesentlichen Elemente der Religion, nach welcher die Erkenntniss Gottes, sofern sie Anerkennung (agnitio) einer das menschliche Geschick wie den Naturlauf bestimmenden Macht ist, die Verehrung Gottes bedingt, hat dieselbe unverkennbare Vorzüge vor den meisten neuern s. g. Definitionen. Doch sind die durch die neueren philosophischen Systeme veranlassten theologischen Untersuchungen nicht ganz ohne Erfolg geblieben. Auch Wegscheider, obwohl er die von ihm selbst adoptirte gewöhnliche Definition noch in den neuesten Ausgaben gegen ungerechten Tadel in Schutz nimmt, hat sich doch veranlasst gefunden, in der 7. Ausg. s. Institutionen (1833.) §. 1. den Mangel eines generischen Merkmals zu ergänzen, und den allgemeinen historischen Begriff bestimmt durch: *animi habitus*, quo homo numen qualecunque cognoscit et colit. Nitzsch aber in s. System u. s. w. §. 6. sagt Anm. ** von jener Definition: „Die Religion ist nicht eine Art Gott zu erkennen und zu verehren, sondern eine Art zu erkennen, zu denken, zu

handeln, zu fühlen, welche das Göttliche zum Gegenstande, zum Grunde, zur Absicht hat." Er selbst bestimmt sie im §. als „eine durch die Beziehung auf Gott oder durch die bewuste Abhängigkeit von Gott bestimmte Lebensweise" — [1]) und seinen Bemerkungen gegen Dr. *Heinr. Klee,* Kathol. Dogmatik (Mainz 1835. 8.) 1. Bd., welcher die Religion S. 12. bestimmt „als Gottes und der Creatur — näher des Menschen Wechselbeziehung oder Vereinigung" fügt er a. Anm. schliesslich die Erklärung hinzu. „Religion ist vielmehr eine Beziehung und Bezogenheit des endlichen Bewustseyns auf den Schöpfer, Erhalter und Regierer: also die Gottgemeinschaft, Gottverehrung der Menschen." — Dr. *J. Peter Lange* in s. gedankenreichen Werke: Christliche Dogmatik 1. Th. Philos. Dogmatik (Heidelb. 1849. 8.) §. 36. schliesst sich S. 194. dieser Bestimmung an und findet den Ausdruck in der zuletzt angeführten Stelle besonders wohl gewählt, namentlich was den Ausdruck Beziehung betrifft. „Wir lassen uns", setzt er hinzu, „an diesem einen Worte genügen, da es gleichzeitig den substantiellen Zustand und die individuelle Thätigkeit, die Potenz und die Actualität des religiösen Menschen ausdrückt." Im § bestimmt er die Religion selbst S. 185. als die „Beziehung, worin der Mensch als der bedingte und bestimmte Geist zu dem ihn absolut bedingenden und bestimmenden Geiste steht." — Dr. *Karl Hase* gibt auch in der neuesten Ausgabe s. Evang. Dogmatik (Leipz. 1850. 8.) §. 4. nur eine allgemeine Beschreibung, keine wissenschaftliche Bestimmung des Religionsbegriffs. Der Erklärung, dass „die Religion als eine bestimmte Art des geistigen Lebens nicht in einem blossen Fürwahrhalten gewisser Vorstellungen bestehe", fügt er hinzu: „Wie aber jede Bestimmtheit des Geistes sich in gewissen Vorstellungen darstellt, so auch das Verhältniss zum Unendlichen, welches in seiner Aeusserung durch die Erkenntniss religiöser Glaube genannt wird, d. h. ein auf das religiöse (?) Leben gegründetes Fürwahrhalten gewisser Vorstellungen über unser Verhältniss zum Unendlichen." — Aehnlich schon *Bretschneider,* Handb. der Dogm. (2. Ausg. 1822.) 1. Th. §. 1., wo die Religion „der Erfahrung zufolge" bestimmt wird als „Glaube an übermenschliche Macht (Götter) und an ihren Einfluss auf die Welt und die dadurch entstehende Verehrung derselben", — und im philosophischen Sinne als „Glaube an die Realität der religiösen Ideen, verbunden mit einer diesem Glauben angemessenen Gesinnung und Handlungsweise." — *Ammon* in s. Summa (ed. 4. 1830.) §. 1. bezeichnet sie als

---

1) Ich selbst habe den allg. Religionsbegriff in m. Diss. de religionis et superstitionis natura et ratione P. I. (1834.) §. 1. ähnlich bestimmt. *Religio*, quatenus tribuitur alicui homini, *vitae* dici poterit *ratio numinis cognitioni qualicunque consentanea.*

ein im sittlichen Bewustseyn gegebenes Band, wodurch das Leben des Menschen in Beziehung zur Gottheit steht: conscientiae vinculum, quo cogitando, volendo et agendo numini nos obstrictos esse sentimus; hoc est, consensus animi cum voluntate numinis recte cognita — und ***F. H. C. Schwarz***, Grundriss der kirchlich-protest. Dogmatik (2. A. Heidelb. 1816.) S. X. §. 3. als „das gewissenhafte Bewustseyn unserer (und der ganzen Welt) Abhängigkeit von Gott."

In meiner ersten Ausgabe dieses Lehrbuchs §. 2. sagte ich: „Aber mit der Idee der Gottheit, von welcher wir uns abhängig und durch ihren Einfluss auf unser Schicksal zu ihrem Dienste verpflichtet fühlen, verbindet sich in den Herzen aller Menschen, welche sittlich noch nicht erschlafft oder verhärtet sind, ein, wenn auch nicht immer klar und bestimmt gedeutetes, Bewustsein einer Verschuldung gegen sie, wodurch eine Trennung und Entfremdung entstanden ist, welche sich gewöhnlich durch Furcht und Mangel an inniger, hingebender Liebe offenbart. Daher kann die Religion für uns nichts anders seyn (subjectiv), als Anerkennung Gottes und Streben nach Gemeinschaft (od. Wiedervereinigung) mit ihm." Und §. 3. wurde unter Hinweisung auf die Sühn- und Dankopfer, welche die Menschen überall der Gottheit brachten und noch heute auch in äusserlichen Gaben bringen, wo der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen nicht oder nicht recht erkannt ist, so wie auch die Büssungen und mannichfaltigen Läuterungsversuche, die Dienste und Ceremonien aller Art zur Ehre der Gottheit, in denen sie ein Mittel sahen, mit derselben in einen nähern und beseligendern Verkehr zu treten, hinzugefügt: „Die Geschichte, so weit wir sie verfolgen können, die heilige wie die Weltgeschichte, zeugt für die Richtigkeit der gegebenen Bestimmung des Religionsbegriffs; sie stellt uns alle Religion als das Streben der Menschen dar, mit der Gottheit (von der das Bewustseyn der Schuld sie trennt) in wohlthuende Verbindung durch Erwerbung oder Versicherung ihrer Gnade zu treten." — Obwohl nun in Betracht der Allgemeinheit dieser Erscheinungen unter allen Völkern aller Zeiten von Lange a. Schr. S. 193. nicht richtig bemerkt worden ist, dass diese Auffassung der Religion schon das christliche Bewustseyn anticipire, so erkenne ich doch mit ihm und Nitzsch (System §. 6. Anm. **), dem er sich anschliesst, an, dass das Moment der gesuchten Wiedervereinigung mit Gott nicht in dem allgemeinen Begriffe der Religion liege, sondern in ihm erst auf den höheren Entwickelungsstufen des religiösen Lebens sich finde. Doch haben es in demselben auch gefunden nicht blos Dr. ***K. Heinr. Sack***, chr. Apologetik (Hamb. 1829.) S. 24., Dr. ***Leonh. Clem. Schmitt***, die Construction des theolog. Beweises (Bamberg 1836.) S. 15 ff., welcher noch mehrere Vorgänger unter Philosophen und Theologen

nennt, und *Erdmann*, Vorlesungen über Glauben und Wissen (Berlin 1837.) S. 26 ff., sondern Lange hat an Zwingli's Erklärung in s. Commentarius de vera et falsa religione p. 174. erinnert: Hic ergo religionem originem sumsisse luce clarius videmus, ubi deus hominem fugitivum ad se revocavit, qui alioqui perpetuus desertor erat.

Verwandt ist die Erklärung von Dr. *H. Martensen*, die chr. Dogmatik (aus dem Dänischen. Kiel. 1850. 8.) §. 4.: „Alle Religion ist Gottesbewustseyn, ein Verhältniss zu Gott, welches das Verhältniss des Gegensatzes zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch enthält, aber zugleich die Lösung, die Aufhebung dieses Gegensatzes zur Einheit ist. Religion ist darum näher zu bezeichnen als Bewustseyn des Menschen von seiner Gemeinschaft mit Gott, seiner Vereinigung mit Gott." Ungern haben wir in dieser jüngsten wissenschaftlich selbständigen, glaubensfrischen und geistreichen Behandlung der christlichen Glaubenslehre eine eigentlich wissenschaftliche Bestimmung des Religionsbegriffes vermisst.

Anm. 3. Der christliche Religionsbegriff.

J. Andr. Quenstedt, Theologia didactico-polemica (Viteb. 1685. fol.) P. I. c. II. p. 19., wo er sich auch für die Ableitung von religare erklärt, bestimmt *religio christiana* als „ratio colendi verum deum in verbo praescripta, qua homo, a Deo per peccatum avulsus, ad deum per fidem in Christum, deum et hominem, perducitur, ut Deo reduniatur eoque aeternum fruatur." Aehnlich andere evangelisch-kirchlich gesinnte Theologen aller Zeiten, namentlich *Dav. Hollaz*, Examen theologicum ed. 2. Rom. Teller (Lips. 1763. 4.) p. 32 sq. und auch *Morus*, Epitome theol. chr. Proleg. Sect. II. §. 2. (nur in der Form eines Lehrsatzes, nicht einer Definition). — *Schleiermacher*, der chr. Glaube (2. Ausg. 1830.) 1. Band §. 11. S. 74: „Das Christenthum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, unterscheidet sich von anderen solchen wesentlich dadurch, dass alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung." *Nitzsch*, System §. 29: „die Lebensweise, welche in dem Bewustseyn von der Erlösung der Welt und von dem persönlichen Erlöser, Jesus Christus, beruhet." *Erdmann*, Vorlesungen üb. Glauben und Wissen, bestimmt S. 24: „das Wesen der christlichen Religion" als „Einheit Gottes und der Menschen" und im subjectiven Sinne S. 27. als „unmittelbares Bewustseyn der Versöhnung." Aehnlich *Martensen*, die chr. Dogmatik §. 15. — Dagegen findet *Wegscheider*, Institutt. §. 4. das Wesen der christlichen Religion (im subjectiven Sinn) in der auf Gott und

Christum bezogenen Tugend; „adeo, ut religio Christiana subjective quidem cogitata, honestas s. virtus dici possit ad Deum et Christum relata."

Anm. 4. Wesentlich abweichende Bestimmungen des allgemeinen Religionsbegriffs.

Die Bestimmungen des Religionsbegriffes im § und in den bisherigen Erläuterungen wollen nur Ausdruck des Glaubens seyn an einen lebendigen, persönlichen, absolut vollkommenen Gott, dessen Werk die Welt ist, die seine Allmacht erhält und seine Weisheit regiert, und dessen vornehmstes Geschöpf auf Erden der Mensch ist, der sein Bild trägt und an seinem seligen Leben Theil haben soll und dieses Leben findet in Gemeinschaft mit ihm durch den Glauben. Man hat das Religionssystem, welches auf diesem Glauben ruht und im Christenthum seinen vollkommenen Ausdruck gefunden hat, schon lange und auch in neuester Zeit nicht unpassend Theismus genannt, indem man diesen (freilich willkührlich) von dem gemeinen, besonders seit dem 17. Jahrhundert in wissenschaftlichen Formen hervorgetretenen Deismus unterschied.

Die neueren religionsphilosophischen Systeme seit *Kant*, denen wir heilsame Anregungen zu den gründlichsten Untersuchungen über das Wesen der Religion, wenn auch keine befriedigenden Resultate verdanken, unterscheiden sich wesentlich von jenem Theismus durch den Gottesbegriff und werden nach ihrer charakteristischen Grundansicht treffend als praktischer Idealismus und als Pantheismus bezeichnet.

Nach *Kant* und *Fichte* ist Gott eine nothwendige Idee (Ideal) der praktischen Vernunft, der Glaube daran ein Postulat derselben, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will; nur die Auffassung jener Idee ist verschieden, daher die Ausführung des prakt. Idealismus in 2 wesentlich verschiedenen Formen. Nach *Kant* ist Gott als „Ideal des höchsten ursprünglichen Guts" zugleich die Idee der absoluten, das höchste Gut (die intelligible oder moralische Welt-Harmonie der Tugend und Glückseligkeit) realisirenden Macht, welche die prakt. Vernunft voraussetzen oder postuliren muss, um ihrer unbedingten sittlichen Forderung, ihrem kategorischen Imperativ Effect zu geben (vgl. §. 1. Anm. 3. II. 1.). Daher seine Definition: „Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote," oder „die Vorstellung des Sittengesetzes als des Willens Gottes". (s. Kritik d. prakt. Vernunft S. 233. Kritik der Urtheilskraft S. 471. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (2. Ausg. Königsb. 1794.) S. 229.) — Dass die Vernunft von dem Seyn und Wesen dieses Gottes nichts wisse und dass daher auch bei der Definition der

Religion davon zu abstrahiren sey, sagt Kant in der zuletzt angeführten Stelle, in einer Anmerkung zu der oben zuerst gestellten Definition (S. 229 fg.) ausdrücklich. [2])

Nach *Fichte* ist Gott nicht die Idee der absoluten, von der prakt. Vernunft vorausgesetzten, das höchste Gut realisirenden Macht, sondern die moralische Weltordnung selbst, d. i. die Idee derselben, als des von dem Ich zu realisirenden höchsten Guts. Daher seine Definition der Religion als „lebendiger, thätiger Glaube an eine moralische Weltordnung" oder „Glaube an das Gelingen einer jeden guten Handlung". (vgl. „über den Grund unsers Glaubens an eine moralische Weltordnung" in dem Philosoph. Journal herausg. von *Fichte* und *Niethammer* 1. Bd. 1. Heft 1798. 8.) — Die für jene Zeit keusche, vorsichtige, oft fromme Sprache Kants, der sich nur bescheidet von dem Gott nichts zu wissen, an den er glauben wollte und Andere glauben liess, und der in den christlichen Dogmen und Thatsachen, freilich meist durch Umdeutung, Symbole und Hüllen sittlicher Ideen fand, finden wir bei *Fichte*, der durch consequente Entwickelung der Ideen Kants sein System wesentlich umbildete, nicht. Er sprach seinem Gott, der als eine zu realisirende, in Ewigkeit aber nicht realisirbare Idee, oder als eine nothwendig zu lösende, doch aber nimmer zur Lösung kommende, Aufgabe, immer nur im Werden begriffen, ohne Seyn ist, ohne Scheu Wesen, Persönlichkeit, Intelligenz und Bewustseyn ab, und erklärte von seinem Standpunkte eben so folgerichtig den Gedanken einer Schöpfung der Welt durch Gott für unvernünftig, über den noch Niemand ein verständiges Wort gesagt habe. — Von dem Vorwurfe des Atheismus (jenes Heft wurde bekanntlich in Sachsen, Weimar, Hannover und Preussen confiscirt) suchte sich Fichte zu reinigen

---

2) „Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffes einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: dass in ihr, was das theoretische Erkenntniss und Bekenntniss betrifft, kein assertorisches Wissen (selbst des Daseyns Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntniss schon geheuchelt seyn könnte; sondern nur ein der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen (Hypothesis), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin unsere moralisch-gebietende Vernunft zu wirken anweiset, ein dieser ihrer Endabsicht Effect verheissendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muss, bedarf, ohne sich anzumassen, ihr durch theoretische Erkenntniss die objective Realität sichern zu können. Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muss das Minimum der Erkenntniss (es ist möglich, dass ein Gott sey, subjectiv) schon hinreichend seyn". — Durch diese Erklärung hat Kant seinen relig. Standpunkt bestimmt genug selbst bezeichnet.

in seiner Appellation an das Publikum (1799.) und in Gemeinschaft mit Niethammer in „der Herausgeber des philos. Journals gerichtl. Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus, herausgeg. von J. G. Fichte" (1799.) — Vgl. *Gablers* neuestes theolog. Journal Bd. 3. S. 30 ff. u. Bd. 5. S. 217 ff. — Dass es ihm nie ganz gelang, ist bekannt, und dass der Vorwurf begründet war, leugnet die unbefangenere Nachwelt nicht mehr; vgl. *Erdmann*, Vorlesungen über Glauben und Wissen. 25. Vorlesung S. 242 fg. [3]) Dass Fichte schon damals den Kantischen Standpunkt des praktischen Idealismus in Wahrheit verlassen und den des Pantheismus (in der Form des subjectiven Idealismus) eingenommen hatte, ist bei unbefangener Beurtheilung kaum verkennbar, so wenig bekanntlich F. selbst es sich und Anderen gestanden und durch seine aus der Gährung seines ideenreichen, mit innern Widersprüchen kämpfenden, Geistes hervorgegangenen vieldeutigen Erklärungen die Entscheidung erschwert hat. Das absolute Ich, welches in seinem unendlichen Wirken, im Bewustseyn der Nothwendigkeit der zu lösenden Aufgabe wie der Unlösbarkeit derselben, eben so das Nicht-Ich setzt wie die Idee des höchsten Guts zu realisiren strebt, war ihm das allein wahre, absolute Seyn und Leben in allen Erscheinungsformen. Und als er später nicht mehr das Ich, sondern Gott an die Spitze seines Systems stellte, hat er nicht dieses, sondern nur seine Form verändert. Vgl. *Erdmann*, Vorlesungen (26. Vorlesg) besond. S. 249 f. In Obigem ist ausgesprochen, inwiefern wir dieser interessanten Darstellung beistimmen. — Fichte bildet somit den Uebergang vom praktischen Idealismus zum Pantheismus in den neueren Formen. [4])

3) Ueber das Verhältniss von *Kant* zu *Fichte* sagt *Carl Schwarz*, das Wesen der Religion (Halle 1847.) 2. Th. S. 29: „Die Philosophie *Kants* steht hinsichtlich ihres Gottesbegriffes auf einem merkwürdigen Uebergang vom Deismus zum Atheismus. Sein postulirter Gott ist dem menschlichen Bewustseyn eben so äusserlich, eben so fremd und fern, wie der des englischen Deismus und der deutschen Aufklärung. Aber er hebt ihn in demselben Moment auf, in welchem er ihn fordert, und in je weitere Ferne er ihn mit seiner Wirksamkeit verweiset, desto tiefer zieht er ihn in das Innere des menschl. Willens hinein. Seine Consequenz ist *Fichte* und dessen moralische Weltordnung. Denn der Gott der Ausgleichung von Glückseligkeit und Sittlichkeit ist nichts (?) Anderes, als die moralische Weltordnung". - - -

4) Nachdem das religiöse Bewustseyn sich in der sog. Aufklärungsperiode des christlichen Inhaltes in den höheren Kreisen der Gesellschaft allmählig entäussert hatte, konnten seine Productionen, so weit diess der Fall war, da die Zeitbildung die Rückkehr zum Polytheismus und Dualismus nicht gestattete, da, wo es nicht im Materialismus ganz unterging, nur entweder Deismus im Bunde mit epicuräischem Casualismus oder Pantheismus seyn, und wir sehen daher auch diesen, besonders in edleren Naturen, sich restauriren in mannichfaltigen Formen, wie wir ihn

Der Pantheismus kennt Gott weder als ein vor- und überweltliches, noch als ein übermenschliches Wesen, als den allein ewigen Schöpfer und Herrn der Welt, sondern als ein innerweltliches (immanentes) Princip, dessen Entfaltung und Erscheinung eben die Welt ist; er erkennt in ihm die alleinige Substanz alles Accidentellen, die Wahrheit alles Erscheinenden (als des blossen Scheins), das Allgemeine, das in den besonderen, endlichen Lebensformen sich offenbart. Wenn dem praktischen Idealisten Gott ein Postulat ist, eine zu realisirende Idee, von deren objectivem Seyn aber ausser der praktischen Vernunft er nichts weiss und nichts wissen kann, so ist dagegen dem Pantheisten Gott, als das Absolute, die objective Idee des Urprincips, als des alleinigen substanziellen Seyns, welches über alle Gegensätze erhaben allen Erscheinungen, als seinen wechselnden Lebensformen, zum Grunde liegt, — der absolute Hintergrund der Welt. Wie dieser Gott nicht ein persönlicher seyn kann, sondern nur die Abstraction oder die objectivirte Vorstellung des Absoluten, das in den individualen Erscheinungen sich entfaltet; so sind auch die menschlichen Individuen, in welchen er sich als fühlend, denkend und wollend offenbart, nur Personificationen, nur endliche, vorübergehende Erscheinungsformen des Absoluten, wie die Blumen des Feldes, welche verblühen und durch die Verwesung in die Ursubstanz zurückgehen, um in anderen Gestaltungen wieder hervorzutreten, oder wie die leuchtenden Flammen, welche verlöschen, um in zahllossen ähnlichen Erscheinungen das Element des Feuers von Neuem zu offenbaren, und von den animalischen Individuen, in welchen sich gleicherweise das Urprincip entfaltet, unterscheidet sich der Mensch nur dadurch, dass dasselbe in diesem sein Leben in höherer Potenz, in der Form des Denkens offenbart; er sinkt, wenn er seine Rolle ausgespielt hat, in den Urgrund spurlos zurück, wie jene.

---

finden in der vor- und ausserchristlichen Welt, wie in früheren Zeiten des Verfalls christlicher Erkenntniss und christlichen Lebens in der Kirche. Wer den wahren lebendigen Gott nicht kennt, von welchem alle Dinge sind, durch welchen, als den Urgrund alles Seyns und Lebens, sie auch nur fortdauern können und unter dessen Leitung sie zur Realisirung seiner weisen Zwecke und eben dadurch zur Verherrlichung seines Namens dienen müssen; der verflüchtigt entweder, und gemeinhin zunächst, den Glauben an Gott zu dem abstrakten Begriff der ersten Ursache, ohne die in diesem Begriff ursprünglich gegebene Beziehung derselben auf das Leben in der Welt als ihrer Wirkung, oder er findet das Princip und Wesen aller Dinge in diesen selbst und denkt sich Gott in irgend welcher Form als den absoluten Hintergrund der Welt, und dieser Gott, so fern er auch als ein lebender, denkender und wollender vorgestellt werden muss, kann dieses sein Leben nur in den denkenden und wollenden Subjecten selbst haben, in welchen er zunächst in der Form des Gefühls zum Bewustseyn seiner selbst kommt und dann in weiteren Entwickelungen den Inhalt desselben entfaltet.

Bei dieser Weltanschauung, welche allen Formen des Pantheismus gemein ist, kann Religion nicht Glaube an Gott seyn, als ein höheres Wesen (natura superior, numen §. 1.), welches allein ewig die Welt geschaffen hat und den Zwecken seiner Weisheit gemäss sie regiert, sondern in ihrer ersten, ursprünglichen, Form kann sie nur seyn Gefühl absoluter Abhängigkeit oder, wie *Schleiermacher*, von diesem Standpunkt ganz richtig, epexegetisch hinzugefügt hat [5]), unmittelbares Bewustseyn der Abhängigkeit von Gott, als dem Woher alles, auch unsers, Seyns und Lebens [6]).

---

5) Vgl. oben §. 1. Anm. 3. II. 2. — Die Widersprüche, welche in seiner Bestimmung des Begriffs der Religion liegen, wenn sie vom Standpunkt des Theismus beurtheilt wird, sind dort nachgewiesen worden.

6) Diesen Standpunkt (denselben, welchen Fichte in seiner veränderten Lehre — in der Anweisung zum seligen Leben — objectiv ausgesprochen habe) erkennt *Erdmann*, Vorlesungen über Glauben und Wissen S. 250 f. entschieden als den an, welchen Schleiermacher nicht blos in seinen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, sondern auch noch zuletzt in s. chr. Glauben geltend gemacht habe, nur in der subjectiven Form, so „dass das Subject sich selber anschaue als blos Accidens Seyendes“. Er setzt zur genauern Zeichnung der subjectiven Gestalt dieses (pantheistischen) Standpunctes hinzu: „Es wird sich also hier das Subject beziehen auf seine eigene Bestimmtheit; eine solche Beziehung ist aber das, was man Gefühl nennt. Ist nun diese Bestimmtheit die völlige Accidentalität, oder die, dass das Subject als ein Selbstloses oder Verschwindendes gesetzt ist, so wird dieser Standpunkt seyn: Gefühl der eigenen Accidentalität oder der schlechthinigen Abhängigkeit. — Dies Gefühl ist nun nichts Andres, als Selbstanschauung, Anschauung des eignen Zustandes; daher in den Reden, besonders in den Monologen eine begeisterte Beschreibung des eignen, mit der Gottheit vereinten und von ihm durchdrungenen Bewustseyns“. — Eben so *Ludw. Noack*, die theolog. Encyclopädie als System (Darmst. 1847.) §. 50; doch unterscheidet er S. 140., wo er den Begr. der Religion im Sinne Schleiermachers bestimmt als „das Einsseyn des Menschen mit dem Unendlichen in der unmittelbaren Anschauung des Universums“, die Darstellung Schleiermachers in den Reden über die Religion von der späteren in der Glaubenslehre, wo er sich der kirchlichen Vorstellung mehr genähert, doch aber im Wesentlichen seinen Standpunkt nicht geändert habe. — Aehnlich *Carl Schwarz*, das Wesen der Rel. 2. Th. S. 94 ff., wo er auch das Verhältniss Schleiermachers zu *Schelling* und dessen Einfluss auf ihn nachweist und die Verschiedenheit der Auffassung des Gottes- und Religionsbegriffs in den Reden, in der Dialectik und in dem chr. Glauben. Damit zu vergleichen das Urtheil, welches derselbe in der allg. Monatsschr. (herausgeg. von Dr. *Ross* und Dr. *Schwetschke*) Oct. (1. Hälfte) 1850, „die neuesten Dogmatiker, *Liebener*, *Lange*, *Martensen*“ über Schleiermachers Dogmatik S. 205. ausgesprochen hat: „Dass wir es ganz kurz sagen, wir finden, was die letzten metaphysischen Gründe betrifft, einen unüberwundenen Spinozismus, der den sittlichen Geist des Christenthums verletzt, dagegen als Mittelpunkt der soteriologischen Ausführungen einen die Person des Erlösers einseitig betonenden Herrnhutianismus (!). Schon in der Bestimmung der Rel. als des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles, noch deutlicher in der Lehre von den göttl. Eigenschaften, endlich in der Prädestinationslehre zeigt sich, wie die Selbstbe-

Auf den höheren Stufen der Entwickelung ist Religion auf diesem Standpunkt nach *Schelling* die Anschauung des Unendlichen im Endlichen und des Endlichen im Unendlichen oder das Bewustseyn des Menschen von Gott und dass er in Gott ist; nach *Hegel* das Selbstbewustseyn des Absoluten (des absol. Geistes) im endlichen Geiste oder das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen, oder das Bewustseyn der absoluten Wahrheit oder das Wissen des Geistes von seiner Wahrheit [7]).

Nach pantheistischer Ansicht ist die Welt nicht das Werk eines absolut vollkommenen Wesens und die Erscheinungen und Ereignisse in ihr stehen nicht unter seiner Leitung dem Zwecke der Schöpfung gemäss; die Entwickelung des Ur-Wesens und Lebens in den besonderen wandelnden Erscheinungen, die eben nur Metamorphosen desselben sind, erfolgt mit Nothwendigkeit. Zu diesen in wunderbarem Wechsel auftauchenden und untergehenden Erscheinungen gehört auch der Mensch, in welchem jener Gott fühlend, glaubend, denkend und wollend erst zu sich selber kommen soll, eben so unpersönlich und unfrei, wie dieser Gott in ihm. So bald diese

---

stimmung des Menschen von der absoluten göttl. Causalität zur reinen Passivität herunter gedrückt wird, wie das göttl. Wesen selbst aber nichts ist, als die unterschieds- und bestimmungslose Indifferenz, der weder Bewustseyn noch Persönlichkeit, sondern höchstens Lebendigkeit zukommt und von der alle göttl. Eigenschaften nur uneigentlich als verschiedene Beziehungen des frommen Selbstbewustseyns auf die göttl. Ursächlichkeit ausgesagt werden“.

7) Vgl. *Hegel*, Phänomenologie (Herausg. v. J. Schulze 2. Aufl.) S. 492—500., Encyclopädie III. §. 553 fg. S. 440 ff. Vorlesungen über die Religionsphilosophie (2. A.) 1. Bd. S. 198 ff. vgl. 47 fg. 59 ff. 79. 95. 184 II. Bd. 191 fg. und *Noack* a. Schr. §. 48. *Schwarz* a. Schr. S. 130 ff. besonders S. 138. — Ganz ähnlich bestimmte *Marheineke* die Religion als das Bewustseyn Gottes im Gemüthe des Menschen oder das Erkennen oder Wissen Gottes, in den Grundlehren der chr. Dogmatik, Berlin 1819. §. 47. vgl. §. 15. u. 44. und 2. Aufl. (1827.) §. 18. u. §. 20. wo es heisst: „Das Ansichseyn der Religion ist die ewige Idee Gottes, eine Macht, welche das Leben beherrscht. Darin ist die Religion nicht verschieden von Gott selbst, dessen Idee sie ist, d. h. worin Gott sich denkt und gedacht wird“. Vgl. auch s. Syst. der chr. Dogm. (herausgeg. von Steph. Matthies und W. Vatke, Berlin 1847.) S. 45 sq. u. 78. — Auch *Rosenkranz*, Encyklopädie der theolog. Wissenschaften 2. Aufl. (Halle 1845.) S. 37. fasst die Religion als das Wissen des Menschen von Gott; seinen religionsphilos. Standpunkt bestimmt er sehr deutlich S. 35 sq. In der ersten Ausgabe (1831.) hiess es: „die ewige Bewegung des gegenseitigen Ueberganges Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott ist die Religion“. — Eine kurze Darstellung der Philosophie *Schellings* in ihrer Entwickelung von ihrem Anfang an bis in die neueste Zeit, so wie die Urtheile über ihre jüngste Gestalt und einen umfassenden Nachweis der betreffenden Literatur enthält die Abhandlung: *Schelling und die Theologie.* Berlin 1845. 8. (abgedruckt aus dem neuen Repertorium für theologische Literatur und kirchliche Statistik.)

Vorstellung Gottes, als des Absoluten oder als der Indifferenz alles Differenten, in gegenständlicher Form als das erkannt wird, was sie ist, als eine Täuschung des seinen Inhalt ausser sich setzenden Bewustseyns, so ist auch der religiöse Standpunkt überwunden und das religiöse Leben zerstört. Denn Vertrauen oder Gebet zu einem solchen Idol, das nur im Menschengeiste ein vorübergehendes Leben hat, wie in den individuellen Erscheinungen des Pflanzen- und Thierreichs, in welchen es nur nicht zum Bewustseyn seiner kommen kann, ist für den Wissenden, ohne Selbsttäuschung des eignen Herzens, das freilich oft frömmer ist, als sein Verstand, nicht möglich, eben so wenig kann ein Solcher Trost finden in dem Glauben an jenes Gedankenbild; Trost kann der Leidende nur finden und Belebung der Hoffnung auf Hülfe und endliche Erlösung, wenn er glauben kann an einen persönlichen, lebendigen, allmächtigen Gott, der was er erschaffen hat, um es Theil nehmen zu lassen an seinem seligen Leben, auch liebt und erhalten kann und mit Weisheit zu seinem Ziele leitet. Mit dem Glauben an die Persönlichkeit und persönliche Freiheit der Individuen ist auch der Glaube an persönliche Fortdauer, an Unsterblichkeit im religiösen Sinne, aufgehoben wie an persönliche Rechenschaft, an welche Gewissen und Offenbarung mahnen, und eben damit auch die Furcht vor der strafenden Gerechtigkeit des heiligen Richters. Ja der Begriff des Bösen als solchen löst sich auf in den Begriff der Einseitigkeit der Erscheinung und Unvollständigkeit der Entwickelung; das was der Nichtswissende böse nennt, ist nur die andere Seite des Guten, nur die Folie des Weltspiegels, nur die Schattenseite seiner Lebensbilder, wenn Alles, was geschieht, nur Entwickelung des Alllebens ist in unaufhaltsamer Fortbewegung. Die That des Menschen, der auf diesem Standpunkte nur als Organ des in nothwendiger Entwickelung sich fortbewegenden Urseyns und Lebens erscheint, und als blosse Erscheinungsform desselben nur ein vorübergehendes, kein selbständiges, persönliches Daseyn hat, verliert bei dieser Weltansicht den Charakter der That, als einer freien und darum imputabeln Handlung; sie ist Erscheinung, wie alles andere, auch die schwärzeste That ist Offenbarung eines und desselben Lebens, und so fällt mit dem Glauben an persönliche Freiheit auch für die Geschichte der sittliche Maassstab weg, — wie jeder Irrthum zur relativen Wahrheit wird, so ist das, was die nicht speculativen Menschen Sünde nennen, nicht Uebertretung eines göttlichen Gebots, Vergehen oder Verbrechen, sondern im schlimmsten Falle, und auch diess nur scheinbar, nur ein Umweg zum Ziel [8]).

---

8) Vgl. *Erdmann*, Vorlesungen etc. S. 253 fg. Nach der Bemerkung,

So haben die Versuche, welche der menschliche Geist in dem letzten Jahrhundert gemacht hat, die Wahrheit aus sich selbst zu erkennen, nicht blos zu einseitigen Auffassungen des Religionsbegriffes geführt durch Hervorhebung der einzelnen Momente des religiösen Lebens, indem sein Wesen, in Widerspruch mit dem allgemeinen relig. Bewustseyn wie mit den Darstellungen der h. Schrift, ausschliessend entweder in das Gefühl oder in das sittliche Thun oder in das Wissen gesetzt wurde —, sondern die Schöpfer der bedeutendsten neueren philosoph. Systeme haben durch folgerichtige Entwickelung der innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft gewonnenen Grundsätze auch zur Aufhebung aller Religion geführt; und es erscheint das in unseren Tagen von Philosophen selbst oft ausgesprochene Urtheil wohl begründet, dass die Selbstvergötterung des Menschen durch *Feuerbach* und seine Genossen (der Autotheismus) die natürliche Consequenz des Hegelschen Standpunkts sey [9]). Aber in diesen Resultaten der neueren Wissenschaft

---

dass dem praktischen Idealismus nicht mit Unrecht der Vorwurf des Atheismus, dem absoluten dagegen der entgegengesetzte des Pantheismus gemacht worden sey, und nachdem er auch Fichte (nach s. letzten Schriften) und Schleiermacher den letztern Standpunkt angewiesen hat, sagt er: „Wenn nämlich, um die am meisten hervorstechenden Züge des Pantheismus hervorzuheben, derselbe keinen persönlichen Gott, ferner keine eigentliche für sich bestehende Persönlichkeit des Einzelwesens und endlich kein Böses als Böses statuiren kann, indem Alles nothwendig ist, so finden wir auf dem betrachteten Standpunkt allerdings diese Behauptungen wirklich ausgesprochen. Indem das Absolute alle Gegensätze von sich ausschliesst, Persönlichkeit aber nur ist, wo Gegensatz sich findet, wird von *Schleiermacher* ausdrücklich behauptet (Nachlass 3. Bd.), Gott komme keine Persönlichkeit zu; — wir haben ferner gesehen, dass auf diesem Standpunkte das Einzelwesen nur lebt, indem es Theil hat am göttlichen Leben, und es eben deshalb sich als blosses Accidens (als Modus nach Spinoza's Ausdruck) fühlen müsse; — endlich wird auf diesem Standpunkt ausdrücklich das Böse nicht zum Gegentheil des Guten, sondern zu etwas minder Gutem gemacht, womit der Begriff der Strafe unverständlich wird u. s. w."

9) *Noack*, Encyclopädie §. 9. S. 32 f. vgl. §. 27. S. 82 f. §. 48 fg. S. 130 ff. — *Schwarz*, das Wesen der Religion S. 138 ff. und in der oben schon angef. Anzeige der neuesten Dogmatiken von Liebener, Lange und Martensen (Allg. Monatsschr. für Literatur Octob. 1850. 1. Hälfte) S. 202 fg: „Wenn der Hegelschen Philosophie vielfach der Pantheismus vorgeworfen worden ist, so ist diese Beschuldigung nicht unwahr, wohl aber ungenau; denn der Gott, der seine Wirklichkeit und Vollendung erst in der Welt, im Menschengeiste feiert [vorher: „das Absolute, das erst in der Welt wird, durch sie zum Bewustseyn seiner selbst kommt — kein Welt setzendes Princip, sondern nur ein in der Welt werdendes ist"], ist nicht sowohl Alles, als Nichts, ist eine Abstraction, und der wirkliche Gott ist eben der Mensch. — Der Standpunkt dieser Philosophie wird also am richtigsten bezeichnet werden als der des Umschlagens vom Pantheismus in Anthropologismus. — Wenn auch *Hegel* selbst und seine eigentlichen Schüler nie einem nackten Anthropologismus zugestimmt haben,

ist auch indirect eine Apologie des Christenthums gegeben als einer göttlichen Offenbarung zum Heil der Welt, und wie einst am Morgen der Kirche der Streit der philosophischen Systeme in der Heidenwelt die nach Gewissheit verlangenden Gemüther der freimachenden Wahrheit im Evangelium zuführte, so sind die grossen Philosophen unserer Zeit mit ihren, ihnen näher oder ferner stehenden, Genossen durch die gegenseitige und immer tiefer gehende Zerstörung der Hypothesen ihrer Systeme Vermittler einer neuen Lebenserweckung geworden, aus welcher auch neue, den Bedürfnissen der Zeit entsprechende Schöpfungen christlicher Wissenschaft, wahrer Theologie hervorgehen werden.

§. 4.

Eintheilung der Religionsformen.

Eine Religion oder Religionsform ist eine bestimmte Glaubensweise, durch welche das Verhalten der Menschen zur Gottheit oder die Verehrung derselben bestimmt wird (§. 3.). Wenn wir absehen von den zufälligen, alle Religionsformen gleicherweise betreffenden, Modificationen [1]), so lassen sich

---

wie dieser später in *Feuerbach* hervorgetreten, wenn Hegel selbst eine objective Idee als absoluten Hintergrund der Welt im Sinne gehabt, gilt doch von seiner Philosophie ohne Zweifel, dass sie in einem innern Zwiespalt, gleichsam in der Schwebe zwischen Pantheismus und Anthropologismus, gestanden, so dass *Feuerbach* wirklich aus ihr hervorgegangen und nichts gethan, als den pantheistischen Hintergrund zerstört, durch welche Hinwegräumung von selbst der Mensch, die concrete Darstellung des Absoluten, hervorsprang". Den Einfluss der neuern Philosophie auf die christliche Theologie insbesondere weist nach m. Schrift: Ueber die Lage des Christenthums in unserer Zeit und das Verhältniss christlicher Theologie zur Wissenschaft überhaupt, nebst einer Beilage: Der St. Simonismus als religiös-politisches System im Zusammenhange dargestellt (Leipzig 1832. 8.) besonders S. 93 ff.

1) Bei dem Versuche einer Eintheilung der verschiedenen Religionsformen ist nur die Rede von Religion in objectivem Sinne, in welchem sie Religionswesen ist oder die Darstellung desselben, die Religionslehre als der Inbegriff von Bestimmungen das Wesen und die Verehrung der Gottheit betreffend. Auch die Römer gebrauchten das W. *religio* in diesem Sinne, vgl. m. Dissert. de religionis et superstitionis natura et ratione (P. I.) p. 34 sq. Die Religion im subjectiven Sinne ist nur die eigenthümliche Auffassung, Entwickelung und Ausdrucksweise der allgemeinen oder besonderen relig. Vorstellungen und Grundsätze seitens der Individuen. Da jede Religionsform in dem Kreise, in welchem sie zur Anerkennung gekommen ist, von den einzelnen Individuen, je nach dem verschiedenen Standpunkte geistig sittlicher Bildung in verschiedener

die verschiedenen Religionen der Geschichte und Erfahrung zufolge eintheilen 1) nach ihrem Ursprunge in natürliche und geoffenbarte; 2) nach ihrem Gegenstande in Monotheismus, Dualismus, Tritheismus, Polytheismus und Pantheismus; 3) nach ihrem Umfange in individuale, particulare und universale; 4) nach ihrem innern Gehalte in wahre und falsche.

Anm. 1. Die Unterscheidung in natürliche und geoffenbarte Religion entspricht sowohl dem allgemeinen relig. Bewustseyn der Menschen, als der h. Schrift, welche einen doppelten Erkenntnissgrund der Religion anerkennt 1) in der allgemeinen relig. Anlage, deren Entwickelung unter den allg. Bedingungen der Schöpfung und Vorsehung Gottes erfolgt: vgl. Röm. 2, 12—16. Ap. Gesch. 17, 27—31. Ps. 19, 2—7. Röm. 1, 20. Ap. G. 14, 17. 17, 24 ff. 2) in ausserordentlichen Veranstaltungen des

---

Weise angeeignet und ausgeprägt wird, so ist klar, dass die Unterscheidung der Religion in subj. und objectivem Sinne keine wirkliche Eintheilung verschiedener Religionsformen ergibt, sondern nur der mannichfaltigen Modificationen derselben. Nur wenn ein Individuum (wie Muhammed) Schöpfer einer besonderen, von allen anderen durch eigenthümliche Momente verschiedenen Religionsform wird, entsteht eine neue (besondere) Religion, welche so lange eine individuale ist, bis sie durch Aneignung seitens anderer Individuen eine gemeinschaftliche wird. Daher die Eintheilung der Religionsformen in individuale, particulare und universale eine wahre ist, nicht so die in subjective und objective. — Durch die subj. Auffassung und Entwickelung einer bestimmten Religionsform kann diese, wenn fremdartige Elemente aufgenommen oder wesentliche Momente beseitigt werden, in engeren oder weiteren Kreisen eigenthümlich, ihrem Begriff mehr und weniger unangemessen, gestaltet werden und z. B. einen vorherrschend theoretischen oder praktischen, oder auch einen eudämonistischen, politischen u. a. Charakter erhalten, wie das Judenthum, Christenthum u. a. Religionen in den verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung. So lange jedoch die Grundbegriffe derselben durch solche Abänderung nicht aufgehoben werden, entstehen dadurch nicht verschiedene Religionen, sondern auch nur verschiedene Modificationen derselben, z. B. verschiedene Confessionen und Häresen, welche innerhalb ihres Gebiets auch abgesonderte Gemeinschaften bilden können (Kirchen und Secten). — Wie diese Einseitigkeit der Richtungen innerhalb der verschiedenen Religionsgebiete, so weist auch die Unterscheidung der Religionen in alte und neue, lebende und untergegangene, auf die Eintheilung in wahre und falsche hin, da die Wahrheit, wie sie nur Eine seyn kann, so auch ihrer Natur nach unvergänglich ist und neues Leben schafft überall, wo sie Aufnahme findet. An sich betrachtet, ruhet diese Unterscheidung auf einem richtigen Theilungsgrunde, weist aber eben nur hin auf die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen in allen Zeiten, welche nach logischen Gesetzen eingetheilt werden sollen. Vgl. ***Schleiermacher,*** der chr. Glaube 1. Bd. §. 10.

göttlichen Erziehers der Menschen: 1 Cor. 2, 6 ff. vgl. 1, 20 ff. Hebr. 1, 1 ff. Joh. 1, 5 ff.

Diese Eintheilung ist von entgegengesetzten Seiten angefochten worden: 1) von denen, welche alle Religion aus ursprünglicher göttl. Offenbarung ableiten, vgl. oben §. 1. I. 4; 2) von denen, welche keine ausserordentliche göttliche Offenbarung anerkennen und daher alle Religion für ursprünglich natürlich halten, welche nur durch Mythus oder Betrug (eines Numa, Lykurgus u. a. Religionsstifter) den Charakter oder Nimbus einer geoffenbarten erhalten habe, vgl. ebendaselbst unmittelbar vorher und §. 5.

Bei der letztern Ansicht kann nur natürliche und positive Religion unterschieden werden analog der Unterscheidung des natürlichen und positiven Rechts. Die positive Religion beruhet auf irgend welcher äusseren, die Gemüther der Menschen bestimmenden, Auctorität, sey es Ueberlieferung — die heiligen Sagen und Sitten der Väter —, oder höhere (obrigkeitliche) Bestimmungen in Betreff der Gegenstände und der Weise der religiösen Verehrung. — Auf dieser Ansicht ruht auch *Varro's* und Andrer Unterscheidung einer dreifachen Theologie nach der dreifachen Quelle der Religionserkenntniss; die Gotteslehre, insofern ihr Inhalt ein historisch gegebener ist, zerfällt in die theologia mythica, welche auf den Sagen aus der Urzeit, und die theol. civilis, welche auf den Bestimmungen der Behörden beruhet, (Staatsreligion, die in diesem Sinne von der Volksreligion zu unterscheiden ist) während die theologia physica die Versuche der Philosophie, das natürliche Gottesbewustseyn zu entwickeln, umfasst, vgl. oben §. 1. Anm. 3. und *Nitzsch*, System §. 17 fg.

Anm. 2. Unterscheidung des absoluten (wahren) Monotheismus von dem relativen = Monolatrie od. Monodämonismus, welches auch Fetischismus seyn kann, wie er es oft gewesen und wohl noch ist; vgl. *Nitzsch*, Religionsbegr. der Alten (Studien und Kritiken 1828.) S. 745.

Eben so ist der absolute Dualismus zu unterscheiden von dem relativen.

Die Bemerkung von *Twesten*, Vorlesungen S. 3 fg. [2]), dass der Pantheismus nur in dualistischen Formen ins Gebiet der Religion gehöre, welcher auch *Nitzsch* zustimmt; System der chr. Lehre §. 12., hat in den obigen Erörterungen in Bezug auf die

2) „Die Ahndung und der Glaube an unsichtbare, übersinnliche, überweltliche Kräfte und Wesen ist der erste Anfang der Religion; wo jener Gegensatz (Gott und Welt), sey es durch Ableugnung des einen oder durch Identificirung beider Glieder aufgehoben wird, da hört die Anwendbarkeit des Religionsbegriffes auf; denn der Pantheismus ist nur so weit mit der Religion verträglich, als auch er noch einen Gegensatz von Gott und Welt bestehen lässt."

neueren und neuesten Formen desselben ihre Erklärung und Begründung gefunden (§. 3. Anm. 4.).

Die, welche den Pantheismus auch in der Schrift finden wollen, können es nur durch Umdeutung der biblischen Lehre von dem Einen ewigen, absolut vollkommenen Gott, von welchem alle Dinge sind, durch welchen allein sie auch bestehen und dessen Zwecken Alles, was ist und geschieht, dienen muss (*ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* Röm. 11, 36. vgl. 1 Cor. 8, 6. 12, 4—6.). Da dieser Herr Himmels und der Erde Allem, was lebt, dieses Leben gibt und erhält und es nach seinen weisen Absichten leitet, so war von ihm nicht blos zu sagen, dass er nicht fern sey von einem jeglichen unter uns, sondern auch, dass wir in ihm leben, weben und sind (Ap. Gesch. 17, 24—28. vgl. Jerem. 23, 23 fg. Ps. 90, 2—6.). Aber wie die Menschen, die er nach seinem Bilde geschaffen hat und die an seinem Leben Theil nehmen sollen, nach durchgehender Lehre der Schrift nicht transitorische Personificationen seines Wesens sind, sondern wirkliche, selbstbewuste und freie Personen, denen sein Wille Gesetz ist, nach welchem er einst sie richten wird, die er auch, obwohl sie es übertreten haben, liebt, und durch den Mittler, den er gesandt hat, erlösen will; so ist auch das Urwesen selbst, dessen Abbilder sie sind und durch dessen Gnade, so viele ihrer den Mittler aufnehmen im Glauben, die Macht empfangen Gottes Kinder zu werden, ein lebendiger und persönlicher Gott, der einst, wenn durch den Mittler alle Feinde seines Reichs werden überwunden und alle Folgen der Sünde für die Erlösten werden aufgehoben und so das Mittlerwerk, das er dem Sohn übertragen hat, vollendet worden, Alles in Allem seyn wird (1 Cor. 15, 25—28. vgl. Ap. G. 3, 19—21.). — Es ist klar, dass dieser biblische Monotheismus, wie er im Christenthume durch die Offenbarung der h. Dreieinigkeit seine Vollendung erhalten hat, mit dem Pantheismus nichts gemein hat, der den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Gut und Böse, wie den Glauben an persönliche Freiheit und Unsterblichkeit des Menschen aufhebt. Wie die Entwickelung des Einen Lebens der Natur, das in zahllosen Erscheinungen alljährlich sich offenbart, bis der Winter die Kinder des Frühlings wieder begräbt, eine Symbolik des Pantheismus ist, so ist das Firmament mit den Myriaden seiner Sterne, die in unvergänglicher Herrlichkeit die Majestät ihres Schöpfers, Erhalters und Herrn verkündigen, eine Symbolik des Verhältnisses Gottes zu den Wesen, die er sich ähnlich geschaffen hat zur Theilnahme an seinem ewigen seligen Leben.

Der Einfluss der pantheistischen Weltansicht zeigt sich sogleich in der Eintheilung, Charakteristik und Beurtheilung der verschiedenen Religionen; wie die Entwickelung alles geistigen Lebens

zum Naturprocess, die Idee zur treibenden Kraft wird, so die Entwickelung des Gottesbewustseyns oder die Phänomenologie der religiösen Idee zu einem theogonischen Process, bis die angeblich höchste Stufe erreicht ist, „auf welcher die Idee der Religion wirklich geworden, der religiöse Geist zu sich selbst gekommen ist und als Idee, als die absolute Gestalt der Religion, auftritt“. Da die Geschichte der freien Menschheit dieser Voraussetzung in Wahrheit nicht entspricht, so muss sie ihr gemäss construirt werden, daher auch die Charakteristik der verschiedenen Religionen selten eine historische, oft eine willkührliche (historiopoetisch) ist. Vgl. die Versuche einer Eintheilung und Charakteristik der bestimmten Religion in ihren besonderen Formen von *Hegel,* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes. Herausgeg. von *Marheineke* (2 Bände. Berlin 1832. — in der vollständ. Ausg. der Werke Hegels Bd. 11. u. 12.) 1. Bd. S. 183 ff. und *Noack* a. Schr. S. 296—376. vgl. 55 ff. — Eine wirklich geschichtliche, treue, nach Massgabe der zugänglichen Quellen gründliche Darstellung der ausserbiblischen Religionsformen gibt *Adolf Wuttke,* Gesch. des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichk. und Staatsleben I. u. II. Theil. Breslau 1852. u. 53. 8.

Anm. 3, Der Gehalt oder die innere Beschaffenheit einer bestimmten Religion besteht in ihrem Verhältniss zu ihrer Idee. Die wahre Religion ist derselben adäquat. Diese erkennen wir nur im Christenthum, wie es im Wesen und Leben Jesu Christi, als des vollendeten Menschen, selbst erschienen ist (Joh. 14, 6. 9. vgl. 17, 21.). Alle subjective Religion auch seiner treuesten Bekenner und Nachfolger ist in theoretischer wie in praktischer Beziehung nur eine relativ wahre (1 Cor. 13, 9 ff.; Phil. 3, 12. vgl. 1 Joh. 1, 8.; Röm. 8, 24.).

Wie die christliche Religion im subjectiven Sinne als die unvollkommene sich verhält zu dem Christenthum an sich, im objectiven Sinne, als der absolut vollkommenen Religion, so verhält sich auch die alttestamentliche Religion, als die grundlegende, vorbereitende und in diesem Sinne vorübergehende, zu dem Evangelium als der vollkommenen und bleibenden Religion (Matth. 5, 17 fg. Gal. 3, 19 ff. 2 Cor. 3, 7 ff. vgl. Jerem. 31, 31 ff. und oben §. 2.)

Die Griechen und Römer fanden die Norm zur Beurtheilung des Gehalts der Religion in der Sitte der Väter und in dem Gesetz, wodurch dieselbe anerkannt und sanctionirt worden war (mos majorum, ritus patrius, mos et lex civitatis, *νόμος πάτριος* vgl. oben §. 2. Anm. 2. und §. 1. Anm. 3. und m. Dissert. de relig. et superst. (P. I.) §. 9.). Religio *vera* war daher = congrua

mori legibusque civitatis; alles Fremdartige, damit nicht vereinbare oder doch nicht approbirte, war das Falsche (rel. illicita, *ἐθελοθρησκεία*, superstitio im herrschenden Sinne). Als aber in Folge des Fortschritts der Bildung der Glaube an die Wahrheit der Religion der Väter gesunken war, beurtheilten sie nicht blos Philosophen, sondern auch Staatsmänner, Geschichtschreiber und Dichter nach inneren Normen, die nach dem Grade ihrer Bildung überhaupt oder nach ihren wissenschaftlichen Voraussetzungen insbesondere verschieden waren. Die Idee der wahren Religion, die in Ahnungen des Wahrheitsbewustseyns in ihnen auflebte, entfremdete sie je länger je mehr der väterl. Religion und wendete nicht wenige fremden Religionen zu, in welchen sie einen angemessenern Ausdruck ihrer Ahnungen fanden. Die Unterscheidung einer dreifachen Erkenntnissquelle der Religion involvirt zugleich die Anerkennung verschiedener Normen zur Beurtheilung derselben; vgl. §. 1. Anm. 3. und *Nitzsch*, System §. 18. und Studien (1828) S. 732 ff.

2. Von der geoffenbarten Religion.

§. 5.

Begriff und Zweck der Offenbarung, Nothwendigkeit und Kennzeichen derselben.

Was alle Menschen jeder Zeit gesucht, aber auch die weisesten und edelsten unter ihnen aus eigener Kraft nicht gefunden haben, Ruhe der Seele im Bewustseyn der Gnade Gottes und in der Zuversicht des Glaubens, dass Alle, welche ihm vertrauen und gehorsam sind, unter allen Verhältnissen des Lebens des Ziels ihrer Bestimmung nicht verfehlen können, das hat Gott nach seinem wunderbaren Rath (Röm. 11, 33 ff.) gefallen, der Welt in ausserordentlicher Weise zu *offenbaren* (1 Cor. 1, 21 ff. 2, 6 ff. vgl. Matth. 11, 25—30. Joh. 1, 10 ff. 3, 13 ff. 8, 31 ff. Hebr. 1, 1 ff.). Diese *Offenbarung* besteht bei aller Mannichfaltigkeit ihrer Formen nach ihrem wesentlichen Inhalte in der Enthüllung des ewigen, der Welt verborgenen, Rathschlusses Gottes, das durch die Sünde ihm entfremdete Geschlecht der Menschen mit sich zu versöhnen (Röm. 16, 25 fg. Eph. 1, 9 ff. 3, 3 ff. 1 Cor. 2, 7 ff.

vgl. 2 Cor. 5, 18 ff. Col. 1, 26. 4, 3 fg. 2 Tim. 1, 9 fg. vgl. 1 Tim. 3, 16. Tit. 1, 2 fg. 2, 11. 1 Pet. 1, 19 fg. vgl. oben §. 2.), und sie wird bestimmt nicht blos von der allgemeinen Offenbarung Gottes durch die Schöpfung und durch sein Walten in der Welt, wie durch die Sprache der Vernunft und des Gewissens (Röm. 1, 18—20. 2, 14 fg. Ap. Gesch. 14, 15 ff. 17, 24 ff. vgl. Ps. 19.), sondern auch als ein höherer, ausserordentlicher Unterricht von jedem menschlichen unterschieden (Gal. 1, 12. 15 fg. 1 Cor. 2, 9 ff. vgl. Joh. 7, 16 fg. 8, 28.).

Der Zweck der göttlichen Offenbarung ist überhaupt, durch angemessene Befriedigung des Bedürfnisses eines höhern, untrüglichen Unterrichts die Entwickelung des religiösen Lebens und eben dadurch die Bildung des menschlichen Geschlechts zu fördern und zu vollenden, und als der Zweck der Offenbarung Gottes in der Erscheinung Christi insbesondere und durch das Evangelium, als die Verkündigung derselben, tritt hervor sowohl die Erfüllung der dem erwählten Geschlecht gegebenen Verheissungen als die Befriedigung des Verlangens aller Völker, die durch dasselbe gesegnet werden sollten (Luc. 2, 29 ff. vgl. 1, 54 f. 68 ff. Joh. 4, 21 ff. 10, 16. vgl. 1 Tim. 2, 4 ff. Tit. 1, 2 fg. — Jes. 11, 10. 60, 1 ff.).

Sollte aber die göttliche Offenbarung diesem Zwecke entsprechen, so musste sie nicht blos nach dem Grade des Bedürfnisses wie des Bildungsstandes der Individuen und Geschlechter, welchen sie zu Theil wurde, verschieden seyn, sondern auch eben so durch ihren Gottes würdigen und dem Bedürfniss entsprechenden Gehalt wie durch ausserordentliche Beglaubigungsmittel (Wunder im wahren Sinne) bewährt werden, um sie als eine wirkliche von vorgeblichen göttlichen Offenbarungen zu unterscheiden (innere und äussere Kennzeichen), da bei der Unsicherheit und dem Widerstreit der menschlichen Meinungen das Bedürfniss eines zuverlässigen Unterrichts und das dadurch erweckte und begründete Verlangen nach göttlicher Offenbarung fast unter allen Völkern heilige Sagen und Dichtungen von solchem Wirken göttlicher

Mächte zum Wohle der Menschen geschaffen, ja selbst zu s. g. frommen und unfrommen Betruge (Thaumaturgie, Mantik und Orakelwesen) geführt hat.

Eben dieses Bedürfniss, wie es die Geschichte der religiös sittlichen Zustände der Menschen unter allen, selbst den wissenschaftlich gebildetsten, Völkern ohne Ausnahme (§. 2.), auch die unbefriedigenden Ergebnisse der menschlichen Forschung bis in die jüngste Zeit (vgl. §. 3. Anm. 4.) erkennen lassen, zeugt für die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung. Wie daher Alle, welche an einen lebendigen und persönlichen Gott geglaubt haben, der nicht blos als Schöpfer und Erhalter gedacht werden kann, sondern auch als väterlicher Erzieher der Menschen zu denken ist, jederzeit geneigt gewesen sind, an die Wirklichkeit solcher Offenbarung zu glauben, so findet der Christ die Vollendung derselben in dem Evangelium, welches durch seinen Gehalt, wie durch seine Erscheinung und seine Wirkungen in der Welt, überall wo es rein und unverkümmert bewahrt worden ist, sich als solche bewährt hat. Gegner des biblischkirchlichen Offenbarungsglaubens sind nur theils die entschiedenen Pantheisten, welche, da sie alle Lebensäusserung für eine göttliche, folglich für Offenbarung halten (§. 3. A. 4.), den Begriff derselben in seiner biblischen Bestimmtheit aufheben, theils die entschiedenen Naturalisten, welche entweder kein eigenthümlich göttliches Wesen und Leben anerkennen (Materialisten = Atheisten) oder in Gott nur die erste Ursache (den ersten Beweger oder Werkmeister) der Welt erkennen, in welcher seit der Schöpfung alles Leben auch der vernunftbegabten und freien Wesen den natürlichen ursprünglich gegebenen Gesetzen gemäss von selbst sich entwickeln soll ohne alle Einwirkung Gottes (Deisten und entschiedene Rationalisten), als könnten für den allmächtigen und allweisen Urheber der Gesetze und Ordnungen, durch welche die Entwickelung seiner Geschöpfe bedingt ist, diese selbst Schranken seyn, welche ihn an der zweckgemässen Leitung dieser Entwickelung hindern.

Wenn diese Vorstellungen von Gott als einem, durch seine eigenen Gesetze gebundenen, theilnahmlosen Zuschauer des Lebens in der Welt oder von dem in derselben zu seiner eigenen Vollendung in einem ewigen, nie zum Abschluss kommenden, Process sich entfaltenden absoluten Geiste, in entschiedenem Gegensatz zum Christenthum stehen, welches dem allgemeinen religiösen Bewustseyn entsprechend Gott und Welt eben so unterscheidet, als es die unmittelbare Wirksamkeit des heiligen und barmherzigen Gottes zur Erlösung des sündhaften und in seinem Verderben unseligen Menschen seit seinem Falle verkündigt; so ist auch mit dem Inhalte der heiligen Urkunden die besonders in neuer Zeit oft gehörte Behauptung unvereinbar, dass durch die göttliche Offenbarung nicht die Wahrheit, je nach dem Maasse der Empfänglichkeit der Menschen für ihren Inhalt, also nicht neue Lehren mitgetheilt, sondern nur ein neues religiöses Leben erweckt und verbreitet worden sey. Wie diess an sich psychologisch undenkbar ist und aller Erfahrung widerspricht, da der Ursprung eines neuen höhern Lebens überall durch vollkommnere Erkenntniss der Wahrheit bedingt ist; so verkündigt auch das Evangelium die Schöpfung des neuen Lebens in Gerechtigkeit, Frieden und Freude im h. Geiste durch die Offenbarung der Wahrheit in und durch den Mittler zwischen Gott und den Menschen, welcher Allen, die im Glauben ihn aufnehmen, die Macht gibt, Gottes Kinder zu werden, Genossen seines Lebens und seiner Herrlichkeit (Joh. 1, 11 ff. 14, 6. 17, 2 f. 17 ff. 1 Cor. 1, 18 ff. 2, 6 ff.). Die verschiedenen biblischen Bezeichnungen und Beschreibungen und der in denselben gegebene Begriff der Offenbarung und das, was von ihrem Inhalte (vgl. Joh. 7, 16 fg. 8, 28. 18, 37 fg. 2 Joh. 1 ff. 1 Cor. a. Stellen) so wie von der Erleuchtung der Welt als ihrer Wirkung ausgesagt ist, spricht gegen jene Behauptung; vielmehr ist, wie der Apostel Paulus es ausgesprochen hat und die Kirche und ihre Geschichte es verkündigt, Christus Jesus uns gemacht von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Hei-

ligung und eben dadurch zur Erlösung (1 Cor. 1, 30. vgl. 1 Tim. 2, 4 fg. Röm. 1, 16 fg. 10, 8 ff.).

Anm. 1. Biblische Bezeichnungen und Beschreibungen göttlicher Offenbarung.

a) im A. T. דבר יי, משא, נאם יי, היה דבר יי אל־, ויאמר יי, גלה, גלה und andere allgemeine Ausdrücke; dann Beschreibungen, wie 4 Mos. 24, 2: ויהי עליו רוח אל״, 1 Sam. 10, 10. u. 16, 10: ותצלח עליו (oder אליו) רוח יי, 2 Sam. 23, 2: רוח יי דבר־בי ומלתו על־לשוני, Jes. 61, 1: רוח אדני יי עלי יען משח יי אתי לבשר, 2 Chron. 24, 20: רוח אל״ לבשה את־זכריה u. a.

b) im N. T. finden wir auch ähnliche, den alttestamentlichen entsprechende, allgemeinere Ausdrücke, wie *λόγος τοῦ θεοῦ*, *ῥῆμα*, *ἐπιταγὴ κυρίου* (von der eigenen *γνώμη* unterschieden 1 Cor. 7, 25. vgl. V. 10. 12. u. 40.), *χρηματισμός*, *χρηματίζεσθαι* u. a.; am häufigsten aber wird die göttliche Offenbarung bezeichnet durch *ἀποκάλυψις* und *φανέρωσις*, *ἀποκαλύπτειν* und *φανεροῦν*. Nach dem herrschenden Sprachgebrauch im N. T. sind diese Ausdrücke Synonyme; die ziemlich verbreitete Meinung, dass *ἀποκαλ.* nie von der allgemeinen, natürlichen Offenbarung Gottes gebraucht werde wie *φανερ.*, wird durch Röm. 1, 18. widerlegt, wo *ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων* — nur durch willkührliche Erklärung (= *ἀποκαλυφθήσεται* oder durch Beziehung auf das Evangelium) beschränkt werden kann; vgl. Tholuck's Comment. (1842.) und Meyers krit. exeg. Komment. z. d. St. [1])

---

1) Wir finden jene Worte fast nach allen ihren Bedeutungen promiscue gebraucht. *Ἀποκαλύπτειν* ist 1) nach seiner primitiven Bedeutung ganz allgemein das Verborgene offenbaren Matth. 10, 26. und Luc. 12, 2. = *φανεροῦν* Marc. 4, 22. vgl. Luc. 8, 17. 2) die verborgenen Gedanken der Menschen Luc. 2, 35. = *φανεροῦν* 1 Cor. 4, 5.; den wahren (jetzt noch verborgenen) Gehalt ihrer Werke 1 Cor. 3, 13. = *φανερὸν ποιεῖν*, *δηλοῦν* ebendas. und *φανεροῦν* Eph. 5, 13. vgl. 2 Cor. 5, 10 fg. 7, 12. und Joh. 3, 21. 3) die göttl. Macht und Strafgerechtigkeit Joh. 12, 38. Röm. 1, 18. 2, 5. = *φανεροῦν* Joh. 9, 3. (*τὰ ἔργα τοῦ θ.*) 17, 6. (*τὸ ὄνομα τοῦ θ.*) 2 Cor. 2, 14. (*τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ*). 4) *ἀποκαλ.* von der Erscheinung des Menschensohns zum Gericht Luc. 17, 30. vgl. 1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13. u. 4, 13. = *φανεροῦσθαι* Col. 3, 4, 1 Pet. 5, 4. 1 Joh. 2, 28. und *ἐπιφάνεια* 1 Tim. 6, 14. 5) von der Offenb. der *δόξα* od. *σωτηρία* der Erlösten, der Kinder Gottes, Röm. 8, 18. 19. (vgl. 1 Cor. 2, 10. mit V. 7 ff.) 1 Pet. 1, 5. 5, 1. = *φανεροῦσθαι* 1 Joh. 3, 2. 6) von der Offenb. des geheimnissvollen Wesens des Mittlers, als des Gottes- und Menschensohnes, Matth. 11, 25 ff. vgl. Luc. 10, 21 fg. 16, 17. Gal. 1, 16. = *φανεροῦν* (von diesem *μυστήριον*) 1 Tim. 3, 16. vgl. verwandte Stellen von der Offenb. der *δόξα* des Herrn Joh. 1, 31. vgl. 14 ff.

Die Unterscheidung der besonderen Offenbarung Gottes, welche allerdings gewöhnlich durch *ἀποκάλυψις* bezeichnet wird, als ausserordentliche Aeusserung der göttlichen Gnade zur Erlösung der Menschen durch Belehrung, Versöhnung und Heiligung, von der allgemeinen Offenbarung, welche durch die im §. angeführten Stellen wohl begründet ist, entspricht der Unterscheidung der natürlichen und geoffenbarten Religion §. 4. Anm. 1. — Die ausserordentliche Offenbarung ist als solche immer eine übernatürliche oder wunderbare, nicht aber immer eine unmittelbare, vgl. Ap. G. 10, 10 ff.

Der Vermittler der vollendeten Offenbarung (§. 4. Anm. 3.), als der ewige Sohn Gottes (Joh. 1, 1 ff. Hebr. 1, 1 ff. Col. 1, 13 ff.), hat zwar, wie sein Wesen und Leben, so auch die Lehre, welche er als Menschensohn verkündigen sollte, vom Vater empfangen (Joh. 7, 16 fg. vgl. 12, 49 fg. u. 8, 26. 28. 40. 17, 8.); aber sein Empfangen der göttl. Wahrheit wird von dem, welches den übrigen Menschen, auch allen Propheten und Aposteln zugeschrieben wird, unterschieden als ein Sehen und Wissen Gottes und der göttlichen und himmlischen Dinge (*εἰδέναι, ἑωρακέναι, βλέπειν, ἐπιγινώσκειν*): Joh. 1, 18. 3, 11 ff. 31 f. 5, 19. 6, 46. 8, 14. Darum empfängt Er keine Offenbarung, sondern ist theils Mittler, theils Gegenstand derselben, als das concrete, in der Welt erschienene, *μυστήριον τῆς σωτηρίας* vgl. Matth. 11, 25 ff. und Luc. 10, 21 fg. mit Joh. 14, 6 ff. Vgl. *Nitzsch* a. St. S. 66. und *Twesten*, Vorlesungen §. 24.

Dass die, welche die Idee der göttl. Offenbarung vermeintlich tiefer — als die durch alle Geschichte hindurch gehende Mani-

---

2, 11. 7, 4. vgl. 1 Joh. 3, 5. 8. mit 1, 1 ff. 1 Pet. 1, 19 fg. — Insbesondere wird *φανερ.* auch gebraucht von der Erscheinung des Herrn nach seiner Auferstehung Marc. 16, 12. 14. Joh. 21, 1. 14. und von der Offenb. des Lebens des Auferstandenen in seinen Jüngern 2 Cor. 4, 10 fg. 7) von der Offenb. des der Welt verborgenen ewigen Heilsbeschlusses. (§.) Röm. 16, 25. Ephes. 3, 3. 5. = *φανεροῦν* Röm. 16, 26. Eph. 3, 5. Col. 1, 26. 4, 3. 2 Tim. 1, 9 fg. Tit. 1, 2 fg. vgl, 2, 11. (*ἐπιφαίνεσθαι*) und *γνωρίζειν* Col. 1, 26 fg. Eph. 1, 9. — Daher 8) von der Offenb. der die Erlösung der Welt durch Christum betreffenden Gegenstände überhaupt 1 Pet. 1, 10 ff., insbesondere des Heilsverhältnisses oder der Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben (nicht durch Werke) Röm. 1, 17. = *φανεροῦσθαι* 3, 21. — Und wie das Ganze der Lehre von dieser Weise das Heil zu erlangen *πίστις* genannt und aus der *ἀποκαλ.* abgeleitet wird Gal. 3, 23 fg., so auch die besonderen Aufschlüsse über dieselbe im Ganzen oder Einzelnen 1 Cor. 14, 6. 26. 30. 2 Cor. 12, 1. 7. Ephes. 1, 17. Phil. 3, 15. vgl. Apok. 1, 1. Daher wird auch eine besondere göttliche Eingebung od. Mahnung *ἀποκαλ.* genannt Gal. 2. 2., wie *ῥῆμα*, *χρηματισμός*. Endlich 9) im weitesten Sinne wird *ἀποκάλυψις* (*ἐθνῶν*) gebraucht von der Erleuchtung der Welt durch das Evangelium vom Heil Luc. 2, 32. = *φωτίζειν* Eph. 3, 8 ff. vgl. Joh. 1, 9.

Diess zugleich die Antwort auf die Bemerkungen des Herrn Dr. *Nitzsch*, System §. 23. Anm. **.

festation des göttl. (absoluten) Geistes an den menschlichen (in den Individuen) — fassen, in Wahrheit den biblischen Offenbarungsbegriff aufheben, bedarf keines weitern Beweises. Indem sie die biblisch-kirchliche Unterscheidung Gottes von der Welt als Dualismus bezeichnen, verstehen sie unter Offenbarung den ewigen Process der Menschwerdung Gottes im Sinne aller der Systeme, welche die wesentliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Voraussetzung haben. Ueber die verschiedenen Modificationen dieser Ansicht durch Schelling, Hegel, Schleiermacher, Feuerbach u. a. s. *Noack* a. Schr. S. 116 ff. und vgl. *C. Schwarz,* das Wesen der Religion 2. Th. S. 151 ff., welcher in der Offenbarung Gottes auch „die immanente Lebens-Substanz der Menschengeschichte" erkennt (S. 154.) und diejenigen theologischen Schüler Hegels (S. 152.) ausdrücklich tadelt, welche „den universal-historischen Process der Gott-Menschwerdung sistirten, ihn auf einzelne Acte oder Erscheinungen [wie in den Propheten, Christus und seinen Aposteln] beschränkten und so die geschichtlichen Stufen und Höhen-Punkte aus dem perennirenden Fluss der Entwickelung herausnahmen" und die kirchlichen Lehren namentlich von der Zweiheit der Naturen in Einer Person, wie von der Dreieinigkeit anerkannten.

Anm. 2. Verschiedene Arten der ausserordentlichen Offenbarung.

Sie werden schon in den h. Urkunden ausdrücklich unterschieden: 4 Mos. 12, 6—8. und Hebr. 1, 1. Diese verschiedenen *τρόποι, modi revelationis divinae,* haben als solche insgesammt den Charakter des Wunderbaren und sind eben nur g. Offenbarungen, insofern sie diesen haben d. h. von ausserordentlicher göttl. Wirksamkeit abzuleiten und nicht aus natürlicher menschlicher Kraft oder dem Zusammenhang der geschichtlichen Entwickelung und der gegenseitigen Einwirkung der Menschen auf einander abzuleiten sind. Wie den Zwecken des göttlichen Erziehers Alles, was er zum Dienst und Nutzen des Menschen geschaffen hat, dienen muss, so geschehen auch seine Offenbarungen durch ausserordentliche (wunderbare) Veränderungen bald in der äussern Natur, bald im Innern gewisser Menschen, oder in beiden zugleich, und jene bezweckten immer die letzteren.

a) Ausserordentliche Veränderungen in der äusseren Natur, in welchen die Menschen Gottes Wirksamkeit erkennen sollten. Diess die Mehrzahl der *κ. ἐ.* so genannten Wunder, welche vorzugsweise den Zweck der Beglaubigung der Offenbarung und ihrer Vermittler haben, von denen unten Anm. 6.

Diejenigen wunderbaren Ereignisse, welche als besondere Mittel der Offenbarung in der Schrift hervorgehoben werden, sind

α) *ὁράματα*, *ὁράσεις*, *ὀπτασίαι*, מַרְאוֹת, מַרְאֶה und חָזוֹן vgl. 1 Mos. 18, 1 ff. mit 3, 8 ff. 19, 1 ff. 2 Mos. 3, 2 ff. 19, 20. vgl. 40, 34. — Luc. 1, 11 ff. 2, 9 ff. 24, 4 ff. vgl. 23. 2 Cor. 12, 1. vgl. Ap. G. 22, 6 ff. u. a. *β*) *φωναὶ ἐκ τῶν οὐρανῶν* 1 Mos. 22, 11. 2 Mos. 19, 19 ff. — Matth. 3, 17. 17, 5. vgl. 2 Pet. 1, 17 fg. Joh. 12, 28. Ap. G. 9, 4.

b) Ausserordentliche Offenbarungen, bei welchen des Mediums äusserer wunderbarer Thatsachen nicht gedacht wird, durch Weckung neuer Gedanken, Gesinnungen und Entschlüsse: 1 Cor. 2, 10 ff. 2 Pet. 1, 21. u. a. vgl. 1 Sam. 10, 10.

c) Ausserordentliche Offenbarungen durch wunderbare Veränderungen in der Natur und im Innern der Menschen zugleich: Ap. G. 2, 1 ff. und ähnlich bei der Stiftung des alten Bundes 2 Mos. 19, 16 ff.

Der Zustand, in welchem nach den biblischen Berichten die g. Offenbarungen den erwählten Individuen zu Theil wurden, war bald der Traum (4 Mos. 12, 6. בַּחֲלוֹם vgl. 1 Mos. 28, 12. 1 Sam. 28, 6. 15. — Matth. 1, 20. *κατ' ὄναρ* vgl. 2, 12 ff. Ap. G. 16, 9: *ὅραμα διὰ τῆς νυκτὸς ὤφθη τῷ Π.*), bald ein durch die Ausserordentlichkeit des Ereignisses erhöhter Gemüthszustand: *ἔκστασις*: Ap. G. 10, 10 ff. 22, 17. vgl. 6 ff. 2 Cor. 12, 1 ff. vgl. Jes. 6, 1 ff. Ezech. 1, 1 ff. 37, 1 ff.

Die Offenbarungen (göttliche Antworten auf Fragen des Hohenpriesters: oracula) durch Urim und Thummim (אוּרִים וְתֻמִּים: 2 Mos. 28, 30. 3 Mos. 8, 8. 4 Mos. 27, 21. 1 Sam. 28, 6.) sollten mehr das theokratisch-politische Verhalten des Volkes und seiner Führer bestimmen, als neue Aufschlüsse zur vollendenden Entwickelung des Gesetzes geben, wie die Prophetie. Ueber die verschiedenen Ansichten von dem Wesen und der Form jener Ur. und Th., durch welche der unsichtbare König dem Volke seinen Willen durch den vermittelnden Hohenpriester kund that, s. J. L. Saalschütz in Illgens hist. theolog. Abhandlungen 3. Bd. (1824.) S. 31 ff. vgl. dessen Mosaisches Recht mit Berücks. des spätern Jüdischen (Berlin 1848.) S. 11 ff.

Verhältniss der Priester zu den Propheten im A. B.

Anm. 3. Bedürfniss und Nothwendigkeit der Offenbarung.

Für das Bedürfniss zeugt der ganze vorchristliche religiös-sittliche Zustand der Welt, wie der gegenwärtige ausserhalb der Kirche vgl. *Neander*, Kirchengesch. (2. Ausg.) 1 Bd. S. 53 ff. mit S. 6 ff. und *Tholuck*, die Lehre von der Sünde und dem Versöhner (4. Aufl.) S. 59 ff. und 229 ff. — In der alten Welt sprachen dieses Bedürfniss insbesondere auch die Stifter des Griechischen und Römischen Staatswesens aus, indem sie ihre Institutionen aus göttlicher

Offenbarung ableiteten, überzeugt, dass sie ihnen nur dadurch Ansehen, Einfluss und Bestand sichern könnten: „*Lycurgus* ab Apolline, *Minos* a Jove, *Numa* ab Egeria leges suas se accepisse dixerunt.“

Auch die grössten Philosophen des letzten Jahrhunderts haben während der allgemeinsten Herrschaft des naturalistischen Deismus nicht blos das Bedürfniss, sondern auch die Nothwendigkeit g. Offenbarung und des Offenbarungsglaubens anerkannt.

a) *Lessing* wies im Hinblick auf die Geschichte der menschlichen Cultur hin auf das Bedürfniss der Anregung, Förderung und sicheren Leitung der religiös-sittlichen Bildung der Menschen, betrachtete die Offenbarung als Erziehung des Menschengeschlechts und erkannte als Zweck, wie als die durch die Geschichte bezeugte Wirkung derselben: weise (dem jedesmaligen Bedürfniss wie der Fassungskraft der Menschen entsprechende) Zeitigung wahrer Vernunfterkenntniss; die Offenbarung hat wie eine weise Lehrerin vor Jahrtausenden und doch immer in zeitgemässer Form die Resultate der möglichen Forschung vorausgegeben, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr, oder doch viel später würde gekommen seyn. Vgl. die Erziehung des Menschengeschlechts (Berlin 1780.) §. 1 ff. u. §. 70 f. Wie nach dieser Ansicht die Offenbarung überhaupt zeitigende Präformation der wahren Vernunftreligion ist, so sind die einzelnen biblischen Lehren, welche als Geheimnisse dargestellt werden und es für die ungebildete Menschheit auch sind, nur Präformationen von Vernunftwahrheiten vgl. §. 76: „das Wort Geheimniss bedeutete in den ersten Zeiten des Christenthums etwas ganz anderes, als wir jetzt darunter verstehen; und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen seyn soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermassen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem vorausgesagten Facit begnügen, so würden sie nie rechnen lernen und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen“. Demnach erkennt er §. 77. als Zweck der Offenbarung an, „auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unserer Natur, von unseren Verhältnissen zu Gott“ zu leiten, „auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre“. — Doch ist diese Ansicht von dem Zweck der Offenbarung diesem Philosophen nur in so fern eigenthümlich, als er ihn vorzugsweise oder ausschliesslich anerkennt. Denselben Gedanken finden wir nicht blos in den frühesten

Zeiten der Kirche ausgesprochen, sondern selbst auch im Mittelalter z. B. von *Thomas Aquinas* Summa Theol. P. I. Qu. I. Artic. I., wo er die Nothwendigkeit der Offenbarung sowohl solcher Wahrheiten anerkennt, welche die menschliche Vernunft aus eigener Kraft nicht erkennen kann, als der von ihr erkennbaren: *Finem* autem oportet esse *praecognitum* hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem, unde necessarium fuit homini ad salutem 1) quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, *quae rationem humanam excedunt;* 2) ad ea etiam, *quae de Deo ratione humana investigari possunt,* necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata *a paucis* et *per longum tempus* et *cum admixtione multorum errorum homini proveniret,* a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Necessarium igitur est, ut salus hominibus et *communius* et *certius* proveniat, quod de divinis per divinam revelationem instruantur. —

b) *Kant* fand den Zweck der göttlichen Offenbarung vornämlich in der Gründung einer Kirche oder „eines ethischen gemeinen Wesens", welches zur sittlichen Bildung und Leitung der Menschen, wodurch die Erreichung des höchsten Guts bedingt werde, unentbehrlich sey [2]). Zur Gründung „einer allgemeinen Republik" oder „eines Volkes Gottes unter ethischen Gesetzen" bedarf es einer nur im Glauben an Offenbarung gegebenen höheren Auctorität, welcher die Menschen geneigt sind sich unterzuordnen, nämlich eines göttlichen Stifters, der nicht blos Urheber der Gebote, sondern auch Herzenskündiger und Richter ist, und eines heiligen Codex, als Quelle untrüglicher Wahrheit. Eine auf blosse Vernunft gegründete Lehre entbehrt des nöthigen Ansehns; die Menschen sind nicht geneigt, den Bestimmungen eines blos menschlichen Willens sich zu unterwerfen. Die blosse Vernunftreligion in rein menschlicher Gestalt kann daher nicht öffentliche oder Volksreligion, also auch nicht die Grundlage einer

---

2) Er wollte jedoch das Verdienst des Christenthums um Erweckung und Verbreitung wahrer Vernunfterkenntniss nicht in Abrede stellen; vgl. Kant an Jacobi (in Jacobi's Werken Bd. III. 522.): „Ob Vernunft, um zu diesem Begriffe zu gelangen, nur durch Etwas, was allein Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns unerforschliche, übernatürliche innere Einwirkung habe erweckt werden können, ist eine Frage, welche blos eine Nebensache, nämlich das Entstehen und Aufkommen dieser Idee betrifft. Denn man kann eben so wohl einräumen, dass, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen Jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (anjetzt) durch blosse Vernunft überzeugen kann".

Kirche werden, welche zur Vollendung menschlich sittlicher Bildung, „zum Siege des guten Princips über das böse“ unentbehrlich ist. Vgl. die Religion innerh. d. Grenzen der blossen Vernunft (2. Ausg. Königsb. 1794.) S. 137 ff. 152 ff. 162 fg. — Unter seinen theologischen Anhängern haben seine Gedanken in besonders beachtenswerther Weise entwickelt und geltend zu machen gesucht *J. Gf. Imm. Berger*, Aphorismen zur Wissenschaftslehre der Religion (Leipz. 1796.) S. 102 ff. (vgl. s. Abh.: Wie ist die Göttlichkeit des Christenthums für die reine Vernunftreligion zu erweisen? in Stäudlins Beiträgen zur Philos. u. Gesch. der Rel. und Sittenlehre 1. Bd. S. 130 ff. und *Stäudlin*, Lehrb. der Dogm. und Dogmengeschichte (3. Ausg. 1809.) S. 91 ff.) [3]) und *Carl Ludw. Nitzsch*, de revelatione externa eademque publica Lips. 1808: 8. und in späteren Abhandlungen, welche gesammelt erschienen sind: de discrimine revelationis imperatoriae et didacticae prolusiones academicae Witteb. 1830. 2 Fasc. 8. Von der Voraussetzung ausgehend, dass der Inhalt der christl. Religion mit den Ergebnissen der Forschung der gebildeten menschlichen Vernunft vollkommen übereinstimme, dass folglich die chr. Religion materiell die vollkommene Vernunftreligion sey, spricht er mit Kant die Ueberzeugung aus, dass sie auch als wahre Religion des zur Begründung des Heils der Welt erforderlichen Ansehens entbehren würde ohne Offenbarung oder eine äussere und öffentliche Einführung durch ausserordentliche Thatsachen, in welchen die Menschen die Wirksamkeit Gottes erkennen mussten (Wunder). Vgl. auch seine erläuternden Schriften: Ueber das Heil der Welt, dessen Gründung und Förderung. Wittenb. 1817. 8. und Ueber das Heil der Kirche und dessen Förderung, ebend. 1821. 8.

c) Nur eine Erweiterung der Kantischen Ansicht war es, wenn Andere im Hinblick auf die Unsicherheit aller menschlichen Erkenntniss und Hoffnung, so wie die Unzuverlässigkeit alles Menschenworts, hinwiesen auf das Bedürfniss einer untrüglichen Sicherstellung des religiösen Glaubens, welche nur in göttlichen Aussprüchen und Verheissungen gegeben seyn könne, auf

---

3) Die Summa der Gedanken ist: Alles, wovon sich beweisen lässt, dass es Sittlichkeit unter den Menschen befördert und doch durch blos menschliche Kraft nicht hervorgebracht werden kann, das dürfen wir von Gott als dem Erzieher des Menschengeschlechts erwarten und ihm zuschreiben. Nun ist eine Kirche, d. i. eine freie gesellschaftliche Vereinigung der Menschen zu gemeinschaftlichen moralisch religiösen Zwecken, zur Beförderung der Sittlichkeit unter ihnen, äusserst wohlthätig und doch nur alsdann möglich, wenn ihnen Religionslehren unter göttlicher Autorität, als von Gott abgeleitet, angekündigt und als solche von ihnen geglaubt werden. Folglich dürfen wir eine Veranstaltung zu diesem Zwecke von Gott erwarten. Eine solche Veranstaltung heisst Offenbarung.

welche der Mensch in jedem Wechsel des Schicksals und auch angesichts des Todes vertrauen könne. Vgl. *(J. Ch. A. Grohmann)* Kritik der chr. Offenbarung oder einzig möglicher Standp. die Offenb. zu beurtheilen. Leipz. 1798. 8. [4])

Nach der Schrift haben wir nicht an das Eine oder Andere blos zu denken, sondern ihre Lehre ist, welcher der Glaube der Kirche entspricht, dass durch die göttliche Offenbarung alle religiösen Bedürfnisse der Menschen befriedigt worden sind (vgl. 1 Cor. 1, 30. Joh. 10, 10 ff. u. a. St. im §.).

Anm. 4. Möglichkeit ausserordentlicher und unmittelbarer göttl. Offenbarung.

Ein religiöses Gemüth kann an der Liebe Gottes gegen seine Geschöpfe, wie an seinem Vermögen in seiner Welt mittelbar oder unmittelbar zu ihrem Heil zu wirken nicht zweifeln. Solcher Zweifel hat auch immer nur in Zeiten tiefsten Verfalls des religiösen Lebens allgemeinere Beachtung und Verbreitung gefunden vor, ausser und in der Kirche. Was *Cicero* de Nat. D. I, 44. von Epikur sagt, das gilt von allen Gegnern des Offenbarungsglaubens. In der Kirche wurde er besonders seit dem 10. Jahrhundert von Einzelnen geäussert, welche als Philosophi (hujus saeculi) und Gentiles von den Scholastikern bezeichnet und bekämpft werden, namentlich von *Abaelard* [5]), *Anselmus*, *Thomas Aquinas* u. a. Die Zahl wuchs mit dem Verfall der Kirche ins Ungeheure bis zur Reformation; den Höhepunkt erreichte dieser Gegensatz in jener Zeit durch Herrm. Ruiswik († 1512. im Haag auf dem Scheiterhaufen). Diese Naturalisten wurden seit dem 16. Jahrhundert gewöhnlich Deisten genannt [6]), da der Gott, den auch sie bekannten, dem sie aber die Möglichkeit der Offenbarung ab-

---

4) Der Gedanke ist so alt, als die Erfahrung, dass man sich nicht auf das Wort eines Menschen, auch nicht des weisesten, verlassen könne; auch in den Schriften schon der ältesten christl. Apologeten finden wir ihn in mannichfaltigen Formen ausgesprochen. Vgl. a. a. *Lactantius* institutt. div. II, 3: Falsum intelligere est quidem sapientiae, sed humanae: ultra hunc gradum procedi ab homine non potest. Itaque multi philosophorum religiones, ut docui, sustulerunt. *Verum* autem *scire divinae est sapientiae. Homo* autem *per seipsum pervenire ad hanc sapientiam non potest, nisi doceatur a Deo.* Ita philosophi, quod summum fuit humanae sapientiae, assecuti sunt, ut intelligerent, quid non sit: illud assequi nequiverunt, ut dicerent, quid sit. Nota *Ciceronis* vox est [de nat. deorum I, 33.]: *Utinam tam facile vera invenire possem, quam falsa convincere!* Quod quia vires humanae conditionis excedit, ejus officii facultas nobis est attributa, quibus tradidit Deus scientiam veritatis. —

5) s. insbes. *Petr. Abaelardi Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum,* prim. edidit *Fr. Henr. Rheinwald.* Berol. 1831. 8.

6) s. Dr. *Gotthard Vict. Lechler*, Gesch. des Englischen Deismus. Stuttg. und Tüb. 1841. 8.

sprachen, nicht ein wahrer Gott seyn kann, weil kein lebendiger und zur Realisirung seiner Zwecke unbeschränkt wirksamer. In so fern sie ihre s. g. natürliche Religion nach Ursprung und Gehalt schlechthin für die vernünftige erklärten und ausser der menschlichen Vernunft keine andere Quelle der Religion anerkannten, wurden sie wegen dieser Ueberschätzung der menschlichen Vernunft seit dem 17. Jahrh. auch Rationalisten genannt, durch welche Bezeichnung dann auch Theologen, welche nicht entschiedene Naturalisten waren, charakterisirt wurden (s. unten §. 13.).

Wider solche Gegner wurde von den Apologeten des Christenthums die logische, physische und moralische Möglichkeit einer ausserord. göttl. Offenbarung bewiesen, indem man zeigte, dass weder der Begriff derselben einen Widerspruch enthalte, noch es dem Wesen Gottes und des Menschen so wie ihrem gegenseitigen Verhältniss, noch endlich der göttlichen Weisheit unangemessen erscheinen könne, wenn die Entwickelung des zum göttlichen Leben berufenen Menschen seiner Bestimmung wie seinem Bedürfniss gemäss durch den Schöpfer selbst, der als solcher nothwendig auch als Erzieher seiner Geschöpfe zu denken ist, angeregt, gefördert und vollendet wird. Vgl. Dr. *John Leland's* Abriss der vornehmsten deistischen Schriften u. s. w. aus dem Engl. übersetzt von Heinrich Gli. Schmid 1. Th. (Hannover 1755. 8.) 15. Brief S. 543 ff. In diesem Werke, dessen 2ter Theil in 2 Abtheilungen, übersetzt von J. H. Meyenburg, in demselben und im folg. Jahre erschien, finden sich literarische Mittheilungen und Auszüge aus den Schriften der bedeutendsten Deisten des 17. u. 18. Jahrhunderts. Vorzugsweise apologetisch ist das grosse Werk von *Theodor Chph. Lilienthal*, Die gute Sache der göttlichen Offenb. wider die Feinde derselben erwiesen (16 Theile 1750—1782.) 1. Th. (3. Aufl. 1779.) wo er §. 5 ff. die Möglichkeit der besonderen g. Offenbarung zu beweisen sucht.

Nach dem Vorgange der alten Naturalisten und Materialisten wurde die Möglichkeit einer a. o. göttl. Offenb. in Deutschland am auffallendsten bestritten von dem Vf. der Wolfenbüttelschen Fragmente (*Herm. Sam. Reimarus* † 1768. als Prof. der orient. Sprachen in Hamb.), nam. im 4. Beitr.: Zur Geschichte und Literatur, aus den Schätzen der herzogl. Bibl. zu Wolfenb. herausg. von G. E. Lessing (Braunschw. 1777. 8.) in der 2. Abhandl.: „Die Unmöglichk. einer Offenb., die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können.“ — Unbedeutend sind die Gründe, mit welchen *Fr. Heinr. Gebhard*, Ueb. die letzten Gründe des Rationalismus (Arnstadt 1822. 8.) S. 359 f. sogar die absolute Unmöglichk. aller Wunder und übernat. Offenbarungen beweisen wollte. Vgl. *Wegscheider*, Institutiones §. 9. und *Röhr*

ausser den Briefen über den Rationalismus (1813.) in sr. Krit. Pred. Bibl. Band XI. Heft 3. (1830.) S. 524., wo die Möglichkeit eines a. o. Beistandes Gottes zwar nicht in physischer, aber in intellectualer und moral. Hinsicht entschieden bestritten wird.

Schriften dafür: *Paul. Jac. Förtsch*, diss. de possibilitate revelationis div. Gott. 1760. 4.; *J. F. Flatt*, Verf. über die Frage: Wie ist eine unmitt. göttl. Offenb. möglich? in s. verm. Schrr. Leipz. 1786. 8. Nr. 3.; *Jerusalem*, Betrachtungen üb. die vornehmsten Wahrhh. d. Rel. 2. Th. (Braunschw. 1776.) S. 3—94; *J. P. Vogel*, Aufsätze theol. Inhalts 1. Stk. Nürnb. 1796; *Stäudlin*, Lehrb. der Dogmatik und Dogmengesch. (3. Ausg. 1809.) §. 21. S. 97 ff; besonders *Twesten*, Vorlesungen über die Dogmatik (3. Aufl. 1834.) §. 24. S. 341 ff. vgl. *Nitzsch*, System der chr. Lehre §. 28.

Anm. 5. Wirklichkeit ausserordentlicher g. Offenbarung und Kennzeichen derselben.

Wenn die Möglichkeit a. o. g. Offenb. verhältnissmässig nur von Wenigen bestritten worden ist und folgerichtig nur vom Standpunkte des entschiedensten Naturalismus oder des beschränkten Deismus aus bestritten werden kann, der bei seiner mechanistischen Ansicht von der göttlichen Wirksamkeit in dem Act der Schöpfung der Welt ihren Abschluss sieht, also dass jede weitere unmittelbare Einwirkung in den durch die gegebenen Gesetze und Ordnungen bestimmten Naturlauf entweder als Nachbesserung oder als Störung zurückzuweisen sey [7]); so ist dagegen die Wirklichkeit der Offenbarung auch von Solchen bezweifelt worden, welche die Mög-

---

7) Schon unsere älteren Theologen bekämpften diese beschränkte, Gott zu einem Werkmeister herabwürdigende und die Leitungs- und Bildungsbedürftigkeit freigeschaffener, nicht bloss irrthumsfähiger, sondern gefallener Wesen nicht berücksichtigende Ansicht, z. B. *Melanchthon*, loci comm. (ed. Detzer Erlang. 1828. 8.) P. I. de creatione p. 48., wo er nach der schriftgemässen Bestimmung des Begriffs im Gegensatz zu dem heidnischen Hylozoismus sagt: „Sed nondum satis dictum est de hoc tanto articulo. Infirmitas humana etiamsi cogitat, Deum esse conditorem, tamen postea imaginatur, ut faber discedit a navi exstructa et relinquit eam nautis, ita Deum discedere a suo opere et relinqui creaturas tantum propriae gubernationi. Haec imaginatio magnam caliginem offundit animis et parit dubitationes. Alii, ut Stoici, fingunt Deum alligatum causis secundis, nec quicquam aliter posse fieri, quam ut causae secundae cient; alii, ut Epicuraei, omnia casu volvi et confundi." -- Vgl. *Twesten*, Vorlesungen S. 346 fg., der auch an eine ähnliche Erklärung des *Augustinus* u. a. A. auch an *Gust. Ferd. Bockshammer*, Offenb. und Theologie, ein wissensch. Versuch (Stuttg, 1822.) S. 13 ff. erinnert, welcher die Unvereinbarkeit jener Voraussetzung, „nach welcher der Einfluss des Schöpfers mit der vollbrachten Schöpfung aufgehört und dieser aus der von nun an sich selbst überlassenen Natur, man weiss nicht wohin, sich zurückgezogen haben müsste," mit der Idee eines lebendigen und persönlichen Gottes zeigt.

lichkeit zugeben, aber entweder keinen wesentlichen Unterschied der biblischen Religionen von den mythischen (heidnischen) anerkennen, folglich, da auch diese auf Offenbarung zurückgeführt worden sind (vgl. oben Anm. 3.), alle Religion aus Täuschung (Schwärmerei oder Betrug) ableiten, oder doch die Erkennbarkeit und auch die Beweisbarkeit einer wirklich geschehenen übernat. Offenbarung in Abrede stellen, indem sie behaupten, dass Niemand die Wirkung des göttl. Einflusses auf seinen Geist von der eigenen Wirksamkeit seines Geistes bestimmt und deutlich unterscheiden könne. So zuerst, wie es scheint, *Herbert v. Cherbury*, de veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili et a Falso (Par. 1624. und dann zu Lond. 1633. u.) 1656. p. 47. vgl. de relig. gentilium errorumque apud eos causis (Amstel. 1663.) p. 211 sq. 218.

Eben so andere Naturalisten, wie *Chubb* und *Morgan*, auch *Spinoza*, und nicht blos diese, sondern auch *Kant*, obwohl er vom ethischen Standpunkt aus (s. Anm. 3. *b.*) die Nothwendigkeit des Offenbarungsglaubens zur Realisirung des höchsten Guts anerkannte (Streit der Fakultäten S. 102. vgl. Rel. innerh. der Grenzen der blossen V. S. 129 ff.), *Fichte* (Versuch einer Kritik aller Offenb. 2. Ausg. 1793.), *Krug* (Briefe über die Perfectibilität der geoffenb. Rel. anonym 1795. 8. wieder abgedr. in s. gesammelten Schrr. 1. Bd. 1. Abth. 1830. 6. Brief S. 77 ff.) u. a.

Das Urtheil über die Wirklichkeit einer g. Offenb. oder der Glaube an die Wahrheit des Faktums kann sich gründen theils auf eigene, unmittelbare Erfahrung oder auf das Zeugniss derer, welchen sie zu Theil wurde, theils auf sichere Merkmale, an denen wir eine geoffenbarte Religion von anderen unterscheiden können, welche durch natürliche Entwickelung der relig. Anlage entstanden sind.

Was die Erfahrung und die Zeugnisse der Organe der Offenbarung anlangt, so kommt Alles auf ihre Glaubwürdigkeit an. Die Propheten des A. B., welche die h. Geschichte selbst als wahre Propheten bezeichnet, so wie Jesus und seine Apostel versichern, ihre Lehre unmittelbar oder in ausserordentlicher Weise von Gott empfangen zu haben, und unterscheiden sie auf das Bestimmteste von menschlicher Lehre und Meinung: Joh. 7, 15 ff. 12, 49 f. 14, 10. vgl. Matth. 11, 25 ff. 16, 17 ff. — Gal. 1, 11 fg. 15 fg. 1 Cor. 7, 10. 12. 25. 40. Der Christ glaubt ihrem Zeugniss, weil es ihm im Bewustseyn dessen, was er ihnen verdankt und was auch die Weisesten in der Welt nicht haben erforschen können (1 Cor. 2, 6 ff.), unmöglich ist, sie für Betrüger oder Schwärmer zu halten, durch deren Lehre die Welt in Wahrheit erleuchtet worden ist, also, dass überall, wo sie wieder von ihr weg sich menschlicher Weisheit zuwendet, auch die alten, vor- und ausser-

christlichen Zustände wiederkehren, Natur- und Weltvergötterung und alle sittlichen Ausgeburten des Wahns, Zweifels und Unglaubens [8]).

Die Propheten, als die ausserordentlichen Organe und Vermittler neuer Offenbarungen, durch welche die Erweiterung des alten, nationalen Bundes zu dem neuen, allgemeinen, vorbereitet werden sollte (vgl. oben Anm. 2. mit §. 2.), waren gehalten, ihren ausserordentlichen Beruf zu bewähren oder Zeichen, sichere Beweise göttlicher Sendung, zu geben, durch die sie selbst auch erst ihres höhern Berufs gewiss wurden (vgl. 2 Mos. 3, 12 ff. 4, 1 ff. u. a. — Ap. G. 9, 3 ff. 22, 6 ff. 26, 1 ff.). Diese waren theils äussere, nämlich Wunder und Weissagungen (5 Mos. 18, 15—22. vgl. 2 Mos. 14, 4 ff. und 1 Kön. 17, 24.) theils innere, welche in dem Inhalte ihrer Aussprüche lagen, nämlich in der Uebereinstimmung desselben mit dem gegebenen Grundgesetz, betreffend die Verehrung des Einen wahren Gottes. (5 Mos. 13, 1 ff. 18, 15 ff.); die neuen Offenbarungen sollten die früheren vollenden, aber sie nicht aufheben, folglich mit ihnen nicht in Widerspruch treten. — Auch das Christenthum ist nur die Vollendung der früheren Offenbarungen (Matth. 5, 17 ff. vgl. Jerem. 31, 31 ff.).

Dieselbe Unterscheidung äusserer und innerer Kriterien wahrer g. Offenbarung finden wir auch im N. T. (Joh. 5, 36—47. vgl. 2, 11. 3, 2. 9, 32 fg. vgl. V. 1 ff. 10, 24 fg. 37 fg. Joh. 11, 40 ff. 14, 10 fg. 15, 24. Matth. 11, 2 ff. vgl. Luc. 7, 11 ff. 10, 13. 11, 14—20. Ap. G. 2, 22 ff. Luc. 24, 44 ff. 1 Pet. 1, 10 fg. — Joh. 7, 16 ff. vgl. 5, 39 ff. 8, 31 ff. 46 fg. Röm. 1, 16. 10, 6 ff.). Auf das Zeugniss seiner Thaten und seines Lebens, wie auf die Kraft der Wahrheit und Güte seiner Lehre, berief sich der Herr; die aber, welche ihm nicht glauben mochten, weil seine Lehre ihrem irdischen Sinne und verderbten Wesen nicht entsprach, überliess er zuletzt sich selbst (Joh. 6, 66 ff. Matth. 23, 37 fg. vgl. Luc. 13, 34 fg.), wissend, dass die Freunde der Wahrheit auf seine Stimme hören und ihm folgen würden (Joh. 18, 37. vgl. 10, 1—16.). Eben so haben seine Apostel gehandelt bis auf den Einen, dessen Verrath und Untergang er zum schreckenden Zeugniss gegen die, welche wider besseres Wissen und Gewissen handeln, vorausgesagt hatte. Wie sie ihre eigene Meinung von den göttlichen Offenbarungen und Aufträgen bestimmt unterschieden (s. oben), so haben sie ihre übernatürliche Sendung

---

8) Vgl. m. Schr.: Ueber die Lage des Christenthums in uns. Zeit etc. (Leipz. 1832.) S. 100 ff. Die Ereignisse seit 1844 und besonders seit 1848 haben entsetzliche Beläge für diese Schilderung der Folgen der Abkehr vom Christenthum gegeben.

und Vollmacht gleicherweise bewiesen, wie der Herr (Marc. 16, 20. Heb. 2, 3 fg. vgl. Ap. G. 3, 1—16. 9, 34. 13, 11. 14, 3. 19, 11. u. a.), und nachdem sie dem empfangenen Auftrage gemäss zunächst dem Volke, dessen Väter zuerst die Verheissung der Erlösung der Welt empfangen hatten und von welchem das Heil ausgehen sollte (Joh. 4, 22. vgl. oben §. 2.), das Evangelium verkündigt hatten, wandten sie sich, von demselben zurückgewiesen, nach der Weisung des Herrn zu den Heiden (Ap. G. 13, 46 ff. 18, 6 ff. vgl. Matth. 10, 6. 14. u. Röm. 11, 11 ff.). Die Frucht ihrer gesegneten Arbeit ist die Kirche, welche alle Geschlechter der Erde aufnehmen soll (Ephes. 2, 14 ff. Röm 11, 25 fg.) und deren Ausbau nach ihrem Vorgange[1] ihren Nachfolgern von dem Herrn anbefohlen ist, also dass der ihnen ertheilte Auftrag auch auf diese sich bezieht, bis das Werk wird vollendet seyn (Matth. 28, 18—20. Marc. 16, 15 ff. vgl. Joh. 17, 18 ff.).

Wie in der Wirksamkeit dieser Vorbilder, des Herrn und seiner Jünger, eine doppelte Gattung von Zeugnissen für ihre übernatürliche Sendung und Ausrüstung hervortritt, so haben auch die christlichen Theologen äussere und innere Merkmale (*γνωρίσματα, κριτήρια,* notae) angegeben, an welchen die wahren von den falschen oder vorgeblichen Offenbarungen Gottes unterschieden werden können. Vgl. unter den älteren Theologen besonders *Val. E. Löscher, Praenotiones theologicae* contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus etc. (ed. V. Vitemb. 1752. 8.) p. 216 sq.; *J. Gu. Baier. Compend. theol. posit.* Proleg. c. II. §. 20 sqq. und *J. Fc. Buddeus, Institutt. theol. dogm.* L. I. c. 2. §. 5 sq.; — unter den spätern *Flatt,* vermischte Versuche (Leipz. 1785.) S. 153 ff. und unter den lebenden *Twesten,* Vorlesungen §. 24. u. 25.

Auch wir unterscheiden äussere und innere Kennzeichen wahrer göttlicher Offenbarung.

I. Aeussere: 1) das Zeugniss der Organe derselben; denn es würde eine Lehre nicht für eine göttliche gehalten werden können, welche ihre Urheber selbst für eine menschliche erklärt hätten. Das Zeugniss der Vermittler der Offenbarung muss aber hinsichtlich ihres Charakters glaubwürdig seyn. Vgl. Joh. 8, 18. mit 14 sq. u. 46 ff. 2) ausserordentiche Beglaubigung des Zeugnisses durch ausserordentliche, von menschlicher Kraft nicht ableitbare Thatsachen: Wunder und Weissagungen; der Anspruch auf göttliche Erleuchtung und Sendung würde weder Glauben gefunden noch verdient haben ohne das Zeugniss solcher unzweifelhaft göttl. Thatsachen, und noch heute gilt, was Nikodemus zu Jesus sprach Joh. 3, 2. — Vgl. die Berufungen Jesu auf seine Wunder in den oben angeführten Stellen

Joh. 5, 36 ff. u. a. Siehe übrigens unten Anm. 6. — 3) Ursprünglichkeit der Lehre; es darf nicht jenen Zeugnissen gegenüber erweislich seyn, dass z. B. Christus seine Lehre, welche er von seinem himmlischen Vater empfangen zu haben versichert, aus einer menschlichen Quelle, etwa, wie man behauptet hat, in der Schule der Essäer, geschöpft habe.

II. Innere: 1) Wahrheit der Lehre, d. h. Uebereinstimmung mit den Gesetzen des menschlichen Geistes (Joh. 7, 16 fg. vgl. 1 Cor. 2, 4 fgg.). Die Erkenntniss dieser Uebereinstimmung kann bis zur Zeit der Vollendung freilich nur eine partielle und relative seyn (Matth. 13, 3 ff. vgl. 37 ff.). Wie der Unterricht eines erleuchteten Lehrers mit den Vorstellungen und Grundsätzen seiner Schüler oft genug in Widerspruch tritt, so musste der Inhalt der göttlichen Offenbarung mit den Meinungen, Grundsätzen und Sitten der zu erlösenden Menschheit in Widerspruch treten, und dieser Widerspruch besteht fort und muss währen so lange, bis der bildende Einfluss der göttlichen Lehre ihn hebt; den Griechen in ihrer Weisheit musste das Evangelium eine Thorheit und den Juden in ihrem Dünkel ein Aergerniss seyn (1 Cor. 1, 18 ff. vgl. 2, 14 fg.) [9]. — 2) Heiligkeit; unlautere Lehre so wie Empfehlung oder Anwendung unlauterer Mittel zur Verbreitung einer Lehre können nicht göttlichen Ursprungs seyn (Matth. 7, 15 ff.); 3) Zweckmässigkeit oder Angemessenheit zu den vorhandenen Bedürfnissen der Menschen, so dass durch Befriedigung derselben die religiöse Bildung gefördert, die Seelenruhe der Gläubigen und das Wohl der Menschen überhaupt begründet wird: also eine heilsame, dem denkbaren Zwecke göttlicher Offenbarung entsprechende, Wirksamkeit, von den älteren Theologen auch sufficientia genannt,

---

9) Ueber die Formel, in welcher unser Satz oft ausgedrückt worden ist, dass die göttl. Offenbarung mit der Vernunft übereinstimmen müsse, s. die treffenden Bemerkungen Twestens a. St. §. 25., insbesondere S. 384., wo er nach der Religionsphilosophie fragt, in welcher sich eine vollkommen wahre und gewisse Vernunfterkenntniss von Gott und den göttlichen Dingen finde, mit welcher wir also das Christenthum zur Prüfung seiner Göttlichkeit vergleichen könnten: „Der Leibnitz-Wolfischen? Entspricht es dieser, so widerspricht es der des Spinoza. Oder der Kantischen, Friesischen? Wäre es nach diesem Maassstabe vernünftig, so würden Schelling, Hegel, Andere es unvernünftig finden. Das Vernünftige ist ein Gegenstand des Streits; jede Philosophie behauptet, die wahre Vernunfterkenntniss darzustellen" etc. — Aus dem Mangel der Harmonie subjectiver Vernunfterkenntniss mit der Vernunft an sich, mit ihren Gesetzen und Idealen, welche in den Ahnungen und dem Verlangen des relig. Gemüths fort und fort einen vollkommenern Ausdruck suchen, als die gewonnenen Resultate menschlicher Forschung ihn bieten, geht fortwährend die Frage nach Wahrheit von Neuem hervor. Die Frage des Pilatus (Joh. 18, 38.) ist die Frage der Welt. Die Antwort gibt allein die Offenbarung (1 Cor. 2, 6 ff.).

die auf den früheren Stufen eine relative, bei der letzten vollkommenen Offenbarung aber eine absolute seyn muss (Joh. 7, 17. 8, 31 fg. vgl. Matth. 11, 28 ff.; Röm. 1, 16. vgl. 8, 2 ff.).

Diese Zweckmässigkeit der Offenbarung in ihrer geschichtlichen Erscheinung, insbesondere die wunderbaren Wirkungen des Evangeliums in der Welt sind dann wiederum ein äusseres Merkmal des göttlichen Ursprungs. Der Sieg des Christenthums über eine feindselige Welt, wie der Herr ihn in eigentlicher und parabolischer Rede auf das Bestimmteste, auch hinsichtlich des Ganges durch die Welt, geweissagt hat, der Sieg über alle Macht menschlicher Wissenschaft und irdischer Gewalt, blos durch die Kraft seiner Wahrheit und ihre Entfaltung in den segensreichsten Wirkungen ist eine thatsächliche Bestätigung des Zeugnisses ihrer ersten Verkündiger, dass es keine menschliche Weisheit sey. Vgl. auch Twesten a. Schr. S. 353. 368 ff.

Anm. 6. Dogmatisch-kritische Bemerkungen über das Wesen und die Bedeutung der Wunder und Weissagungen.

1) Begriff der Wunder.

a) Der biblische Begriff ergibt sich aus den Bezeichnungen und Beschreibungen derselben in der Schrift. Sie heissen *α*) ganz allgemein ausserordentliche Erscheinungen oder Thatsachen: פְּלָאוֹת, נִפְלָאוֹת, daher Gegenstände der Verwunderung, des Staunens und Entsetzens: נוֹרָאוֹת (5 Mos. 10, 21. 2 Sam. 7, 23.), תִּמְהִין, תִּמְהַיָּא (Dan. 3, 32 fg. 6, 28.), *τέρατα*, *θαυμάσια* (Matth. 21, 15.) = *miracula*; *β*) Zeichen göttlicher Wirksamkeit, die von menschlicher Kraft und Kunst nicht abgeleitet werden können (in denen man „Gottes Finger“ erkennen muss 2 Mos. 8, (15.) 19. vgl. Luc. 11, 20. od. seine „starke Hand“ oder den „Arm des Herrn“), Offenbarungen göttlicher Kraft und Herrlichkeit: *σημεῖα* (Joh. 2, 11. vgl. 12, 37.), אוֹתוֹת, מוֹפְתִים — ostenta, portenta, prodigia, monstra nach ihrer Urbedeutung; *γ*) Aeusserungen ausserordentlicher Kräfte *δυνάμεις*, גְּבוּרוֹת (meton. causae pro effectu, daher ihre Wirkungen:) *δ*) *ἔργα τοῦ θεοῦ* und *κ. ἐ. ἔργα*: Joh. 5, 36. vgl. V. 8 ff. 7, 3. 21. 10, 38. vgl. V. 25. 14, 10 fg. 15, 24. — Matth. 11, 2 ff. (vgl. Luc. 7, 18 ff.) werden diese Werke (*τὰ ἔργα τοῦ χρ.*) von Christus selbst als Beweise dargestellt, dass er „der sey, welcher kommen sollte“; vgl. Joh. 6, 14. (= *σημεῖα*) — Eine Beschreibung des Wesens und Zweckes der Wunder und somit zugleich eine Bestimmung des biblischen Begriffs der Wunder enthalten die Worte des Nikodemus Joh. 3, 2. vgl. 9, 30—33. 11, 37 ff. Matth. 8, 8 ff. 15, 28 ff. Luc. 8, 41 ff. u. a.

b) Theologische Bestimmung des Begriffs. Schon Thomas Aquinas unterschied richtig die subjectiven Wunder

oder ***miracula quoad nos*** von den objectiven oder wahren Wundern, ***miracula simpliciter*** [10]), diese nach der spätern Terminologie miracula ***absoluta***, jene ***relativa***. 1) Die relativen Wunder (= ***mirabilia***, ***θαύμαστα***, ***θαύματα***) sind Thatsachen, welche wir aus den uns bekannten Gesetzen, durch welche der Natur- und Weltlauf im Allgemeinen und Besondern bestimmt wird, nicht erklären können. Auch sie können den Glauben an Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Güte beleben und befestigen, als Offenbarungen seiner Vorsehung, nicht blos der allgemeinen, sondern auch der speciellen, welche oft genug auch das scheinbar Unbedeutendste als Mittel zur Erreichung grosser Zwecke gebraucht und die Individuen auf Wegen, die dem menschlichen Auge unerforschlich waren, ihrem Ziele zuführt, welche Hülfe sendet und verderbliche Pläne zerstört, wo menschliche Kraft und Weisheit die Rettung für unmöglich hielt. 2) Die absoluten Wunder sind solche Thatsachen, welche überhaupt nicht aus natürlichen Ursachen, sondern nur von Gott abgeleitet werden können, wie die augenblickliche Heilung der schwersten organischen Krankheiten ohne Anwendung ärztlicher Mittel, die Erweckung anerkannt Gestorbener durch ein blosses Wort, die zuvor bestimmt angekündigte Auferstehung Jesu am dritten Tage nach der Kreuzigung durch seine Feinde. — Da das Wunder als solches nicht Wirkung natürlicher Ursachen (der causae secundae) ist, sondern übernatürlicher Einwirkung (der causa prima), durch welche der gewöhnliche Lauf der Natur zu heilsamen Zwecken unterbrochen wird und eine andere Richtung erhält oder die natürliche Kraft über das in ihr gegebene Maass gesteigert wird, wie diess die biblischen Wunder zeigen; so haben mehrere von den älteren und auch neueren Theologen die Wunder als widernatürliche Thatsachen bestimmt z. B. ***J. Andr. Quenstedt*** (Theol. did. polem. Viteb. 1685. fol.) P. I. p. 471 sq.: „***Miracula vera*** et ***proprie dicta*** sunt, quae ***contra*** vim rebus naturalibus a Deo inditam cursumque naturalem, sive per extraordinariam Dei potentiam efficiuntur, ut cum - - aqua in vinum convertitur, mortui suscitantur etc." und ***Buddeus***, Institutt. p. 245: „Operationes, ***quibus naturae leges*** ad ordinem et conservationem totius hujus

---

10) ***Summa Theologiae*** Quaest. 110. art. 4: „***Miraculum*** proprie dicitur, ***cum aliquid fit praeter ordinem naturae***. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem ***naturae*** alicujus ***particularis***, quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, ***quod fit praeter ordinem totius naturae creatae***. Hoc autem non potest facere nisi Deus — — Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae ***nobis*** notae per virtutem creatam ***nobis*** ignotam, est ***miraculum quoad nos***. Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non ***simpliciter***, sed ***quoad nos***" - -.

universi spectantes *re vera suspenduntur.*" — Da aber die Wunder als Werke Gottes in einem Sinne, wie keine anderen, dargestellt werden und zu denken sind, der Wille des allweisen und allmächtigen Schöpfers und Herrn der Natur aber das Gesetz derselben ist und es keine von Gottes Willen unabhängige Ordnung der Natur geben kann; so kann auch nichts, was ihm dient und seine Zwecke fördert, an sich widernatürlich seyn, wie sehr es auch erscheine. Die durch die göttliche Einwirkung in dem ursprünglich geordneten, aber durch die Sünde freier Geschöpfe gestörten, Naturlaufe hervorgerufenen Veränderungen dienen nur zur Wiederherstellung der ursprünglichen, höheren Ordnung (Ap. G. 3, 12—26.) oder zur Erlösung. So stellt es die Schrift dar. Die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, durch welche die Wiedergeburt des natürlichen Menschen, als Individuum wie als Gattung, bewirkt wird und ohne welche er überall geblieben seyn und bleiben würde, wie das Heidenthum bis auf den heutigen Tag ihn uns zeigt (Joh. 3, 3 ff. vgl. 1, 12 fg.), vergleicht der Apostel mit der That des Gärtners, der (allerdings abweichend von der gewöhnlichen Weise: *παρὰ φύσιν*) durch Einsetzung des wilden Gewächses in den Stamm des guten Oelbaums jenes veredelt (Röm. 11, 24. vgl. V. 17 ff.). Das Reis aber, durch welches der ganze Stamm des menschlichen Geschlechts veredelt und befruchtet werden sollte, ist das wunderbare Gewächs vom Stamme Davids (Jes. 11, 1 ff. Röm. 15, 8—12.). Die richtige Ansicht, dass durch das (wahre) Wunder nur die niedere Ordnung einer höheren dienstbar gemacht werde, finden wir schon in der alten Kirche, z. B. bei *Augustinus* de Civit. D. XXI, 8: „Quomodo est contra naturam, quod est voluntate Dei, quum voluntas tanti utique creatoris conditae rei cujuslibet natura sit?" Ziemlich angemessen bestimmt *J. W. Baier*, Compend. theol. posit. Proleg. c. II. §. 26. *Miracula* als „opera aut effectus *praeter* ordinem totius naturae creatae producti, quique non nisi divina virtute produci possunt." — Ich definire sie als *facta Deo digna, assequendo consilio gravissimo destinata, quorum ratio e viribus naturalibus omnino reddi nequit.* — Auch Leibnitz bekämpft die Ansicht, dass das Widergesetzliche zum Wesen des Wunders gehöre, *Theodicee* §. 206 fg. [11]) und eben

11) Die Hauptstelle hat Twesten mitgetheilt S. 371. Anm. — Nachdem Leibnitz in Uebereinstimmung mit Malebranche bemerkt hat, dass wie alle Werke Gottes seiner Weisheit angemessen seyn und zu seiner Verherrlichung dienen müssen, so auch die Wunder nur Mittel seyn können, einen höhern Plan, als das Gesetz einer höheren Ordnung, auszuführen, setzt er hinzu, dass er eben darum mit Malebranche nicht sagen möge, dass Gott durch sie die allgemeinen Gesetze ausser Kraft setze; Gott setze ein besonderes Gesetz nur durch ein anderes ausser Kraft, wenn die höhere Ordnung seine Anwendung fordere. Was aber die göttliche Ordnung erfordere, das könne nur der Regel der, in den allgemeinen Ge-

so *Tieftrunk,* Censur des protest. Lehrbegr. (2. Ausg. Berlin 1796.) 1. Th. S. 263 fg. [12]) Von den jetzigen Theologen vgl. besonders *Twesten,* Vorlesungen §. 24. S. 356 ff. u. II. 1. (§. 38.) S. 117 ff., *Nitzsch,* System §. 34., auch *Martensen* a. Schr. §. 117., der sich jedoch weniger auf eine Bestimmung des Begriffs einlässt, als die ökonomische Nothwendigkeit wunderthätiger Wirksamkeit des „freien Schöpfergottes" zeigt.

2) Dogmatische Eintheiluug der Wunder:

a) miracula *naturae* et *gratiae*, insofern die nur durch göttliche Einwirkung erklärlichen Veränderungen zunächst in der Sinnenwelt erfolgen (die meisten Wunder Mosis, Christi und der Apostel), oder in den Gemüthern der Menschen (wie die Berufung und Erleuchtung vieler Propheten, die Bekehrung des Paulus). Doch bezwecken jene als *σημεῖα* immer diese, und die letztern sind nach der Schrift selten ohne jene (*τέρατα* im engern Sinne) erfolgt; vgl. oben Anm. 2.

b) miracula *potentiae* et *praescientiae*; durch jene werden ausserordentliche Veränderungen in der äusseren oder innern Natur hervorgebracht, durch diese solche Veränderungen vorausgesagt, welche kein endlicher Geist aus eigner Kraft wissen kann, = Weissagungen, *vaticinia*. Auch die letzteren werden schon im A. T.

---

setzen mit inbegriffenen, Ordnung gemäss seyn. Das Kennzeichen der wahren, eigentlich so genannten Wunder, setzt er hinzu, sey diess, dass sie nicht aus der Natur der erschaffenen Dinge erklärt werden können.

12) „Das wirkende übersinnliche Wesen wird - - weder die Naturgesetze aufheben noch verwirren, sondern es wird sich der Natur, ihrer Form und Materie, bedienen müssen, um seine Wirkung hervorzubringen. — Das Wundersame besteht also nicht in dem Widernatürlichen, sondern in dem Aussernatürlichen [wie Thomas I. I. qu. 105. art. 5. Miracula definirt durch „omnia, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus"]; indem das wunderthätige Wesen in der Sinnenwelt nach sinnlichen Naturgesetzen eine Wirkung hervorbringt, welche durch den ordentlichen Lauf der Natur nicht entstanden und durch blosse Naturkräfte und Naturkausalität nicht zu bewirken war. Die wunderbare Begebenheit gleicht einem willkührlichen Eingriffe in den Lauf der Natur, ohne ihn zu stören oder zu verrücken; nur dass dieser Eingriff und die Wirkung desselben nicht durch blosse Naturkausalität, sondern durch eine höhere Kraft nach den Gesetzen der sinnlichen Natur hervorzubringen ist." — — S. 265: „Auch muss man nicht denken, dass die Ursache des Wunders, insofern sie übersinnlich ist, an sich gesetzlos handelte. Unter Gesetzen muss alles gedacht werden, es gehöre zur sinnlichen oder übersinnlichen Natur; nur wir kennen die Gesetze der übersinnlichen Natur nicht; (ausgenommen das praktische Gesetz der Vernunft). Könnten wir auch die Wirkungsart der übersinnlichen Wesen, so würde uns eben das, was uns nur wundersam ist, als natürlich erscheinen; denn wir würden es auf Gesetze zurückführen, mithin erklären können" etc. Vgl. m. Offene Erklärung an die Evang. Kirche (welche eine kurze Gesch. und Darstellung des Wesens des Rationalismus enthält — Leipz. 1827. 8.) S. 84 f.

unter den Kriterien genannt, an welchen ein wahrer Prophet erkannt werden sollte (s. oben Anm. 5.), und der Erfolg im N. B. hat die Wahrheit der Prophetie des A. Bundes, der als solcher durchgehends einen prophetischen (beziehungsweise typischen) Charakter hat, bewiesen (Matth. 5, 17 fg. Luc. 24, 25 ff. Röm. 10, 4.).

Biblische Bezeichnungen der Weissagung: דָּבָר הַנְּבִיא, נְבוּאָה, מַשָּׂא, *προφητεία, λόγος τῆς προφ.* oder *προφητικός* u. a. (5 Mos. 18, 22. Jerem. 28, 9. 2 Chron. 15, 9. Matth. 13, 14. 2 Pet. 1, 19—21. Offenb. 1, 3. 22, 7 ff.); ausserbiblische: *μαντεία, προδήλωσις,* vaticinium, divinatio.

Theologische Bestimmung des Begriffs: *Döderlein* l. c. §. 16: *vaticinium* — praedictio rerum futurarum contingentium perspicua, quae eventu rata habetur, ähnlich Morus, Schott u. a., unter den älteren *Buddeus* l. I. c. 2. §. 6. p. 115. und *Hollaz,* Examen (ed. Rom. Teller) p. 112 sq., unter den neueren zu vgl. vornämlich *Twesten,* Vorlesungen S. 372 ff. — Ich definire *vaticinia* unter Bezugnahme auf die angeführten u. a. biblische Stellen als *perspicuae rerum futurarum earumque fortuitarum praedictiones, gravi editae consilio, quibus eventus respondet.* Beispiele Micha 5, 1. Jes. 53. Matth. 16, 21. Mehrere der Weissagungen sollen noch erfüllt werden, gehen aber unverkennbar ihrer Erfüllung entgegen z. B. Joh. 10, 16. vgl. Röm. 11, 25 fg. und Luc. 21, 24.

Durch die Merkmale der, durch ihren Zweck bedingten, Gotteswürdigkeit, der Deutlichkeit des Ausdrucks, der Zufälligkeit des Gegenstandes und der Wirklichkeit des Erfolgs, welcher sowohl Bewährung als der Natur der Sache nach in vielen Fällen auch erst der vollkommene Commentar der Weissagung ist, sind die biblischen Weissagungen unterschieden von verwandten natürlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion, von der Wahrsagerei des Heidenthums (*μαντεία*, divinatio) überhaupt, der natürlichen und künstlichen (wie schon Cicero sie in dem Hauptwerke *de divinatione* I, 6. eintheilt; vgl. über Bestimmung des Begriffs der divinatio c. 1 sq. c. 5 sq. c. 55 sqq., über das Orakelwesen insbes. *Plutarchus de Pythiae oraculis;* über die Wahrsagerei im heidnischen Orient schon 1 Mos. 41, 8 ff. 3 Mos. 19, 31. 20, 6. 27. u. a. a. besonders 5 Mos. 18, 10 ff. Jes. 44, 24 ff. vgl. 41, 20 ff.), so wie von der Ahnung (praesagium, praesagitio) und der Vermuthung (conjectura, conjectio, praesumtio).

3) Geltung der Wunder zum Beweise der Göttlichkeit der Offenbarung.

Die Wunder haben der Schrift zufolge 1) nur einen beding-

ten Werth; die Bedingung ihrer Geltung liegt in ihrem Zwecke, heilige Männer als Vermittler göttlicher Offenbarung zu beglaubigen, deren Inhalt als solcher nur eine Lehre seyn kann, welche auch nach ihrer innern Beschaffenheit als Gottes würdig erscheint: 5 Mos. 13, 2 ff. 18, 20 fg. Matth. 7, 15—23. 12, 27. 24, 24 fg. 2 Thess. 2, 8 ff. u. a. Es wird in diesen und anderen Stellen auch besonders hervorgehoben, dass angeblich neue Offenbarungen nicht in wesentlichen Widerspruch treten dürfen mit den früheren (vgl. 1 Joh. 4, 1 ff. und Gal. 1, 6 ff.), wie denn alle Offenbarungen des A. und N. B. in Wahrheit nur Entfaltungen des g. Gnadenbeschlusses der Welterlösung sind (vgl. oben Anm. 5.) — Aber bei dieser ihrer Bestimmung sind die Wunder und Weissagungen als nothwendige Begleiter einer wahrhaft göttlichen Offenbarung anzuerkennen, *a*) als Bedingungen des Eintritts einer neuen Epoche der religiösen Entwickelung. Nur durch solche Werke, „welche Niemand thun kann, es sey denn Gott mit ihm," kann ein Mensch, der eine sich auch durch die innere Kraft überzeugender Wahrheit und unleugbarer Güte empfehlende Lehre verkündigt, als göttlicher Gesandter beglaubigt, kann die Aufmerksamkeit der Welt auf ihn als solchen gerichtet, kann der durch ihn verkündigten Lehre der unentbehrliche Charakter der Untrüglichkeit und Unverletzlichkeit — als des Wortes Gottes — aufgeprägt, der in so ausserordentlicher Weise offenbarten und bezeugten Wahrheit schneller und allgemeiner, als sonst möglich, Eingang verschafft werden, indem die von derselben ergriffenen Gemüther bestimmt werden, die alte Religion zu verlassen und der neuen sich zuzuwenden; ein blos menschlicher Lehrer, auch der grösste, ist unfähig Stifter einer neuen, lebensfähigen Religion zu werden. Diese Bedeutung der Wunder ist in neuerer Zeit vornämlich in der Kantischen Schule anerkannt worden; vgl. oben Anm. 3. b. und c. und *Tzschirner,* Briefe eines Deutschen (herausg. von Krug) S. 63 f. 76 f. 119 fg. und *Ph. Ludw. Muzel*, Christophilos (Berlin 1830.) S. 67 ff. — Sie war aber auch in der Kirche jederzeit mehr und weniger anerkannt; hinsichtlich der alten Kirche vgl. *Neander,* Kirchengesch. 1. Bd. (1. Ausg. S. 96 ff.) 2. Ausg. S. 122 ff. und 4. Bd. S. 806 ff. und *Semisch,* Justin der Märtyrer 2. Th. S. 196 ff.; hinsichtlich der erneuerten Kirche *Luther* und unsere älteren Theologen [13]).

13) *Luther* z. B. in der Ausl. des Evang. am Tage der Himmelf. Christi (Marc. 16, 14—20.): „Hiervon ist zu wissen, dass solche Zeichen gegeben sind zum Zeugniss und öffentlicher Beweisung dieser Predigt des Evangelii, wie sie denn sonderlich im Anfange desselben stark haben gehen müssen, bis das Ev. in die Welt ausgebreitet worden, da sie nicht mehr so gemein seyn; wie auch nicht noth ist, nun diese Predigt schon durch alle Lande und Sprachen gangen. Wiewohl es wahr ist, dass allezeit die-

Diese in der Schrift ihnen zuerkannte Bedeutung haben aber die Wunder und Weissagungen, insofern sie als historisch beglaubigte Thatsachen fortzeugen, noch immer für den Gebildetsten wie für den Ungebildeten [14]), z. B. das Wunder der Auferstehung Christi; ist Christus nicht auferstanden, wie er es vorausgesagt und seine Jünger es bezeugt haben, so ist ebenso unser Glaube

---

selbe Kraft und Wirkung Christi in der Christenheit bleibet, dass, wo es noth wäre, auch noch wohl solche Wunder geschehen können." — — — „Darum ist nicht Wunder, dass sie nun aufgehöret, nachdem das Evangelium allenthalben erschollen und verkündiget ist denen, die zuvor nichts von Gott gewusst haben, die er hat müssen mit äusserlichen Wundern herzuführen und, als den Kindern, solche Aepfel und Birnen vorwerfen." Und in der Ausl. des VII. Cap. V. 22. 23. Ev. Matth.: „Wider die bestätigte Lehre soll man keine Wunder noch Zeichen annehmen, wie gross und viel sie immer geschehen mögen. Denn wir haben Gottes Gebot, der da vom Himmel geboten hat: Hunc audite, den Christum sollt ihr allein hören! Matth. 17, 5. 24, 24. Dazu haben wir auch diese Warnung, dass falsche Propheten kommen werden und grosse Zeichen thun, aber alle des Holzweges abführen, von Christo auf ander Ding. Darum ist kein andrer Rath dafür, denn dass man die Lehre wohl gefasst und allezeit vor Augen habe, so kann man fein alles darnach urtheilen" etc. — ***Mart. Chemnitius***, Il. theol. de eccles. p. 132: „Miracula non debent ***praeferri doctrinae*** — neque enim ***contra doctrinam a Deo revelatam*** ulla miracula valere debent;" — ***Gerhard***, II. theol. XII. p. 107: „miracula, si non habuerint doctrinae veritatem conjunctam, nihil probant;" — ***Casp. Erasm. Brochmand*** (Univ. theol. system. Hafn. 1633. 2 Voll. 4.) Vol. I. p. 286: „Ut opus aliquod sit ***verum miraculum***, duo requiruntur. Unum est veritas ***rei***, alterum est veritas ***finis***. Veritatem ***rei*** quando requirimus, hoc volumus: sola illa opera admiranda vera miracula esse, quae ***quod videntur esse, vere sunt*** et quae ***talia*** sunt, ***ut cujusvis creaturae etiam potentissimae virtutem excedant***. Notum enim est, quomodo diabolus et ejus satellites aemulantur maligne stupenda Dei opera. Veritatem autem ***finis*** quando ut adsit urgemus, hoc indicatum volumus, nulla opera, quantumvis maxime et supra modum admiranda, vera miracula esse, nisi veritati confirmandae serviant."

14) Dagegen zählt sie Ammon noch in der 3. Ausg. seiner Summa §. 17. wohl unter die „***subsidia*** cognoscendae veritatis," aber „populo imprimis accommodata" vgl. auch ***Bretschneider*** Dogm. 2. Ausg. 1. Bd. S. 143: — „Hülfsmittel der Einführung und Verbreitung derselben, in wiefern sie den Dollmetscher (der Offenbarung) als einen Menschen von ausserord. Kräften darstellen, die Aufmerksamkeit auf ihn richten und der Denkart der Menschen, unter denen der Dollmetscher auftrat, angemessen sind" — und ***Augusti***, System der chr. Dogm. §. 37. Den ersten Versuch, die Bedeutsamkeit der Wunder auf das Kindesalter der Christenheit zu beschränken, machte unter den neueren Theologen ***W. Abr. Teller*** in s. III. Exc. zu s. Ausg. v. ***Thom. Burneti*** de fide et officiis Christianorum l. (Halae 1786.): „***De usu argumentorum veritatis Christianismi ex miraculis et vaticiniis in ecclesia adulta***" p. 282 sqq. Das Resultat seiner ziemlich oberflächlichen Abhandlung spricht er p. 289 aus: „Ita infantiae adminicula admoventur, usque dum pedibus suis firmiter stare possit, quibus statura et annis processis non amplius opus est. Quae si cum adultiore aetate Christianismi comparemus, sequitur, nos istis miraculorum auxiliis et posse carere et debere ipsamque praestantiam religionis nobis intuendam esse".

eitel, wie ihre ganze Predigt, und es ist keine Erlösung gestiftet: 1 Cor. 15, 14 ff. [15])

15) Vgl. die merkwürdige Erklärung des ***Faustus Socinus*** in s. Epist. ad D. ***Matthaeum Radecum,*** Gedanensem Secretarium (abgedr. in ***Ad. Tribbechovii*** Hist. Naturalismi. Jenae 1700. 4. p. 53—62.), wo er nach einer kurzen Biogr. des Naturalisten ***Franc. Puccius,*** der zuletzt wieder zur kathol. Kirche zurückging, am Schlusse des Br. p. 61 sq. noch eine Frage des Freundes über den Geistlichen Stand und die Wunder beantwortet: „Hinc igitur initium sumam ad primas tuas literas respondendi, quae in eis contra externum Ecclesiae ministerium disputas. Nam certe in illis nullam neque esse posse hodie externam Ecclesiam una cum Puccio te sentire ostendis; quae res tandem illi causa fuit ad papatum revertendi. Utebatur ipse iisdem ferme rationibus, quibus tu uteris, et potissimum hoc unum urgebat, post collapsum externae Ecclesiae statum, necesse esse ad eundem erigendum, ut aliquis vel aliqui divinitus excitentur, ita ut ex ***signis*** i. e. ***prodigiis*** seu ***miraculis manifestis*** id appareat ac ***coelitus confirmetur,*** quemadmodum antea factum est, cum primum is status erectus fuit. Ego vero mihi videor aliis meis ad te literis hanc rationem satis convellisse. Explicabo tamen h. l. aliquantum apertius, quid mihi velim. Dico igitur, longe diversam esse rationem ejus temporis, cum primum Ecclesia externa erecta fuit, et cum postea corrupta est, et hoc pacto ejus status verus ac legitimus labefactatus atque collapsus. Antequam enim erigeretur externa Christi ecclesia, ***necesse fuit ejus doctrinae,*** unde Ecclesia constat, ***hominibus,*** qui ipsa Ecclesia futuri erant, ***fidem facere,*** utpote novae atque inauditae, quaeque ab iis religionibus, quae tunc in mundo erant, non solum plurimum aberat, sed magna ex parte eis ex diametro, ut dicitur, adversabatur easque penitus convellebat. ***Nec tantum propter eos, qui tunc erant, sed propter alios omnes, qui usque ad hujus seculi finem futuri erant, omnino oportebat eam doctrinam tot ac tantis divinis testimoniis confirmari, ut nemo deinceps de ea merito dubitare posset.*** Et sane, ***si Apostoli*** et ipse ***Christus,*** qui tamen universam doctrinam non per se ipsum protulit, sed per App. non contemnenda ex parte eam publicavit, ***ad suam praedicationem sine ullis miraculis accessisset*** seque ***divinitus*** missum fuisse variis rationibus non ***aperte confirmasset,*** oleum, ut est in proverbio, et operam facile perdidisset, ***nec nisi fortasse paucissimos aliquot ad disciplinam suam amplectendam pertraxisset.*** Neque enim ejus disciplina certis quibusdam in principiis cum aliis conveniebat, ex quibus manifeste ipsa comprobare [tur]. Imo cum ejus doctrina concederet, principia ejus disciplinae, sub qua ipse Christus natus erat et quae tamen per ipsam ex parte aboleri debebat et tota aliqua ratione immutari, esse ab ipso Deo profecta i. e. sacras V. Ti literas, sive quae illis comprehensa erant, divinitus tradita fuisse, ***necessarium plane erat, ipsam Christi doctrinam admirabili praeter modum ratione aliqua confirmari, ejusque auctorem similiter Deum esse, evidentibus documentis demonstrari,*** praesertim cum, quidquid ex principiis illis ad eam comprobandam peti poterat, mysteriis quibusdam esset involutum ac coelesti quadam explicatione indigeret. At vero post collapsum externae Ecclesiae statum i. e. veram Jesu Christi et Apostolorum ejus doctrinam in publicis coetibus abolitam, non principia modo ipsius doctrinae, sed, ut magna pars sentit eorum, in quibus eam instaurare multi curant, ipsa etiam universa doctrina literis consignata permansit, quibus omnes ***ut divinitus traditis*** assentiuntur, quaeque adeo sunt apertae, ut facile unusquisque eam, quantum necesse est, inde petere queat." Vgl. m. Offene Erklärung an d. Ev. K. S. 28 ff.

§. 6.

Nothwendigkeit der Geheimnisse in einer wahren Offenbarung.

Wie die Offenbarung, wunderbar an sich, nur durch Wunder im wahren Sinne in der Welt sich bewähren konnte (Matth. 11, 2 ff. Joh. 3, 2. — §. 5.), so würde sie auch ihren Zweck, die Bildung der Menschen in ihren höchsten Angelegenheiten zu fördern und zu vollenden, nicht erreichen können ohne *Geheimnisse.* Denn wenn ein göttlicher Unterricht die dem Menschen zu seinem Heile nothwendigen, von der blossen Vernunft wohl gesuchten und geahnten, aber nicht sicher und befriedigend erkannten oder erkennbaren, Wahrheiten enthalten muss; so ist damit schon diess ausgesprochen, dass darin *Geheimnisse* im *gewöhnlichen biblischen* Sinne des Worts (Matth. 13, 11. und Parall., Röm. 11, 25. 16, 25. 1 Cor. 4, 1. 15, 51. vgl. 2, 7. Eph. 1, 9 ff. Col. 1, 26. vgl. 4, 3. 1 Tim. 3, 9. 16.) nicht fehlen können, nämlich *Lehren, Rathschlüsse oder Fügungen, welche vor dieser ausserordentlichen Bekanntmachung den Menschen entweder noch gar nicht oder doch nicht hinlänglich* (deutlich und gewiss) *bekannt waren.* Aber auch im wissenschaftlichen (*philosophischen* oder *dogmatischen*) Sinne müssen wir Geheimnisse in einer aus ausserordentlicher göttlicher Offenbarung stammenden Religionslehre erwarten, — *solche Lehren, deren Wahrheit die menschliche Vernunft auf ihrer jetzigen Entwickelungsstufe*, wenn sie gleich ihren Denkgesetzen nicht widerstreiten, *nicht oder doch nicht vollkommen begreifen kann*, die also, wie man richtig sagt, zwar nicht *wider* aber doch *über* die Vernunft sind. Denn wohl wird auch eine göttliche Offenbarung sich den Menschen in Worten und Erscheinungen kundthun, welche sie verstehen und deuten können, aber aus einer unsichtbaren Welt stammend, leitet sie den Geist des Menschen eben dahin und enthüllt Gegenstände, welche ihrem ganzen Wesen, Grunde und ihrer Möglichkeit nach, auch dem durch sie gerichteten und geschärften Geistesauge

auf unserer jetzigen Lebensstufe nicht völlig anschaulich und begreiflich werden *können*, auch nicht *dürfen*, weil zu unserer freien, sittlichen Entwickelung diess ein nothwendiges Erforderniss ist, dass wir in dieser irdischen Vorschule im Glauben, nicht im Schauen der ewigen Welt wandeln. So hatte das alte Testament seine Geheimnisse, welche das neue erklärt hat, und wie jene die Stimmung der Sehnsucht und des Verlangens nach der neuen, herrlichern Zeit in den Gemüthern der Frommen nährten: so lassen auch die Geheimnisse des neuen Testaments uns nicht vergessen, dass wir Pilgrimme sind in einer fremden Welt, und wecken und erhalten in den kindlich ergebenen Gemüthern der Gläubigen das stille Verlangen und die frohe Hoffnung der ewigen Heimath, wo die unerforschliche Weisheit des Allmächtigen die Geheimnisse unsers eignen Wesens, die Räthsel seiner Führungen und Schickungen in dieser Welt und die verborgene Herrlichkeit des ewigen Reichs offenbaren wird (1 Cor. 13, 12. Röm. 8, 18 ff. 2 Cor. 5, 1 ff. Phil. 3, 20 f. 1 Joh. 3, 2. — Hebr. 11, 1—3. 13 ff. 12, 22 ff.).

Anm. 1. *Μυστήριον*, *Geheimniss*, [sonst von Einigen abgel. v. מִסְתָּר, res abscondita] von *μύειν*, claudere, also = aliquid clausum, absconditum; so erklärt auch Festus *τὰ μυστήρια* durch *seclusa sacra.* — Andere leiten das Wort ab v. *μυέω*, ich weihe ein in die Mysterien durch Unterricht oder Ceremonie; allein offenbar ist diese Wurzel selbst eine abgeleitete und würde eine Form geben, wie *μυητήριον* oder *μύητρον*. *Μυστήριον* war bei den Profanscribenten etwas der Menge Verborgenes, was nur den Eingeweiheten bekannt gemacht wurde; man s. *Diodor. Sic.* IV, 15. u. 25. Die Eingeweiheten (*μύσται = μεμυημένοι*), welche durch Symbole verschiedener Art sich kenntlich machten und Zugang zu den geheimen Versammlungen erhielten, waren verbunden davon gegen die uneingeweihete Menge zu schweigen; darauf deutet Suidas hin in seiner einseitigen Erklärung s. h. v.: *μυστήρια ἐκλήθησαν παρὰ τὸ τοὺς ἀκούοντας μύειν τὸ στόμα καὶ μηδενὶ ταῦτα ἐξηγεῖσθαι.* — Im Hebräischen סוֹד, im Chald. רָז (Dan. 2, 18 f. 4, 6. = ܐܪ̈ܙܐ, auch ܐܪܙܐ und ܐܪܙܢܘܬܐ Ephraem. Syr. Opp. T. I. p. 130. — Jacob. Edess. — Rabb. רָזָא). Die Lateiner sagen auch *initia*, daher initiare, initiatio.

Anm. 2. Entwickelung der verschiedenen Bedeutungen des Worts *μυστήριον* im N. T.

Obwohl das N. T. Wesen und Ursprung des Evangeliums in die Offenbarung des Geheimnisses von der Erlösung (*ἀποκάλυψις μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου* Röm. 16, 25 fg. vgl. 1, 16 fg. 1 Cor. 2, 1 ff. Eph. 1, 9 ff. 3, 3 ff. Col. 1, 26 ff. vgl. 2, 2., 4, 3. 1 Tim. 3, 16.) und die charakteristische Erkenntniss der wahren Jünger Christi in die Erkenntniss der Geheimnisse des Reiches Gottes (*γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν:* Matth. 13, 11 fg. vgl. 11, 25 ff. 1 Cor. 2, 6 ff. 4, 1. 1 Tim. 3, 9.) setzt; so erkennt es doch den Unterschied esoterischer und exoterischer Religion nicht an, auch nicht Matth. 13, 11; denn Einigen wurde die Erkenntniss der Geheimnisse des Reiches Gottes deswegen nicht zu Theil, weil sie sich selbst verschlossen und mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören wollten (a. St. V. 13 ff. vgl. 1 Tim. 2, 4 ff.).

Μυστήριον ist im N. T. 1) nach der ursprüngl. und allgem. Bedeutung des Worts überhaupt etwas Geheimes = Verborgenes, Unbekanntes, namentlich Lehren, Fügungen und Begebenheiten, welche vor der göttl. Offenbarung den Menschen unbekannt waren, ohne an sich unfasslich zu seyn (*κεκαλυμμένα, ἀποκεκρυμμένα, σεσιγημένα*); insbesondere heisst *μ.* der ewige, der Welt verborgene, Rathschluss Gottes, die Menschen durch Christum zu erlösen (Röm. 16, 25 fg. u. a. oben a. St.), dann auch künftige Begebenheiten, die uns nur durch göttl. Offenbarung bekannt sind: z. B. die einstige allg. Bekehrung des Volkes Israel erst nach dem Eingange der Heiden (Röm. 11, 25.), die einstige allg. Verklärung der Entschlafenen in Christo (1 Cor. 15, 51. vgl. 2, 7 fg.).

2) Oefters bedeutet es auch, in natürlicher Anwendung der Urbedeutung, etwas Geheimnissvolles im engern, wenn auch nicht absoluten, Sinne: a) ganz allgemein 1 Cor. 13, 2. vgl. V. 8 ff., b) specieller *α*) 1 Cor. 14, 2: *λαλῶν γλώσσῃ - - πνεύματι λαλεῖ μυστήρια,* unverständl. Worte, wenn nicht die deutende *προφητεία* dazu kommt V. 3 ff.; eben so sinnbildliche Gegenstände, wie *τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων* Apoc. 1, 20. — *τῆς γυναικός* c. 17, 7. (sensus arcanus) *β*) Ephes. 5, 22. u. 2 Thess. 2, 7. (arcana ratio et efficacia).

Anm. 3. Geheimnisse im wissenschaftlichen (philosophischen oder dogmatischen) Sinne.

Der wissenschaftliche, im Wesentlichen dem biblischen entsprechende, Gebrauch des Wortes *mysterium* schliesst sich doch mehr an den zuletzt bemerkten an, indem man im Allgemei-

nen Geheimniss nennt, was die Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigt (quod excedit limites mentis humanae). Bei so allgemeiner Fassung unterscheiden wir nach der Verschiedenheit der Quelle, des Inhaltes und der Form verschiedene Arten der Geheimnisse:

a) nach der Quelle natürliche und positive Geheimnisse. Die erstern sind solche, welche auch die Philosophie wie alle menschliche Wissenschaft anerkennen muss (daher auch mysteria philosophica s. rationalia genannt). Es sind diess die Grundbegriffe, in deren Grenzen sich unser ganzes geistiges Leben bewegt, (*initia* et principia vitae, wie Cicero sagt) die theoretischen und praktischen Grundsätze, auf welchen unsere wissenschaftlichen Gebäude ruhen, unmittelbar gewiss, aus keinem andern Satze weiter abzuleiten oder beweisbar, die Axiome und Postulate oder nothwendigen Voraussetzungen, welche die Grundlage alles weitern Denkens bilden, die wir annehmen müssen, wenn wir nicht mit uns selbst und allem höhern Leben in der Welt in Widerspruch treten wollen, z. B. die Annahme der Freiheit des menschlichen Willens beim Glauben an Gottes allwaltende Vorsehung, die Annahme eines unmittelbaren gegenseitigen Verhältnisses der Seele zum Körper, des Gedankens zu den Regungen des Gefühls und Willens. — Die positiven Geheimnisse, von welchen hier vorzugsweise die Rede ist, sind die Grund-Thatsachen und Lehren der Offenbarung, welche der Geschichte wie der Erfahrung zufolge nicht Ergebnisse menschlicher Kraft und darum auch natürlicher Weise nicht ganz erklärbar, aber nothwendige Voraussetzungen alles christlichen Denkens und Lebens sind (nach Hollaz „res divinae et supernaturales, quae rationi sibi relictae sunt ignotae, inevidentes, nostrae tamen salutis causa divinitus revelatae.")

b) Nach dem Inhalte sind zu unterscheiden theoretische, praktische und historische Geheimnisse, jenachdem die Gegenstände Glaubenssätze (Dogmen, *κ. ἐ.* mysteria fidei genannt, z. B. das Dogma von der h. Dreieinigkeit), oder sittliche Veränderungen (z. B. die Wiedergeburt des natürlichen Menschen nach Joh. 3, 5—8.), oder äussere Thatsachen sind (z. B. die Gesetzgebung auf Sinai, die Geburt des Heilandes, die Ausgiessung des h. Geistes und alle eigentlichen Wunder, die daher auch sichtbare Geheimnisse: *sacramenta visibilia* — *μυστήρια ὁρατὰ* genannt worden sind).

c) Nach der Form oder ihrem Verhältniss zur menschlichen Fassungskraft unterscheidet man absolute und relative Geheimnisse. Jene sind Lehren oder Thatsachen, welche die menschliche Fassungskraft an sich überschreiten (quae limites mentis humanae omnino excedunt), wie die Schöpfung

der Welt durch blossen Willensakt, die Menschwerdung des Sohnes Gottes — 1 Tim. 3, 16. —, das Walten Gottes in zahllosen einzelnen Fällen — Röm. 11, 33 fgg. u. Hiob 11, 7 fgg. —, die Lehre von der Erlösung der Menschen durch den Mittlertod Christi u. a. Die relativen Geheimnisse sind solche, welche nur die beschränktere Fassungskraft der Menge überschreiten, sey es wegen Mangels an Gaben oder an Ausbildung derselben (quae vulgus non perspicit sive ob mentis imbecillitatem sive ob institutionis defectum). Wie die Mysterien der Griechen und Römer solche nur für die Uneingeweiheten waren und die Mysterien geheimer Gesellschaften, die Productionen der natürlichen Magie u. a. für alle Unkundigen es noch heute sind; so sind alle eigenthümlichen Lehren der Offenbarung (von den Theologen articuli puri genannt) der Welt oder der Gesammtheit der natürlichen Menschen Geheimnisse, so lange und in so fern als sie sich dem Lichte der Offenbarung und der mit ihr verbundenen Wirksamkeit des göttlichen Geistes verschliessen (Matth. 13, 11 fg. vgl. 1 Cor. 2, 6—16.); die Lehre von Einem Gott, durch dessen allmächtigen Willen allein die Welt entstanden ist u. Alles, was in ihr ist, erhalten und regiert wird, war auch den gebildeten Griechen und Römern ein Geheimniss, das sie als einen vernunftwidrigen Wahn, als Aberglauben mit allen Waffen der Satyre gegen die Verkündiger des Evangeliums Jahrhunderte hindurch bekämpften, und anders ist es noch heute nicht ausserhalb der Grenzen der Kirche, — und innerhalb derselben wurden die Grund-Thatsachen und Lehren der Offenbarung allen denen wieder Geheimnisse, welche dem bildenden und heiligenden Einflusse des Evangeliums sich durch Unglauben oder Aberglauben entziehen; der Naturalist unter uns bekämpft das Christenthum eben so entschieden und bitter, als vana et prava superstitio, wie der Heide. Wer die Krankheit unsers Geschlechts, das natürliche Verderben in seiner Tiefe und Grösse, und die Unmöglichkeit der Selbsterrettung nicht erkennt, der muss das Evangelium von der Erlösung der Welt durch den Gottmenschen als Aberglauben verwerfen, wie einst die Juden (Matth. 9, 12 fg. Luc. 5, 31 fg. Joh. 3, 3 ff. vgl. 1, 10 ff.), — und wer nicht den vollen Glauben hat an die absolute Macht des Einen barmherzigen Gottes und an die hülfreiche Nähe des Einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, der wendet sich natürlicher Weise wieder an vermeintlich näher stehende Vermittler göttlicher Hülfe und knieet vor den Bildern entschlafener Menschen, wie der Grieche und Römer vor den Statuen seiner Götter und Genien. Wie das Evangelium in ursprünglicher Reinheit die menschliche Vernunft gebildet und das Heidenthum zerstört hat überall, wo es im Glauben aufgenommen worden ist, so kehren, nur in veränderten Formen, die heidnischen Superstitionen wieder überall, wo das Licht

der durch das Evangelium gebildeten Vernunft sich wieder verdunkelt.

Anm. 4. Apologetisch-kritische Bemerkungen.

Nur der entschiedene Naturalismus ist eines absoluten Verwerfungsurtheils über alle Geheimnisse in der Religion fähig. — Sie sind verworfen worden: als unvereinbar mit dem Begriff einer göttlichen Offenbarung, deren Inhalt nicht dunkel, noch weniger unbegreiflich seyn dürfe; als unvereinbar mit der Würde der menschlichen Vernunft, welche solche Lehren als widersinnig oder doch nutzlos zurückweisen müsse; als Erzeugnisse falscher Deutung der h. Schrift oder gar als Erfindungen hierarchisch-politischen Betrugs. — Die Summe aller Missverständnisse findet sich bei einem der gelehrtesten und einflussreichsten deistischen Gegner *John Toland* († 11. Mai 1722.), der in seiner Schrift: *Christianity not mysterious* (Lond. 1696. 3. Ausg. 1702.) zu beweisen suchte, dass in dem Evangelium nichts wider, aber auch nichts über die Vernunft sey und dass keine christliche Lehre eigentlich (properly) ein Geheimniss genannt werden könne. Lehrreiche Mittheilungen aus dieser und anderen Schriften dieses Mannes, der wie viele seiner Gesinnungsgenossen Christ seyn wollte, anfangs es auch wohl wirklich war, gibt *Lechler*, Gesch. des Engl. Deismus (Stuttg. u. Tübingen 1841. 8.) S. 180 ff, und Anhang S. 463 ff. — Unter den neueren rationalistischen Gegnern steht auf der tiefsten Stufe *Fr. Heinr. Gebhard*, die letzten Gründe des Rationalismus (Arnstadt 1822. 8.), dessen Kampf zwar vorzugsweise dem Wunderbegriff gilt, doch aber zugleich, wie natürlich, auch dem Geheimniss; vgl. S. 6.

Der §. schon zeigt, dass eine wahre Offenbarung nicht blos relative Geheimnisse enthalten müsse, um den Fortschritt der menschlichen Erkenntniss der göttlichen Dinge zu vermitteln, sondern auch absolute Geheimnisse, wenn ihr Inhalt überhaupt religiös seyn oder das Verhältniss der Welt und insbesondere des Menschen zu Gott und seinem unsichtbaren Reiche berühren sollte. Diese Geheimnisse der geoffenbarten Religion sind aber wesentlich nicht anderer Art, als die natürlichen (Anm. 3. a.), und gleichen ganz den Axiomen und Postulaten der Philosophie; wie diese als nothwendige Voraussetzungen die Bedingungen und Grundlagen, die Anfangs- und Endpunkte, im prägnanten Sinne die Initia alles menschlichen Wissens sind, so sind auch die Geheimnisse der christlichen Offenbarung nothwendige Voraussetzungen des christl. Glaubens, die Bedingungen und Grundlagen alles christl. Denkens und Lebens, die Axiome und Postulate der durch göttlichen Unterricht gebildeten Vernunft. Denn

a) sind sie gegründet theils in unmittelbaren Thatsachen un-

sers Bewustseyns — in allgemeinen und nothwendigen Ideen —, theils in unleugbaren Thatsachen der heil. Geschichte, und stehen in unlösbarem Zusammenhange mit anderen wesentlichen Lehren und Thatsachen der Offenbarung; man kann sie nicht verwerfen, ohne das ganze Gebäude der christlichen Lehre anzugreifen und zu gefährden. Z. B. Wer die göttliche Würde Christi leugnet, das ewige Wesen und geheimnissvolle Verhältniss des Sohnes Gottes zum Vater (Matth. 11, 27. vgl. Joh. 1, 1 ff. 17, 5. u. a.), dem sind, gleich wie den Juden, die ihn verwarfen, alle seine Erklärungen über sein vorirdisches und übermenschliches Wesen und Wirken so unbegreiflich, wie anstössig, ja sie müssen ihm als schwärmerisch oder gotteslästerlich erscheinen (Joh. 8, 55 ff. 10, 30 ff. u. a.). Ohne die Voraussetzung der Wahrheit jener Aussprüche des Herrn über sein Wesen, ohne den Glauben an das seit den Tagen der Apostel als die Grundfeste der Wahrheit anerkannte grosse Geheimniss der Menschwerdung des Sohnes Gottes (1 Tim. 3, 16. vgl. Joh. 14, 1 ff.) wird die ganze evangelische Geschichte zur Mythe; die natürliche und nothwendige Consequenz solchen Unglaubens ist eine Behandlung der chr. Geschichte und Lehre wie die von Dav. Fr. Strauss und seinen Genossen, oder, wie die Apostel schon bestimmter sagen, Wider-Christenthum (1 Joh. 4, 3. vgl. 2, 18 ff. 2 Joh. V. 7.). — Vor seinem Hingange verhiess der Herr seinen Jüngern, denen er die Fortführung seines Werks übertrug, eine ausserordentliche Erleuchtung und Ausrüstung durch den heil. Geist; sie sollten ein göttliches Werk, die Gründung der Kirche in einer feindseligen Welt, die den Herrn selbst gekreuzigt hatte, nicht mit ihrer schwachen menschlichen Kraft vollbringen (Joh. 14, 12 ff. 15, 26 fg. 16, 12 fg. Luc. 24, 49. Ap. G. 1, 4 ff.). Die Verheissung ging in Erfüllung in wunderbarer Art, und gleich ausserordentlich, wie er angekündigt worden, war der Erfolg; die vordem befangenen und glaubensschwachen Jünger waren seit jenem Ereigniss in Wahrheit ganz andere Menschen, sicher im Glauben und voll freudigen, unerschütterlichen Muths (Ap. G. 2 ff.). Wird nun aber jenes Ereigniss, wie es von den Gegnern ausserordentlicher Offenbarung geschehen ist, für ein pur natürliches, für eine durch ungewöhnliche Naturerscheinung verursachte Gemüthsaufregung der Jünger erklärt und somit die wunderbare Wirksamkeit des h. Geistes, des verheissenen Parakleten, geleugnet: so wird die Wahrheit der ganzen Erzählung von der Begeisterung der Apostel in Frage gestellt, und die Jüdischen Spötter am Pfingstfeste hätten wohl Recht (Ap. G. 2, 12 ff.). Wer nicht ein wunderbares, geheimnissvolles Ereigniss, wie es die Verheissung Christi erwarten liess, darin erkennt, muss entweder annehmen, dass die Apostel schwärmten, oder die Erzählung für einen Mythus halten. Beiden

Annahmen aber liegt die Voraussetzung zum Grunde, dass die Verheissung Christi nicht in Erfüllung gegangen sey. — Der Glaube an diese Erfüllung, ohne welche auch die plötzliche Umwandlung der Jünger, ihre Ausrüstung zur Führung des Apostolats, unerklärlich wäre, ist demnach für den Christen ein Postulat seines religiösen Bewustseyns. Dasselbe gilt von allen geheimnissvollen Erscheinungen, Thatsachen und Lehren, welche in dem Kanon bezeugt sind.

b) Schon die (unter *a.* und Anm. 3.) angeführten Beispiele zeigen, dass die Geheimnisse des Christenthums nicht, wie manche Gegner sie dargestellt haben, absolut unverständliche Sätze sind, bei denen man sich nichts denken könnte oder zu deren Annahme keine hinreichenden Gründe vorhanden wären; das Geheimnissvolle ist nicht zu verwechseln mit dem Sinnlosen, Ungereimten und Grundlosen. Die biblischen Geheimnisse sind, wenn wir zunächst hier an die theoretischen denken, Lehren, welche in den Thatsachen der Offenbarung wie des christlichen Bewustseyns vollkommen begründet sind, aber nicht vollständig d. i. nach allen ihren Beziehungen und Bedingungen erkannt und gefasst werden können (quorum non potest esse plena eaque distincta cognitio). So kann der Glaube an die persönliche Freiheit nicht aufgegeben werden ohne Verleugnung der persönlichen Würde, ohne fortwährenden Widerspruch des Gewissens und der göttlichen Offenbarungen vom ersten bis zum letzten Buche, wie ohne die verderblichsten Folgen für das sittliche Leben, da die Leugnung der persönlichen Freiheit folgerichtig das Individuum auch von jeder Selbstverantwortung entbinden müsste; und doch ist die Vereinbarkeit der individuellen Freiheit mit dem allumfassenden Walten der göttlichen Vorsehung in ganz befriedigender Weise nicht nachweisbar, und ohne Bewustseyn eines Widerspruchs glauben wir mit dem Apostel (Phil. 2, 13.), dass Gott es ist, der in uns beides wirkt, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen. — Dass aber der natürliche Mensch, dessen Vernunft noch der Bildung durch göttlichen Unterricht entbehrt oder welcher sich derselben entzieht, unfähig sey, auch die relativen Geheimnisse der Offenbarung zu verstehen, ist oben (Anm. 3. *c.*) schon bemerkt worden und selbstverständlich, eben so wie dass dem rohen Verstande des Schülers die Resultate höherer Wissenschaft Aenigmen sind und bleiben so lange, bis sein Geist die zum Verständniss erforderliche Bildung erlangt hat.

Die christlichen Theologen und Philosophen, welche nicht blos die Wirklichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit von Geheimnissen im engern Sinne in der Offenbarung anerkannten, haben ähnliche Gedanken gewöhnlich ausgesprochen in dem Satze, dass dieselben zwar über, aber nicht gegen die (erleuchtete) Ver-

nunft seyen. So nach dem Vorgange vieler früherer Theologen *Quenstedt* in Wittenberg († 22. Mai 1688.), Theol. didactico-polem. (1701.) I. p. 43: 1) Articuli fidei non *in se* sunt *contra* rationem, sed solum *supra* rationem; *per accidens* vero fit, ut sint etiam cont. rationem, quando ratio judicium sibi de illis sumit ex suis principiis nec sequitur lucem verbi, sed eosdem negat et impugnat; 2) articuli fidei sunt non solum *supra*, sed et *contra* rationem corruptam et depravatam, quae illos stultitiam esse judicat. Aehnlich *J. W. Baier* († als Gen. Sup. in Weimar 1695.), Compend. theol. pos. Proleg. c. II. §. 21. not. c. *J. Fr. Burg* († 1766 als Ob.-Cons.-R. u. Prof. Theol. an den ev. Gymnasien in Breslau) in den trefflichen Institutt. Theol. theticae (ed. 2. Vratisl. 1746.) Praecognita c. III. §. 17., wo er zu den Kriterien wahrhaft göttlicher Offenb. auch zählt sublimitas dogmatum supra rationem, non tamen contra rationem.

Unter den späteren Theologen ist besonders beachtenswerth *J. A. Heinr. Tittmann*, über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus (Leipz. 1816.) §. 122 ff. Vgl. die lehrreiche historisch-kritische Darstellung bei *Twesten*, Vorlesungen §. 31. (3. Ausg.) S. 473 ff. mit §. 25. S. 379 ff. und *Stäudlin*, Gesch. des Rationalismus und Supernaturalismus (1826.) S. 399 ff.

Unter den früheren christlichen Philosophen machen wir vornämlich aufmerksam auf *Leibnitz, de la conformité de la foi avec la raison* p. 32: La distinction, qu'on a coûtume de faire entre ce qui est *au dessus de la raison* et ce qui est *contre la raison*, s'accorde asséz avec la distinction, qu' on vient de faire entre les deux especes de la necessité. Car ce qui est contre la raison, est *contre les verités absolument certaines et indispensables;* et ce qui est au dessus de la raison est *contraire seulement à ce qu'on a coûtume d'experimenter ou de comprendre.* C'est pourquoi je m'etonne, qu'il y ait des gens d'esprit, qui combattent cette distinction, et que M. Bayle soit de ce nombre. Elle est assurement très bien fondée. Une verité est au dessus de la raison, quand nôtre Esprit (ou même tout Esprit creé) ne la sauroit comprendre: et telle est, à mon avis, la Sainte Trinité, tels sont les miracles reservés à Dieu seul, comme par exemple la Création: tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle et de la connoissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une verité ne sauroit jamais être contre la raison etc."; vgl. *Philosophia haeresium obex* auctore *Chr. Gottl. Joechers*, Prof. Lips. (Lips. 1732. 4.) p. 65 sq.: „Constat, nos mysteria neutiquam e religione tollere, cum nihil aliud defendimus, quam istud: rationem in mysteriis nihil *quod secum*, nihil *quod cum evidentibus naturae principiis pugnet*, deprehendere; etsi utraque manu largiamur, multa in iis occurrere, *quae ejus captum*

longissime transcendunt, neque ab ea capi penitus possunt. Tantum abest, ut hoc philosophus neget, ut potius inter *revelationis genuinae criteria* et hoc connumeret, eam talia continere, quae homines recto rationis usu assequi nequeunt, quum Deus, ens sapientissimum, nil frustra agere possit, quod acturus esset si revelationem non mysteriis distingueret et illustraret. Quis, quaeso, docuit homines ita argumentari: quae cum ratione conveniunt, seu ea, in quibus ratio non deprehendit *ἀσύστατα*, non sunt mysteria? Nemo profecto. Operam igitur oleumque perdidit anonymus Anglus [Joh. Toland], autor libelli *Christianity not mysterious* [Londini 1696. 8. bis, ed. 3. 1702 cum auctoris nomine], qui ut evinceret, religionem et rationem haud dissentire, omnia prorsus in religione mysteria negare aggressus est. Sed non opus est viro docto, Sisyphium istud saxum volvere. Possunt enim mysteria et ratio simul quam optime consistere, neque haec ideo tollenda est, ut ista recipere liceat."

Ueber Lessings Ansicht s. die Mittheilungen oben §. 5. Anm. 3. a.

§. 7.

Perioden und Charakteristik der biblischen Offenbarungen.

Jede Mittheilung setzt Empfänglichkeit voraus; darum muss auch die göttliche Wirksamkeit zur Erziehung der Menschheit der zeitigen Bildung der Menschen und ihren Bedürfnissen entsprechen, um verständlich und einflussreich, folglich zweckmässig zu seyn. Es wird also auch die *geoffenbarte Religion* Grade der Vollkommenheit zulassen (Matth. 5, 17 ff. 19, 8 ff. u. a.), und es lässt sich nach den vorliegenden heiligen Urkunden eine bestimmte *Charakteristik der verschiedenen Offenbarungen Gottes* in verschiedenen *Perioden* zeichnen, die sich wiederum einzeln durch besondere Züge unterscheiden. Ueberhaupt betrachtet, unterscheiden sich die Offenbarungen Gottes: als *allgemein* von den ersten Menschen bis zum Untergange der frühesten Menschenwelt (Urwelt), als *particular* (für einzelne Personen, Familien und Völker gegeben) von Noah, insbesondere von Abraham bis Jesus Christus, und *zur ursprünglichen Allgemeinheit zurückstrebend und führend* von Christus an. Im *ersten Zeitalter* zog sich

der wahre Glaube und das göttliche Leben je länger je mehr aus dem allgemeinen Geschlechte in einzelne Familien und wohnte zuletzt nur noch in den Herzen weniger Frommen, während das übrige Geschlecht einer grossen Leiche glich, die begraben werden musste. Im *andern Zeitalter* kämpfte die Wahrheit bei einem Geschlechte und Volke um ihr Bestehen gegen die ausserdem fast allgemeine Finsterniss der Welt und erweckte und nährte die Hoffnung des allgemeinen Tages. Im *dritten* dringt sie aus Einem Volke zu allen Geschlechtern der Menschen in aller Welt. Im *ersten Zeitalter* war die Offenbarung Gottes noch nicht an besondere Orte, Zeiten und Culte gebunden; Gott offenbarte sich dem kindlichen und kindischen Geschlechte durch ausserordentliche Beweise zuvorkommender Liebe oder durch schreckende und mahnende Gerichte; im *andern* machte Gott seinen heiligen Willen kund in einem äusserlichen Gesetze, welches mit seinen Verheissungen, Drohungen, Strafen und seinem örtlichen, sinnbildlichen Cultus das göttliche Leben in Einem Volke wecken und nähren sollte, das er erwählte, um es zum Erzieher der Andern zu bilden (2 Mos. 4, 22 f.); im *letzten Zeitalter* sollen durch den verheissenen und erschienenen göttlichen Propheten, Mittler und König die nationalen und örtlichen Schranken abgebrochen, und die Herrschaft Gottes über ein erwähltes Volk sich zu einem allgemeinen Reiche Gottes auf Erden erweitern und der jüdische Tempeldienst durch Verwirklichung seiner Symbolik sich zu einer allgemeinen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit verklären und das ganze Menschengeschlecht des prophetischen und priesterlichen Charakters fähig werden (5 Mos. 18, 15 ff. Jer. 31, 31—34. Joh. 4, 21 ff. 1 Pet. 2, 5 ff. u. a.).

Anm. 1. In den dogmatischen Lehrbüchern findet sich gewöhnlich die Unterscheidung der alttestamentlichen Offenbarungen in religio patriarchalis (diese wieder theils antediluviana, theils postdiluviana), Mosaica und Prophetica. Vgl. auch *Knapp*, Vorlesungen, herausg. von Dr. *C. Thilo* (Halle 1827.) 1 Th §. 8. S. 36 fg. — Dr. *Gust. Fr. Oehler* lässt in s

lehrreichen „Prolegomena zur Theologie des A. T." (Stuttg. 1845. 8.) S. 91 fg. vgl. 85 ff. diese zerfallen in Mosaismus, Prophetismus und Hebraismus (= subj. Fortbildung der alttestamentlichen Religion"), indem er passend findet, „die früheren Offenbarungsstufen unter dem Mosaismus, als Bestandtheile des relig. Glaubens desselben, oder als Nachweisung, wie der Mosaismus selbst seine geschichtl. Vermittelung anschaue, darzustellen", „da in der Genesis, nach dem theokrat. Pragmatismus derselben, die ganze vormosaische Offenbarung von der Schöpfung an durchaus unter den Gesichtspunkt gestellt werde, dass dieselbe auf den Bund Gottes mit Israel hinführe und denselben einleite". Doch leuchtet ein, dass durch diese Gliederung der alttestam. Religion, zu deren Rechtfertigung auch auf die Dreitheilung des hebr. Kanons hingewiesen wird, nicht Perioden der göttl. Offenb. bezeichnet und charakterisirt werden können, da der s. g. Hebraismus (eine Bezeichnung, welche auch Oehler nur gebrauchen will, bis sich eine passendere finde) oder das aus den Hagiographen erkennbare Leben des alten Bundesvolks nicht als Offenbarungsstufe, sondern nur als subjectiv-menschliche Aneignung und Entwickelung des durch objectiv-göttliche Wirksamkeit in dem Gesetz begründeten, durch die folgenden Propheten aber in ausserordentl. Weise angeregten und geförderten theokratischen Lebens gefasst werden kann, welche, als die Zeit erfüllet war, in dem Evang. eben so ihren Abschluss fand (Matth. 5, 17 ff. vgl. Luc. 16, 16. u. Röm. 10, 4.), wie die Entwickelung des vormosaischen Lebens im Gesetz. Solcher Hebraismus geht durch alle Perioden der Geschichte des A. T. neben den Manifestationen der erziehenden g. Vorsehung her und von ihm berichten nicht blos die Hagiographen, sondern eben so die Thorah und die Propheten, die ersten wie die letzten (die eigentlich so genannten), wie denn die offenbarende göttliche Thätigkeit nicht ohne eine mehr oder weniger entsprechende (empfangende, anwendende und entwickelnde) menschliche Thätigkeit gedacht werden kann, weil andern Falls wieder eine Vernichtung des verhärteten Geschlechts hätte eintreten müssen, wie durch die Sündfluth. — Dazu kommt, dass in den Hagiographen schon um ihres Alters willen keine „Weiterbildung der alttestam. Religion" (S. 92.) im historischen Sinne gegeben seyn kann, da jedenfalls das jüngere Alter der Bücher, in welchen sich ein Fortschritt in der Entwickelung der Lehre von der göttl. Weisheit finden soll, namentlich des Hiob, im Verhältniss zu den נביאים nicht erweislich ist. — Es werden daher von den angegebenen 3 Theilen der Theologie des A. T. nur in dem 1. und 2. Offenbarungsstufen anzuerkennen seyn. Es scheint aber auch die Subsumtion der früheren Offenbarungen unter den Mosaismus durch den hervorgehobenen Grund keineswegs ge-

rechtfertigt zu seyn, da das Gesetz ins Mittel trat zwischen die alte und neue Zeit, um durch die besondere Erziehung des erwählten Volks als des Erstgebornen unter den Völkern, die Erfüllung der frühern allgemeinen Verheissungen vorzubereiten (Röm. 5, 20 ff. Gal. 3, 19 ff.), und eben so einen Abschluss der Entwickelung des durch die früheren Offenbarungen angeregten Lebens in der Urzeit bildete und die Entwickelung eines neuen begründete, wie das Evangelium, auf welches es hinleiten sollte, die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten war (vgl. Matth. 5, 17 ff. u. a. mit Col. 2, 14. Eph. 2, 13 ff.). — Wenn nun der Zweck aller nachmosaischen Prophetie war und kein anderer seyn konnte, als die pädagogische Bedeutung des Gesetzes zu offenbaren und geltend zu machen und so die Wiederherstellung des allgemeinen Heils vorzubereiten, so rechtfertigt sich die im § gegebene Eintheilung der göttl. Offenbarungen in 3 Hauptperioden. — Ueber die charakteristischen Eigenthümlichkeiten derselben im Allgemeinen und Besonderen vgl. *Hävernicks* Vorlesungen über die Theologie des A. T. (herausgeg. von Dr. *Heinr. A. Hahn* Erlangen 1848. 8.) S. 115 ff. und *J. H. Kurtz,* Geschichte des A. B. (Berlin 1848. 8. 1. Band) S. 92 ff.

Anm. 2. Von dem Verhältniss der alttestamentlichen Offenbarungen und göttlichen Anordnungen zu den neutestamentlichen.

Jene waren einem einzigen erwählten Geschlechte, das später zu einem Volke anwuchs, gegeben mit der, an die Bedingung des treuen Gehorsams geknüpften, Verheissung, dass aus demselben das Heil zu allen übrigen Geschlechtern der Erde dringen sollte: 1 Mos. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14. 2 Mos. 19, 5 f. 5 Mos. 7, 6 f. Jes. 42, 6 ff. 49, 6 ff. 2, 2 ff. 60, 1 ff. Mich. 4, 1 ff. vgl. Röm. 9, 4. 5. Aber eben in dieser Bestimmung, dass aus ihm das allgemeine Heil ausgehen sollte, war es schon ausgesprochen, dass die diesem Volke von Gott zu diesem Zwecke gegebene theokratische, blos für dasselbe als ein einziges Volk berechnete, Verfassung nicht immerwährend, sondern blos vermittelnd seyn sollte (Gal. 3, 15 ff.). Und diess wird auch im A. T. selbst bald angedeutet, bald bestimmt ausgesprochen (5 Mos. 18, 15—19. — Joh. 1, 45. 6, 14. 7, 40. A. G. 3, 22. 7, 32. — Jerem. 31, 31—34. Joel. 3.).

Demgemäss wird auch im N. T. gelehrt, dass das Mosaische Gesetz und die alttestamentliche theokratische Verfassung durch Christum aufgehoben worden sey: Matth. 9, 16 ff. vgl. Joh. 4, 21 ff. — Röm. 10, 4. 2 Cor. 3, 6—11. (*τὸ καταργούμενον* im Gegensatz von *μένον*), Hebr. 8, 7 ff. vgl. 10, 15 ff. und Gal 4, 3. 9. vgl. mit 3, 19—25.

Aus den gegebenen Andeutungen erhellt, in welchem Sinne Jesus nach Matth. 5, 17. sprach: *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι.*

Zweiter Abschnitt.

Von der Theologie und der dogmatischen insbesondere.

§. 8.

Begriff der Theologie.

Die Religion ist der Gegenstand der *Theologie*, wie Gott der Gegenstand und das Ziel der *Religion*. Zwar der Wortbedeutung nach (Gotteslehre), die auch nicht mit Unrecht von Manchen noch immer festgehalten wird, ist Theologie überhaupt Lehre von Gott und göttlichen Dingen (*λόγος περὶ τοῦ θεοῦ*), auch wird noch immer ein Abschnitt der Religionswissenschaft, die Lehre von Gott, seinem Wesen und Wirken, *θεολογία* genannt, und in früheren Jahrhunderten der christlichen Kirche benannte man auch die ihr eigenthümlichen Lehren von der göttlichen Natur Christi und von der Dreieinigkeit des göttichen Wesens mit jenem Worte. Aber nach dem seit dem 12. Jahrhundert durch *Petrus Abaelardus* († 1142.) herrschend gewordenen Sprachgebrauch ist *Theologie* (Gottesgelahrtheit) Religionswissenschaft oder Religionstheorie, und eignet sich alle Vorzüge eines wohlgeordneten Systems an. Ihr Zweck ist, alle einzelnen Lehren der Religion deutlich und bestimmt darzustellen, den Grund derselben in dem Wesen und der Offenbarung Gottes, wie in dem Wesen und den Bedürfnissen der Menschheit

und darum auch ihren Zusammenhang nicht allein unter einander, sondern auch mit den übrigen verwandten Wissenschaften zu zeigen; sie ist demnach wissenschaftliche und gelehrte Darstellung der Religionslehren.

Anm. 1. Gebrauch des Worts ausser der christlichen Kirche.

Im Allgemeinen ist *θεολογία* schon bei den Griechen und Römern *φιλοσοφία περὶ τῶν θείων* (*π. τῆς γενέσεως κ. φύσεως καὶ λατρείας τῶν θεῶν*). So schon *Aristoteles*, Metaphys. I, 3: „*Θαλῆς ὕδωρ φησὶν εἶναι (τὴν ἀρχήν), διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι, λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν — — —· εἰσί δέ τινες, οἵ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ προτέρους τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτως θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως διαλαβεῖν. Ὠκέανον τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας.*“ —

Und in eben demselben Sinne schreibt *Cicero* de N. D. III, 21: „Dicamus igitur, Balbe, oportet contra illos etiam, qui hos deos ex hominum genere in coelum translatos, non re sed opinione, esse dicunt, quos auguste omnes sancteque veneramur. Principio Joves tres numerant ii, qui *theologi* nominantur; ex quibus primum et secundum natos in Arcadia, alterum patre Aethere, ex quo etiam Proserpinam natam ferunt et Liberum, alterum patre Coelo“ etc. — — „Quumque tu Solem, quia solus esset, appellatum esse dicas, Soles ipsi quam multi a *theologis* proferuntur? Unus eorum Jove natus“ et rel.

Doch unterscheidet *M. Ter. Varro* bei *Augustinus* de Civit. Dei VI, 5. [vgl. *Euseb.* Praeparat. evang. IV, c. 1.] schon 3 Arten von *Theologie*, unter welchen die mittlere die Philosophie über die göttlichen Dinge ist: „Deinde illud quale est, quod (Varro) *tria genera theologiae* dicit esse, id est, *rationis quae de diis explicatur*, eorumque unum *mythicon* appellari, alterum *physicon*, tertium *civile*? - - *Mythicon* appellant, quo maxime utuntur poetae, *physicon*, quo philosophi, *civile*, quo populi. *Primum*, inquit, quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta. In hoc enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulteraverint, ut servierint homini. Denique in hoc omnia diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemtissimum hominem cadere possunt. — — *Secundum* genus est, inquit, quod demonstravi, de quo multos libros philosophi

reliquerunt. In quibus est: dii qui sint, ubi, quod genus, quale, ex quonam tempore, an a sempiterno fuerint, an ex igne sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut Epicurus. Sic alia, quae facilius intra parietes in schola, quam extra in foro ferre possunt aures. — — *Tertium* genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, quae sacra et sacrificia facere quemque par sit. — *Prima*, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, *secunda* ad mundum, *tertia* ad urbem. Cf. c. 6—9. u. IV, 27. Vgl. oben §. 1. Anm. 3. Genannt werden uns von jenen Theologen: *Pherecydes* aus Syros (Syrius — er schrieb nach Josephus c. Apion. I, 2. ein Werk unter der Aufschrift: *θεολογία* — *φιλοσοφήσας περὶ τῶν οὐρανίων καὶ θείων;* vgl. *Augustinus* de C. D. XIX, 23. —); *Homerus* u. *Hesiodus* (bei Herodot. II. 53.); *Epimenides* aus Creta (bei *Sextus Empir.* adv. Mathemat. IX. 29. u. *Diod. Sic.* V. 80.). Vgl. *Georg Calixtus*, Apparatus theologicus (ed. F. Ulr. Calixt. 1661. 4.) p. 1 sqq. *de variis theologiae acceptionibus* u. p. 6 sqq. de *theologo proprie ita dicto* ejusque officio (dieses ist explicare, probare et defendere) u. s. *Theses de veritate unica religionis chr.* (Helmst. 1633. 4.) §. XIV sq. u. *J. Matth. Schroeckh*, prol. de physica et civili theologia, Lips. 1763. 4.

Anm. 2. Entwickelung der Bedeutungen des Worts in der christl. Kirche.

Vgl. *Suiceri* Thesaur. eccl. s. v. *θεολογία* u. *C. C. Tittmann* prol. de theologis Veterum (Lips. 1775. 4.) abgedr. in s. Opuscc. theol. Lips. 1803. 8.

a) Die etymologische, allgemeinere Bedeutung bei *Augustinus* de Civ. D. VIII. 1: „*Theologia* est aut sermo Dei aut de divinitate sermo et ratio," vgl. auch *Theodoret.* Quaestion. in Gen. 9., wo Moses *ὠκέανος τῆς θεολογίας* heisst.

b) eine speciellere (nach Joh. 1, 1: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*), Lehre von der Gottheit Christ: *Euseb.* H. E. I, 1. vgl. *Theodoret.* Dial. II. c. 9. — *θεόλογοι* in diesem Sinne: *Johannes* der Evangelist (Aufschr. der Apocalypse), *Basilius* M., *Gregorius* von Nazianz u. a. *Theophylakt* sagt in s. Commentar. zu Matth., Prooem., dass Johannes *ὁ θεολογικώτατος* die früheren Evangelien ergänzt habe: *διὸ καὶ ἀπὸ θεολογίας ἤρξατο. Ἐπεὶ γὰρ οἱ ἄλλοι οὐκ ἐμνήσθησαν τῆς πρὸ αἰώνων ὑπάρξεως τοῦ θεοῦ λόγου, αὐτὸς ἐθεολόγησε περὶ ταύτης, ἵνα μὴ νομισθείη ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ψιλὸς ἄνθρωπος εἶναι, τουτέστι δίχα θεότητος.*

c) die dem Christenthum eigenthümliche Lehre vom göttlichen Wesen (von der Dreieinigkeit) *θεολογία* genannt, z. B. von *Athanasius*, Orat. II. c. Arian. Opp. T. I. p. 333.

d) von der Religionswissenschaft überhaupt (ὁλικῶς, nicht mehr μερικῶς) gebraucht von *Pet. Abaelard*, welcher sein scholastisches Religionssystem, worin er den Versuch machte, die Harmonie der Offenbarung und Vernunft zu zeigen, *Theologiae christianae ll. V.* überschrieb.

Die Theologie in diesem (herrschenden) Sinne ist doctrina religionis docte et substiliter exposita.

Die alte Kirche unterschied in ähnlicher Weise die γνῶσις von der πίστις (die Veranlassung dazu 1 Cor. 12, 8 fg. u. 13, 8.)

§. 9.

Umfang und Eintheilung der Theologie.

Bei der Abgrenzung und Eintheilung der Theologie überhaupt sieht man 1) auf die Quelle des religiösen Stoffs, den sie behandelt, und unterscheidet natürliche und positive Theologie; 2) auf die Methode der Behandlung, und spricht von populärer (biblischer) und systematischer (scholastischer) Theologie; 3) auf den Inhalt, und trennt von der theoretischen die praktische. Die theoretische christliche Theologie beschäftigt sich theils mit der Kunde, Prüfung und Deutung der Urkunden der christlichen Religion, theils mit der Erkenntniss, Anordnung und Behandlung des dadurch gewonnenen christlich-religiösen Stoffs, theils mit den verschiedenen Wirkungen und Schicksalen dieser Religion in der Welt; daher die Eintheilung in exegetische, systematische und historische Theologie. — Die praktische Theologie giebt Anweisungen, wie der Geistliche bald durch zusammenhängende öffentliche Vorträge vor der Gemeinde, bald durch angemessene mündliche Unterweisung der Unmündigen, bald durch Verwaltung der Sacramente und andere heilige Handlungen, bald durch besondere Seelsorge zur Weckung und Förderung des wahrhaft religiösen Lebens in seiner Umgebung wirken könne und solle, und sie vertheilt demnach ihre Belehrungen in die 4 Hauptwissenschaften der Homiletik, Katechetik, Liturgik und Pastoraltheologie.

§. 10.

Dogmatische Theologie insbesondere oder Dogmatik.

Die christliche *Dogmatik* (auch positive oder thetische Theologie genannt) hat als wissenschaftliche Darstellung der christlichen Glaubenslehren die Aufgabe, den Grund derselben in der h. Schrift, als der lautersten Quelle der göttlichen Wahrheit, nachzuweisen, ihren Inhalt durch Entwickelung ihrer Bedeutung darzulegen und sie gegen Irrende oder entschiedene Widersacher zu vertheidigen; sie soll dadurch allen religiösen Wahn zerstören und ein blosses Meinen oder blindes, todtes Glauben zu einem lebendigen und sichern Glauben erheben, d. h. zur Ueberzeugung von der Wahrheit. Als evangelische Wissenschaft kann sie in ihrem Grunde nur biblische Dogmatik seyn. Da aber die Christen in verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften leben, welche den biblischen Lehrbegriff nach Form und Gehalt verschieden aufgefasst und in öffentlichen Bekenntnissen (*symbola*, *ὁμολογίαι τῆς πίστεως*, *confessiones*, formulae, corpora doctrinae) ausgesprochen haben; so hat die evang. Dogmatik als Wissenschaft die abweichenden kirchlichen Bestimmungen nach der Norm der heiligen Urkunden zu prüfen und den unbiblischen Gehalt, wo er sich findet, auszuscheiden oder die in ihnen enthaltene Wahrheit aus den zeitlichen, nicht entsprechenden Formen zu lösen, um so den Zweck des evangelischen Protestantismus, die Wiederherstellung und den Ausbau der ursprünglichen Einen apostolischen Kirche herbeizuführen (Joh. 17, 17—21. Eph. 4, 4. 13. 1 Cor. 1, 10 fg. Phil. 2, 2.). — Der evang. Theolog, der in dem Bekenntniss seiner Kirche den Ausdruck seines Glaubens findet, kann zwischen biblischer und kirchlicher Theologie oder Dogmatik keinen wesentlichen Unterschied finden, doch ist auch ihm, der die verschiedenen Entwickelungsstufen des menschlichen Geistes auch innerhalb der Kirche, die Mannichfaltigkeit der Auffassung

derselben Wahrheit, das fortgehende Ringen nach dem entsprechenden Ausdruck von den Tagen der Apostel an und wohl auch aus eigener Erfahrung kennt, Heterodoxie nicht immer gleichbedeutend mit Häresis oder dem entschiedenen Gegensatz der Orthodoxie, welche in der Uebereinstimmung mit den von der Kirche entschieden anerkannten Lehrbestimmungen besteht.

Anm. 1. Die Bezeichnung der christlichen Glaubenslehre — welche sonst auch *loci theologici* und *corpus doctrinae* (Melanchthon), — *institutio religionis chr.* (Calvinus) — *fides Christianorum* (Burnet) — *corpus fidei, theologia positiva* (Baier , *th. thetica* (Burg) und anders genannt wurde und wird — durch das Wort *Dogmatik* kam im 17. Jahrh. auf. Schon *Sam. Maresius* im Anti-Tirinus (Groning. 1648. 4.) Tom. I. p. 414. sagt von den Apokryphen: „his libris licet minus tribuatur in rebus *dogmaticis,* sua tamen remanet auctoritas in *moralibus;*" von *Luc. Fr. Reinhart,* Prof. in Altorf, erschien 1659 eine *Synopsis theologiae dogmaticae;* nach ihm gaben *Joachim Hildebrand* (1692), *J. B. Niemeyer* (1702), *J. Wg. Jäger* (1715) ihren Lehrbüchern der evang. Glaubenslehre den Titel: *theologia dogmatica.* Gewöhnlich wurde diese Bezeichnung, als die berühmten Theologen *Chph. Matthias Pfaff* (Prof. und Canzler in Tübingen, nachher in Giessen, † 1760) *Institutiones theologiae dogmaticae et moralis* (Tubingae 1720. 4.) und *J. Franc. Buddeus* in Jena († 1729.) *Institutiones theologiae dogmaticae* (Lips. 1723. 4.) herausgegeben hatten, von denen besonders diese vielen Eingang fanden.

Diese Bezeichnung der Wissenschaft von den christlichen Glaubenslehren wurde von *C. C. Tittmann* in der oben §. 8. Anm. 2. angeführten Abhandlung (Opuscc. theol. p. 443 sqq.) getadelt, und ihm folgte auch *Döderlein,* Instit. theologi chr. Proleg. c. IV. §. 63. Obs. 1: „Theologiam *theoreticam* male nostris temporibus dici coeptam esse *dogmaticam*, auctore haud dubie *Buddeo,* theologo alias summae et accuratae disciplinae, *Tittmannus* l. c. monuit. Nam theologia *dogmatica* proprie est, quae agit de placitis et opinionibus theologorum. Nec enim apud veteres *δόγμα* dicebatur de doctrina ipsa, sed de sententia doctoris alicujus de capite aliquo doctrinae" —. Wie wenig begründet dieses Urtheil sey, lehrt die Geschichte des Gebrauchs des W. *δόγμα* bei den Griechen und Römern, wie bei den Hellenisten und Kirchenvätern, welche jene Bezeichnung uns. Wissensch. vollkommen rechtfertigt. Denn *δόγμα* (= sententia) bedeutet bei den Griechen und Römern allerdings auch = *δόξα,* subj. Meinung und Ansicht (*ὑπόληψις*), opinio, placitum, und dieser Gebrauch des Worts ist auch der alten

Kirche nicht ganz fremd; vgl. *δόγμα ἀνθρώπινον* Epist. ad Diogn. c. 5. Insbesondere aber sind *dogmata* = decreta philosophorum in der Bedeutung von Grundsätzen oder Grundwahrheiten, die der Mensch ohne Widerspruch mit sich selbst, ohne Verleugnung der Ideen des Wahren und Rechten nicht aufgeben kann; vgl. *Cic.* Quaestt. Ac. IV, 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant *dogmata*, quorum nullum sine scelere prodi potest; quum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur; *Senec.* ep. 95., wo er decreta (quae Graeci vocant *δόγματα*) und praecepta unterscheidet: Hoc interest inter decreta philosophiae et praecepta, quod inter elementa et membra: haec ex illis dependent, illa et horum causae sunt et omnium. So auch *M. Aurel. Anton.* *εἰς ἑαυτὸν* 1, 9. vgl. 2, 3. 3, 6. 4, 3. u. ö. — Denselben Gebrauch finden wir auch bei den K. VV. z. B. *Justin.* M. Apol. I. p. 46. (ed. Sylb.) von den Dogmen der Stoiker, u. p. 48, wo er *τὰς δόξας* und *τὰ δόγματα* unterscheidet und weiterhin des *δόγμα'* des Socrates von dem ungekannten Vater und Schöpfer aller Dinge gedenkt, zu welchem er die Menschen von den Volksgöttern habe führen wollen —. *Clemens Al.* Strom. VIII. fin. setzt unter Bezugnahme auf Griech. Philosophen den *δογματικός* den Skeptikern (*ἐφεκτικοῖς*) entgegen, welche keine entschiedene Meinung, keine Ueberzeugung, haben, und definirt hier *τὸ δόγμα* als *κατάληψίς τις λογική*: *certa* eaque firma mentis *sententia*, und solche Sentenzen bildeten eben die Lehrsätze der philos. Systeme, die *decreta* nach Cicero und Seneca.

Im N. T. (wie in den Griech. Uebers. und den Apokryphen des A. T.) ist *δόγμα* nirgends = *δόξα*, sondern bedeutet 1) überhaupt gesetzliche Bestimmung oder Verordnung der Fürsten und Obrigkeiten; Luc. 2, 1. Ap. G. 17, 7. vgl. Dan. 2, 13. 6, 8 sqq. 2) die göttl. Gesetze und Anordnungen im A. T.: Col. 2, 14. vgl. Eph. 2, 15. vgl. Joseph. c. Apion. I, 8. (wo er von den Juden sagt, dass sie den Inhalt ihrer h. Bücher für *θεοῦ δόγματα* hielten und bereit wären auch dafür zu sterben) und Philo de alleg. p. 50. (*τὰ ἅγια δόγματα*) vgl. auch 3 Macc. 1, 3. (*πάτρια δόγμ.*) u. a. Daher auch ganz entsprechend die unter höherm Einfluss und mit göttlicher Vollmacht erlassenen (Ap. G. 15, 28.) Verordnungen der Apostel oder Bestimmungen für die Heiden-Christen *δόγματα* genannt werden Ap. 16, 4.

Entsprechend finden wir den Gebrauch des Wortes in der alten Kirche. — An den classischen Gebrauch des W. von philos. Lehrsätzen sich anschliessend nennen die Kirchen-Schriftsteller die christlichen Lehren *δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων*, wie schon *Ignatius* ad Magnes. §. 13, u. *Clem.* Al. Strom.

VII. p. 763. sagt, dass nur der, welcher die wahre, den h. Schrr. entsprechende Erkenntniss habe und an der rechten, apostol. und kirchl., Bestimmung der Dogmen festhalte (*τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων*), auch nach dem Evang. richtig wandle; vgl. eine ähnliche Erklärung bei *Orig.* in Matth. Commentar. ser. c. 33. (ed. Lommatzsch T. IV. p. 252 sq.) — und *Cyrillus* von Jerus. Catech. IV. n. 2: *ὁ γὰρ εὐσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν.* — *Alexander* Alex. bezeichnet den Inhalt des alten kirchlichen Bekenntnisses als *ἀποστολικὰ δόγματα* bei Theodoret. II. E. I. 4. ed. Vales. p. 19. (s. m. Biblioth. der Symbole und Glaubensregeln Breslau 1842. S. 45.) und *Eusebius* H. E. IV, 16. nennt die 2. Apologie des Justinus *δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον* —. Auch wird die Summe der chr. Lehren, das Christenthum, *κ. ἐ. τὸ δόγμα* genannt z. B. bei Orig. c. Cels. I, 7 sq. vgl. III, 39., wo die Evangelisten und Apostel *διδάσκαλοι τοῦ δόγματος* heissen, vgl. de princ. I, 7. u. ö., und Euseb. H. E. II, 13., welcher die 1. Apologie des Märt. Justin erwähnt: *ἡ προτέρα — ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος ἀπολογία* vgl. VII, 30, wo die chr. Bischöfe *Ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος* (antistites christianae religionis) genannt werden. Gleicherweise sagt *Vincentius Lirin.* bald christianae religionis *dogma* (Commonit. c. 29.), bald coelestis philosophiae *dogmata* (c. 30.); vgl. *Concil. Araus.* II. c. 5. in m. Bibl. der Symbole S. 140.

Früh schon wurde abweichend von dem biblischen Gebrauche des W. der theoretische Gehalt der chr. Lehre *κ. ἐ. δόγμα, τὸ δογματικόν* u. s. w. genannt und ausdrücklich von dem Praktischen als dem Ethischen geschieden: so schon von Clem. Al. Paedag. I, 1., wo er bemerkt, dass sein *παιδαγωγὸς* vorzugsweise *πρακτικὸς* seyn solle, *προτρεπόμενος εἰς διάθεσιν ἠθοποιΐας*, wogegen ein *λόγος διδασκαλικὸς* seyn würde *δηλωτικὸς καὶ ἀποκαλυπτικὸς ἐν τοῖς δογματικοῖς*. Wie Clemens in seinem Pädagog, eben so verfuhr auch der Bischof *Miletos* nach dem Bericht des *Socrates* H. E. II, 44: *περὶ δόγματος διαλέγεσθαι ὑπερετίθετο, μόνην δὲ τὴν ἠθικὴν διδασκαλίαν τοῖς ἀκροαταῖς προσῆκειν.* Und *Gregorius Nyss.* ep. 6. führt die Scheidung der Glaubens- und Sittenlehren auf Christus selbst zurück: *διαιρῶν γὰρ εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν δογμάτων ἀκρίβειαν,* indem *μαθητεύσατε* Matth. 28, 19 fg. auf die Dogmen, dagegen *τηρεῖν κ. τ. λ.* auf die Sittenlehren bezogen wird. Vgl. auch *Theodoret.* in Psalm. I: *τινὲς μέν τοι ἠθικὴν τοῦτον ἔφασαν τὸν ψαλμὸν περιέχειν διδασκαλίαν· ἐμοὶ δὲ οὐχ ἧττον δογματικὸς ἢ ἠθικὸς ἔδοξεν εἶναι.* — Da nun vornämlich die christlichen Glaubenslehren wegen ver-

schiedener Auffassung frühe schon Gegenstand mannichfaltiger Erörterungen wurden, deren Resultate die Bestimmungen (*ὅροι, definitiones*) des kirchlichen Lehrvorstandes waren, so wurden auch diese Lehrbestimmungen im Anschluss an den neutestamentlichen Gebrauch (Ap. G. 16, 4.), wenn auch in anderer Anwendung, *δόγματα* genannt, *δ. ἐκκλησιαστικά, δ. τῶν πατέρων* u. a.; vgl. die oben schon angeführte Stelle bei Clem. Al. Strom. VII. p. 763. u. m. Biblioth. der Symbol. S. 202. 211. — *Origenes* nennt die von der Kirche von Anfang an anerkannten, wesentlichen Lehren (vgl. de princ. praefat. §. 2 sqq. u. m. Biblioth. der Symbole S. 78 fg.), welche den Inhalt des *κ. ἐ.* so genannten *δόγμα* bilden („*dogma nostrum* i. e. *ecclesiae fides*" de princ. I, 7.), dogmata *manifesta* und *definita* (l. c. u. c. 6. u. o.). Während er nun von ihnen die subjectiven Meinungen über das Nichtentschiedene, minder wesentliche, unterscheidet, setzt er ihnen entgegen die dogmata *falsa* = haeretica (quae sunt „contra fidem ecclesiasticam") l. c. c. 6. und Commentar. in Matth. ser. l. l. u. ö. Dieser Gegensatz geht durch die ganze kirchliche Literatur hindurch; vgl. m. Bibl. der Symbole S. 126. 176. 200. *Suiceri* Thesaur. eccl. s. h. v. und Dr. *Heinr. Klee*, Lehrb. der Dogmengeschichte 1. Bd. (1837.) S. 2.

In den überlieferten kirchlich-theologischen Bestimmungen fand sich nun manches, was nicht praktisch, ja für eine, zum Theil wohl auch aus Nichtchristen bestehende, Zuhörerschaft unverständlich, auch wohl missdeutbar war und darum sich für den öffentlichen Unterricht nicht eignete. Daher setzt man auch *δόγμα* dem *κήρυγμα* entgegen, ähnlich wie in früheren Zeiten *γνῶσις* und *πίστις* besonders in der Alexandr. Schule. Die Anfänge dieser Unterscheidung finden wir auch schon bei dem Alexandriner Clemens (Paedag. I, 1. s. oben); bestimmt sagt Basilius M. de Spir. S. c. 27: *Ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὸ μὲν γὰρ δόγμα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται,* und Eulogius bei Photius cod. 230., welcher ebenfalls eine weise Behandlung der *δόγματα* im öffentl. Unterricht und nach Umständen ein völliges Schweigen von den *δόγμασι μυστικωτέροις* rathsam findet, beruft sich zur Unterstützung dieses Urtheils auch auf Matth. 7, 6. — Gegner der kirchlichen Bestimmungen beriefen sich jederzeit zur Begründung ihrer abweichenden Meinungen auf andere Erkenntnissquellen der vermeintlich von ihnen erkannten Wahrheit; so tadelt der Arianische Sophist Asterius den Marcellus von Ancyra nach Euseb. c. Marcell. Anc. I, 4., dass er die Lehre vom Sohne Gottes vielmehr auf die *δόγματα πατέρων* gründe, als auf den *θεῖος λόγος*. Vgl. *Nitzsch*, System §. 17. Anm. 3.

Hiernach beurtheilt sich die Ansicht der Theologen, welche unter Dogmatik eine Darstellung der verschiedenen,

subjectiven oder in einer bestimmten Zeit oder Parthei geltenden, Meinungen vom Christenthum verstanden wissen wollten. So verstand *Bretschneider* (Handb. Th. I. S. 12. 13. vgl. 52.) unter Dogmatik im *weitern* Sinne die subjective Ansicht einzelner Partheien oder Lehrer von der biblischen oder christl. Theologie, im *engern* Sinne die systematische und gelehrte Darstellung der Meinungen und Grundsätze über die christliche Religionslehre, zu welchen sich die christlichen Partheien öffentlich bekannt haben.

Um nun aber *Symbolik* von *Dogmatik* zu unterscheiden, erklärte er jene willkührlich für einen Theil der Dogmengeschichte, für diejenige historische Wissenschaft, welche die Entstehung und den Inhalt der kirchlichen Bekenntnissschriften angiebt, und eignete ihr, um ihr den Charakter einer Wissenschaft zu bewahren und sie von Dogmengeschichte zu unterscheiden, das Systematische und Kritische zu, wodurch sie aber wieder zur Dogmatik in seinem Sinne werden müsste.

Selbst *Schott* sagt Epit. §. 31. n. a.: „Theologia *dogmatica*, si rationes linguae accuratius sequimur, expositio erudita dicitur *eorum placitorum*, ad religionem chr. spectantium, *quibus hanc vel illam Christianorum familiam ab aliis differre videmus*,“ — und *Schleiermacher* (der chr. Glaube 2. Ausg. Th. 1. §. 19.): „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer chr. Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre,“ vgl. Kurze Darstellung des theolog. Studiums 2. A. (1830. 8.) 3. Absch. §. 195 ff.

Anm. 2. Stellung der Dogmatik unter den übrigen verwandten theologischen Wissenschaften und ihre Aufgabe.

a) Verhältniss der chr. Dogmatik zur biblischen Theologie und Symbolik. Die dogmat. Theologie empfängt von der biblischen ihren wesentlichen Gehalt und hat an derselben ihr Maass und ihren Prüfstein, nach dem unverbrüchlichen evangelischen Grundsatze, dass die heilige Schrift allein das erste und letzte Erkenntnissprincip *(norma normans)* einer evangelischen Glaubenslehre und auch jedes kirchliche Symbol, als menschliche und zeitliche Auffassung, ihr durchaus und jederzeit untergeordnet seyn müsse (als *norma normata).*

Die Dogmatik ist kirchlich, sofern sie mit den öffentlichen Lehrzeugnissen der Kirche übereinstimmt, doch ist sie nicht identisch mit symbolischer Theologie, weil in den Symbolen der Kirche die christlichen Lehren meist nur nach Maassgabe der Be-

dürfnisse früherer Zeiten und im Gegensatz gegen frühere Widersacher dargestellt, näher bestimmt und begründet worden sind. Die evang. Dogmatik hat die Aufgabe, im Sinne und nach dem Vorbilde der Väter die Bedürfnisse der Gegenwart zu befriedigen und den von der Kirche bekannten und durch die Treue unserer Väter uns erhaltenen Glauben gegen die Widersacher dieser Zeit zu vertheidigen. Wie aber in den ersten Zeiten des Kampfes der Kirche mit der Welt die christl. Wissenschaft vorwiegend einen apologetischen und polemischen Charakter hatte, so auch in diesen letzten Zeiten, wo die Kirche den Weissagungen des Herrn und seiner Apostel gemäss durch die heftigsten Kämpfe mit inneren und äusseren Feinden zu ihrer Vollendung geführt werden soll.

Die *Apologetik* im engern (historischen, herrschenden) Sinne hat es mit den äusseren, die *Polemik* mit den inneren Feinden zu thun; vgl. Dr. *K. H. Sack,* chr. Polemik (Hamb. 1838. 8.) S. 4 fg.

Die *Irenik,* welche die Aufgabe hat, zwischen den verwandten christl. Religions-Gemeinschaften, welche im Wesentlichen auf gleichem Glaubensgrunde stehen, ein freundliches Verhältniss wiederherzustellen oder zu erhalten, hat ihre Grenze am Indifferentismus, der des *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* vergisst (Ephes. 4, 15. vgl. Gal. 1, 6 ff. 5, 1—9. 2 Cor. 6, 14 ff.), und ihr Ziel in der *Henotik* (Ephes. 4, 13 fg.).

b) Die Aufgabe der Dogmatik, Begründung des wahren Glaubens, ist in dem herrschenden Begriffe des Dogma selbst gegeben.

Wir unterscheiden sehr verschiedene Arten und Grade des Fürwahrhaltens: Wahn, Meinung, Glaube und Wissen. Auf den niederen Erkenntnissstufen finden wir ein Fürwahrhalten aus ungültigen oder unzureichenden Gründen; zur höchsten Stufe, der Erkenntniss durch unmittelbare Anschauung, gelangen ausser dem Menschensohn, welcher zugleich ewiger Gottessohn ist (Joh. 1, 18. 3, 11. 13. 6, 46. u. a. vgl. §. 5. Anm. 1.) alle Kinder der Menschen erst auf der künftigen höheren Lebensstufe (Joh. 17, 24. 1 Joh. 3, 2 f. 1 Cor. 13, 12. 2 Cor. 5, 7. vgl. Hebr. 11.). — Erkenntnissstufen nach *Plato*, Politic. lib. VII. p. 533 sq.: *Ἀρέσκει οὖν — — τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν, καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ ξυναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, ξυναμφότερα δ᾽ ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅτι οὐσίαν πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν, καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν.* — Verwandte Unterscheidung bei Clem. Al. Strom. II. p. 364. (ed. Sylb.) vgl. p. 731 sqq. 760. u. A., besond. *Augustinus* de utilitate credendi c. 11.: „Tria sunt item velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima: *intelligere, credere, opinari.* Quae

si per ipsa considerentur, *primum* semper sine vitio est, *secundum* aliquando cum vitio, *tertium* nunquam sine vitio; nam intelligere divina beatissimum est," vgl. de ordine l. II. c. 5: „Quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi." Unter den Neuern vgl. besonders *Kant*, Krit. d. reinen Vernunft S. 848 ff. (Meinen, Wissen und Glauben) und von den Theologen *Ammon*, Summa §. 116., welcher unterscheidet *scientia* (*ἐπιστήμη*), fides (*πίστις*), *opinio* (*εἰκασία* od. *ὑπόληψις*) und *superstitio*, und *Marheinecke*, die Grundlehren der christl.-Dogmatik, 1. Ausg. §. 21 ff. 2. Ausg. §. 51 ff. — Wahn — Meinung — Ueberzeugtseyn.

Wichtiger Unterschied des historischen Glaubens (Vertrauen, fides historica = f. auctoritatis) und des lebendigen (eigenen, selbständigen Glaubens — Ueberzeugung, fides *viva* et *rationalis* —). Arten des historischen Glaubens: der kindliche, der blinde (Köhlerglaube), der todte Glaube. Dadurch bedingt sich die verschiedene Schätzung des historischen Glaubens.

§. 11.

Erfordernisse zur Darstellung der Dogmatik.

Soll die Aufgabe der Dogmatik (§. 8. 10.) gelöst und dabei den Forderungen der Wissenschaftlichkeit in materialer wie formaler Hinsicht genügt werden: so sind dazu, ausser der eigenen lebendigen Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion, erforderlich gründliche Kenntnisse der Ursprachen, der Philosophie und ihrer bisherigen Leistungen, so wie der allgemeinen sowohl als insbesondere der Geschichte der christlichen Kirche und Lehre, der verschiedenen Versuche, diese wissenschaftlich darzustellen und zu begründen (Geschichte der Dogmen und Dogmatik), und endlich eine möglichst umfassende Bekanntschaft mit den verschiedenen Religionen, religiösen Sagen und Meinungen.

Vgl. *Twestens* Vorlesungen üb. Dogm. (Hamb. 3. A. 1834.) 1. Bd. §. 13 u. 19., wo er von Anfoderungen an eine Bearbeitung der christl. Dogmatik, obwohl von einem etwas andern Stand-

punkte, und darum auch etwas anders spricht, doch im Wesentlichen ganz übereinstimmend und denselben religiös-wissenschaftlichen Apparat voraussetzend, den der § erfordert, und ***Martensen,*** chr. Dogmatik (Kiel 1850. 8.) §. 26 ff.

§. 12.

Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung.

Das Christenthum die Lösung der höchsten Aufgaben aller Philosophie.

Eine wirklich göttliche und vollkommene Offenbarung muss nothwendig aller blos menschlichen Vernunfterkenntniss übergeordnet werden, doch ist es undenkbar, dass Offenbarung und Vernunft an sich in eigentlichem Gegensatze und Widerspruche stehen, da Ein und derselbe Gott in beiden redet. Unter Vernunft verstehen wir das Vermögen des menschlichen Geistes, die Ursachen des Erscheinenden, den letzten Grund der Dinge zu erforschen, die wahren, höchsten und bleibenden Gegenstände seines Forschens und Strebens, und somit den höhern Sinn, wodurch der Mensch, welcher zweien Welten angehört, im Verkehr mit seinem Schöpfer und dessen unsichtbaren Reiche steht (Röm. 1, 20.). Vernunft wird (einem allerdings willkührlichen und nicht eben alten Sprachgebrauche gemäss) unterschieden von einer niedern Entwickelungsstufe und Richtung desselben Vermögens, von dem Verstande, welcher dem Menschen, dessen Betrachtung an den Erscheinungen selbst haften bleibt, zugeschrieben wird, insofern er die erscheinenden Dinge als solche nach ihrem Wesen, ihrem Zweck und ihrem Verhältniss zu einander erkennt. So kann einem Menschen wohl ein gesunder Verstand zuerkannt werden, dem doch die Weisheit abgesprochen werden muss, welche der Gewinn tiefer und ernster Forschung der Vernunft ist. — Ob nun gleich, wie die Erfahrung es jedem eben so fühlbar macht, als die Offenbarung es laut verkündigt, die ursprünglichen, geistigen Kräfte des Menschen durch

das allgemeine sittliche Verderben falsch gerichtet und geschwächt worden sind, so sind sie doch nicht vernichtet und mit dem Gewissen, als dem höhern (geistigen) Gefühlsvermögen, ist in den geheimsten Tiefen des menschlichen Wesens die Ahnung der ursprünglichen Wahrheit, Güte und Schönheit und die Mahnung daran geblieben (Röm. 2, 14 f.). Daher in der Menschenwelt überall und jederzeit ein Verlangen und doch das Misslingen aller Versuche (§. 2. 3. 5.), durch die blos natürlichen Kräfte, die höheren, unabweislichen Bedürfnisse unsers Wesens zu befriedigen und die Aufgabe unsers Lebens zu lösen, nämlich deutliche und sichere Erkenntniss der ewigen Wahrheit, hinreichende Kraft, sie im Leben zu bewähren, und den wahren Frieden des Herzens zu finden. Daher offenbarte Gott, der verborgene väterliche Erzieher der Menschen, in Wort und Thatsachen, am vollkommensten in dem Worte, dem Leben und den Schicksalen Jesu Christi, soweit es unsere Fassungskraft und irdische Stellung gestattet, die ewige Wahrheit, die heilige Liebe und die Herrlichkeit seines unwandelbaren Reiches, also dass dadurch die höchsten Ideen und Ahnungen des menschlichen Geistes gedeutet und die Lösung der heiligsten Aufgaben, welche je edle Gemüther bewegten, verwirklicht oder verbürgt, und selbst die dunkel gefühlten Bedürfnisse des menschlichen Herzens befriedigt werden (Joh. 14, 6 ff. 1 Joh. 5, 10 ff. Röm. 10, 6 ff. vgl. 5 Mos. 30, 11—14. u. Jer. 31, 31 ff. — Tim. 3, 15 ff.). — Hieraus ergibt sich das wahre Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung: jene fragt nach Wahrheit, forscht und prüft (nach inneren, allgemeinen, doch ihr selbst oft geheimnissvollen Gesetzen und Bedürfnissen), wo sie ihr gegeben werde, diese antwortet, erklärt, berichtigt und bestättigt, verständigt also den Menschen über sich selbst und fördert ihn, wie eine Lehrerin den Schüler, durch Entgegenbringen des Gesuchten und nimmer Gefundenen. Darum ist kein andrer wirklicher Widerspruch zwischen beiden denkbar, als der, welcher zwischen der erziehenden vollkommenen Reife und der zu erziehenden,

der Vollendung wohl fähigen, aber noch irrenden und eigenwilligen Jugend (Eph. 4, 13 f. vgl. 1 Cor. 13, 11.) statt findet, und der Widerstreit schwindet mit zunehmender wahrer Bildung und Veredlung des Menschen, je mehr er erkennt und erfährt (Joh. 7, 16 f.), dass die göttlichen Wahrheiten, Gesetze und Verheissungen eben das seyen, was er selbst vernünftiger Weise nur denken, thun und hoffen dürfe, und was er, bewusst oder unbewusst, in den guten Stunden seines Lebens suchte. — Auch die heilige Schrift stellt die Offenbarung und Vernunft an sich nicht (in den falsch verstandenen Stellen: 1 Cor. 2, 14. 2 Cor. 10, 5. Ephes. 2, 3. Phil. 4, 7. Col. 2, 8.) als widerstreitende, sondern als harmonirende Principien dar und gestattet der letztern nicht nur überhaupt das Recht, Alles (1 Thess. 5, 21.), sondern fordert sie auch insbesondere auf, den Inhalt der Schrift zu prüfen (1 Cor. 10, 15. vgl. Ap. G. 17, 11.), und warnt vor falschen Propheten (Jerem. 23, 16—40. vgl. 6, 13. 14, 13 ff. 5 Mos. 13, 1 ff. Matth. 7, 15 ff.), falschen Christis (Matth. 24, 4 f. 24. Luc. 21, 8. u. ö.), falschen Aposteln (Offenb. 2, 2. 1 Joh. 4, 1 ff.) und falscher Offenbarung überhaupt (letzte St. und 2 Thess. 2, 2 f. 2 Pet. 2, 1 f.), womit deutlich die Befugniss des Menschen ausgesprochen ist, nach inneren Gesetzen und Bedürfnissen alle Offenbarung zu prüfen, da eine jede sich als Gottes Wort ankündigt und die Eigenschaft der Wahrheit anspricht.

Anm. 1. Darstellung des richtigen Verhältnisses der Vernunft zur Offenbarung durch Erörterung des § und Vergleichung mit den Ansichten jüngerer und älterer Dogmatiker.

Besonders beachtenswerthe neuere Literatur: *Tholuck*, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers, Hamb. (1823) 1832. 8. 5te Beilage, *Twesten*, Vorlesungen über d. Dogmatik der Evang. Luther. Kirche, 1. Band, (Einleitung) §. 25. u. 31. und *Martensen*, chr. Dogmatik §. 29 ff.

Unter den älteren Theologen verdienen Auszeichnung *J. Gerhard* in Jena († 17. Aug. 1637.), *J. Andr. Quenstedt* in Wittenberg († 22. Mai 1688.) und *Dav. Hollatz* zu Jakobshagen († 1713);

vgl. *Heinr. Schmid* in Erlangen, die Dogmatik der evang. luther. K. (2. Ausg. 1847. 8.) §. 5. und ausser ihnen wegen guter literar. Nachweisungen und Auszüge *J. A. Fabricius,* delectus argumentorum etc. (Hamb. 1725.) c. XXIV: „De concordia rationis et fidei et religionem Christianam sanae rationi minime repugnare", und *J. Chph. Wolfius*, Manichaeismus ante Manichaeos (Viteb. 1707. 8.) p. 361 sqq.

Von den älteren christlichen Philosophen vor anderen zu beachten *Gf. W. Baron v. Leibnitz* † 1716.), discours de la conformité de la foi avec la raison (vor dem Essai de Théodicee, zuerst Amst. 1710. 8.) und der bekannte Leipziger Bibliograph *Chr. Gottl. Jöcher* in der sehr lehrreichen, diese Frage ausführlich behandelnden Schrift: *Philosophia haeresium obex* (Lips. 1732. 4.) besonders p. 62 sqq.

Leibnitz (a. Schr.) sagt unter anderm p. 50: „Comme la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foi, leur combat feroit combattre Dieu contre Dieu, et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire, que ce pretendu article sera faux et non revelé: ce sera une chimére de l'esprit humain et le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie, que l'on fait aprés avoir été battu." — Ganz wahr, wenn von Vernunft an sich und reinem biblischen Christenthum, falsch, wenn von subjectiver Vernunfterkenntniss und einer kirchlichen nicht ganz schriftgemässen oder subjectiven Form des chr. Glaubens die Rede ist.

„Non quaeritur, an ratio veritatum religionis christianae principium cognoscendi sit? Quod nemo sobrius affirmat, sed hoc revelationi unice tribuit. Non venit in disquisitionem, an ratio fidei mysteria perfecte capere et modum eorum evidenter intelligere possit? Quod etiam nemo nostrum unquam defendit. Multo minus de eo movetur quaestio, an principia revelationis cum hoc vel illo philosophorum systemate consentiant? — — Neque tandem de eo disceptatur, an hujus vel istius hominis ratio in applicatione instituenda subinde erret et ex anteceptis opinionibus aliquid verum esse credat, cum sit falsissimum; quod nemo, si vel impudentissimum seligeres, inficias ire audebit. Sed de eo quaeritur, an ratio sive, ut clarius loquar, an facultas animae nostrae cognoscendi nexum veritatum et rerum; an *principia ista generalissima connexa,* de quorum veritate nemo sanae mentis dubitat; an catena illa *veritatum universalium:* et ab altera parte *istae veritates, quas optimum numen in sacris voluminibus manifestavit*, inter se congruant, ita ut nulla inter utrasque sit contradictio, sed conspirans ubique consensus? Ad hoc respondemus: ratio sibi relicta veritates, ut a Theologis dicuntur, puras non invenit neque homini persuadet,

sed si e revelatione sibi sistantur, multa quidem ei occurrunt, quae perfecte assequi non potest, ita tamen ea comparata intelligit, ut nulla inter principia sibi domestica demonstrata et istas veritates pugna, nulla contradictio, quin potius in plerisque inter utrasque veritates admirabilis concordia et jugis conjunctio intercedat: quamobrem revelatas eas veritates, de ortu earum divino per alia principia convicta, eo lubentius amplectitur iisque firmius adhaeret. Tam confidenter ista ideo asserimus, quoniam exploratum habemus, Deum esse utriusque luminis et rationis et revelationis auctorem, qui cum sibi ob infinitas perfectiones ipse contradicere nequeat, id recte philosophus inter characteres revelationis refert, Deum in ista neque veritatibus naturalibus contradicere, neque ea praecipere posse, quae legi naturali et naturae animae repugnant." *Joecher* l. c. p. 64 sq.

Anm. 2. Geschichtlicher Abriss der verschiedenen Ansichten über das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung oder der Philosophie zum Christenthum.

1. *Periode Jahrh.* 1—1624. *Allgemeiner Glaube an die Göttlichkeit der Offenbarung, insbesondere des Christenthums.*

Die Vernunft ordnet sich der Offenbarung als Schülerin unter, doch hier mit mehr oder weniger Eigensinn, auch phantastischen und sittlichen Ausschweifungen, dort mit knechtischem, doch aber auch, besonders in der ältern Zeit, mit eben so kindlichem als freiem Geiste, so dass die Offenbarung je nach der Aufnahme und Anwendung ihrem Zwecke mehr oder weniger gemäss, bald weckend und fördernd, bald beschränkend und zügelnd wirkte. Die Erscheinungen des *Gnosticismus* und *Manichäismus*, des *Pelagianismus* und *Augustinianismus*, des (Aristotelischen) *sophistischen Duplicismus* und (Platonischen) *theosophischen Pantheismus* gehen neben dem rein biblischen Denken und Glauben, mannichfaltig in der Form, im Wesen sich gleichbleibend, durch alle Jahrhunderte hindurch. Vgl. Geschichte der christlichen Philosophie von Dr. *Heinr. Ritter*, 8 Theile Hamb. 1841 — 1853. 8.

2. *Periode.* 1624 — 1817. *Abfall in der Kirche.*

Die menschliche Vernunft, gross gezogen, entzieht sich der Vormundschaft der göttlichen Offenbarung, ja widersetzt sich feindselig ihrer bisherigen Lehrerin. Daher Kampf des *Vernunftglaubens* (*Naturalismus* oder *Rationalismus* in verschiedenen Formen) mit dem *Offenbarungsglauben*, welcher aber häufig durch engherzige Ueberschätzung menschlicher (symbolischer und scholastischer) Formeln die Kraft des allseitigen göttlichen Evangeliums schwächt und beschränkt. Doch gehen auch einzelne, unbefangenere und wahr-

haft christliche Lehrer, unter Theologen und Philosophen, neben den engherzigen scholastischen Orthodoxen in den beiden Jahrhunderten hin, werden aber meist verkannt und die einen des *Synkretismus* oder *Pietismus* und *Mysticismus*, andere des *Rationalismus* beschuldigt. — Die meisten Vermittler zwischen der natürlichen oder sogenannten rationalistischen und der christlichen Theologie vergeben der Offenbarung.

Vgl. m. Comment. hist. theol. *de Rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum Naturalismo contineatur ratione.* Part. I. Lips. 1827. 8., m. Offene Erklär. a. d. evangel. Kirche. (Leipz. 1827. 8.) S. 41 ff. u. m. Sendschreiben an Dr. *Bretschneider:* Ueber die Lage des Christenthums in uns. Zeit und das Verhältniss chr. Theologie zur Wissensch. überhaupt, nebst einer Beilage: der *St. Simonismus* als religiös - polit. System im Zusammenhange dargestellt (Leipz. 1832. 8.) S. 38 ff. — Dr. *Gotthard Vict. Lechler,* Geschichte des Englischen Deismus, Stuttg. u. Tüb. 1841. 8.

3. *Periode.* 1817 — Allgemeinere Anerkennung, dass die menschliche Vernunft mit ihrer Kraft in göttlichen Dingen unmündig und der s. g. *Rationalismus* eine unevangelische, verderbliche Richtung sey, welche zur Zerstörung des christlichen Glaubens und Lebens führe. — Lebhafter Kampf für und gegen das entscheidende Ansehn der menschl. Vernunft in Sachen der Religion und immer allgemeinere Wiederanerkennung der Göttlichkeit des Evangeliums und Unterordnung des Menschenworts unter das Wort Gottes.

§. 13.

Verschiedene Ansichten von der Offenbarung überhaupt und der biblischen insbesondere, je nach der verschiedenen Schätzung der natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes,

oder von

Naturalismus, Skepticismus, Mysticismus, Supernaturalismus, Protestantismus und Katholicismus.

Die Ansicht von dem Verhältniss der natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes zu der Offenbarung bestimmt die Schätzung und den Gebrauch der letzteren, und die Verschiedenheit der Ansichten, welche hierüber immer stattgefunden hat, besonders aber seit dem 17.

Jahrhundert hervorgetreten ist, gab Veranlassung zur Ausbildung der verschiedenen Systeme, welche die Ueberschrift nennt. Der *Naturalismus* im Allgemeinen hat zum Princip die Meinung, dass alles durch die Wirkung der Naturkräfte, also nichts durch übernatürliche (unmittelbare oder ausserordentliche) Wirkung Gottes geschehe, dass folglich auch die christliche Religion, wie jede andere, nur ein natürliches Produkt des menschlichen Geistes und aus den natürlichen Entwickelungsgesetzen desselben zu begreifen sey. Er scheidet sich aber in zwei wesentlich verschiedene Hauptsysteme. Die meisten Naturalisten nehmen an, dass jene von selbst fortwirkenden Kräfte, so wie die Gesetze, nach denen sie wirken, in die Natur ursprünglich durch eine von derselben verschiedene geistige Ursache (ein höheres ausserweltliches Princip — Gott) gelegt sind, und dieses System heisst *Deismus.* Andere behaupten, dass die Natur die selbsteigene, ewige Ursache aller Erscheinungen, Veränderungen und Gesetze und ausser ihr nichts (also kein principium extramundanum) sey. Diese Form des Naturalismus stellt sich aber wiederum sehr verschieden dar, bald als grober *Materialismus* (= Atheismus, Hylotheismus), bald und gewöhnlicher als *Pantheismus* in mannichfaltigen Bildungen (§. 3 fg.). Der Deismus, sobald er in ein Verhältniss zur Offenbarung tritt und sich geltend zu machen sucht, heisst auch (seit dem 17. Jahrh.) *Rationalismus,* d. i. die Denkart, nach welcher die menschliche Vernunft die alleinige Quelle und Richterin aller Religionserkenntniss seyn soll, daher jede angebliche Offenbarung nur der Form nach als übernatürlich (göttlich im engern Sinne) erscheine, in Wirklichkeit aber nur eine natürliche (menschliche) sey, und ihr Inhalt, wenn er überhaupt auf Wahrheit Anspruch machen könne, auf den Inhalt der Vernunft- oder natürlichen Religion beschränkt werden dürfe und müsse. — Der *Skepticismus* macht die Meinung zu seinem Princip, dass man über

metaphysische Sätze nie zur Ueberzeugung kommen, folglich auch weder über den (natürlichen oder übernatürlichen) Ursprung, noch über den Gehalt einer Religion entscheiden könne. Er heisst *Indifferentismus*, wenn er zu dem Urtheil führt, dass es im Allgemeinen gleich gelte, welche Glaubensform man bekenne, und die natürlichen Aeusserungen dieses Urtheils wurden früher treffend als *Neutralismus* und *Libertinismus* bezeichnet. — Der *Mysticismus* beruhigt sich nicht bei den geschehenen und beglaubigten göttlichen Offenbarungen, sondern lebt in dem Wahne, durch innere, der gemeinen, ungeheiligten Menge verschlossene und unbekannte Organe mit der unsichtbaren Welt fortwährend in unmittelbaren Verkehr treten zu können, schon auf Erden zu erkennen, zu wirken und zu geniessen, was der Christ auf der gegenwärtigen Lebensstufe nur glaubt, erstrebt und hofft. (Hauptarten der Mystiker: 1) *Gnostiker* oder *Theosophen*, 2) *Katharer* oder *Perfectionisten*, 3) *Quietisten* und schwärmerische *Chiliasten*.) — Der *Supernaturalismus* beruht überhaupt auf dem Glauben an eine immerwährende lebendige Verbindung Gottes mit seinen Geschöpfen zu ihrer Beglückung, insbesondere aber der *christliche* Supernaturalismus auf der Ueberzeugung, dass sich Gott durch die Propheten, Christus und die Apostel auf eine ausserordentiche und übernatürliche Weise offenbart habe, um die Menschen aus ihrem geistig-sittlichen Verderben zu erlösen und ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss zu bilden und zu erziehen (1 Tim. 2, 4. 1 Cor. 2, 5 ff, vgl. Hebr. 1, 1 fg,). Da nun diese göttlichen Offenbarungen uns in heiligen Schriften überliefert worden sind, so spricht sich jene Ueberzeugung in dem Glauben aus, dass Alles, was in den ächten heiligen Urkunden nach richtiger Erklärung wirklich enthalten ist und aus göttlicher Offenbarung abge-

leitet wird, unbedingt als Inhalt der christlichen Religion gelten, geglaubt und befolgt werden müsse. Doch trennt sich der christliche Supernaturalismus wieder in zwei Hauptformen, evangel. *Protestantismus* und Röm. und Griech. *Katholicismus;* jener hält die Offenbarung in dem heiligen Canon für vollendet, gibt aber im Glauben an die allgemeine Leitung des heiligen Geistes die Erklärung der Urkunden frei, und will sie nur an die Gesetze unsers Geistes und die Schrift selbst (Analogie der heiligen Schrift) gebunden wissen, — dieser erklärt die Offenbarung in dem heiligen Canon nicht für vollkommen, sondern fügt ihm eine Erblehre (die Tradition) als das angeblich ungeschriebene Wort Gottes bei und hält die Erklärung theils für geschlossen (gegeben in der kirchlich sanctionirten dogmatischen Tradition), theils an besonders erleuchtete und erwählte priesterliche Personen und ihre Aussprüche gebunden. Während der ev. Protestant das biblische (evangelisch-apostolische) Christenthum vor aller menschlichen Anmaassung, mag sie davon nehmen oder, sey es aus Tradition oder eingebildeter eigener Inspiration, hinzufügen wollen (Naturalismus, Röm. und Gr. Katholicismus, Mysticismus), heilig hält, findet der Röm. Katholik in der Tradition und den Bestimmungen des geweiheten Kirchenvorstandes (Pabst und Concilien), theils untrügliche Ergänzung, theils untrügliche Deutung des in der h. Schrift enthaltenen Wortes Gottes.

Anm. 1. Von dem Naturalismus und seinen verschiedenen Arten.

S. *Lud. Jo. Diecmanni* schediasma inaug. *de Naturalismo cum aliorum, tum maximè Jo. Bodini, ex opere mscr. ἀνεκδότῳ de abditis rerum sublimium arcanis*, Kiloni 1683. 4. recus. Lips. 1684. 12. und Jenae 1700. 4. (vgl. Hextaplomeres des Jean Bodin. Zur Gesch. der Cultur u. Literatur im Jahrh. der Reformation. Von Dr. *G. E. Guhrauer*. Berlin 1841. 8.) — *Adami Tribbechovii* († als Gen. Sup. in Gotha 1687.) *Historia Naturalismi* a prima sua origine ad nostra usque tempora per suas classes

deducta et ex MSC. edita cura et studio M. *Joh. Tribbechovii* fil. in acad. Jen. Fac. Philos. adj. Jenae 1700. 4. — *Casp. Calvoer* († als Gen. Sup. zu Clausthal 1725.) *de variis orbis religionibus opus historico-dogmaticum*, Lips. 1705. 4. (früher 1700 ebendaselbst erschienen unter dem Titel *Fissurae Sionis)* praefatio §. 3. u. 10. dann lib. 17, c. 9. p. 498 sq. vgl. p. 648 sqq. — *Stricturae historico-theologicae* in varia *Naturalismi* et *Rationalismi* capita, quas — — praeside *Paulo Antonio*, praeceptore, — — examini submittit Auctor-Respondens *Bernh. Georg. Dreckmann.* Halae 1708. 4. (wieder abgedr. in *P. Antonii* Syntagma dissertationum theolog. — Halae 1736. 4. — p. 1193—1219.). — *Joh. Olearius* († als Prof. in Leipz. 1713.), *synopsis controversiarum* selectarum cum hodiernis Pontificiis, Calvinianis, Socinianis — — *Antiscripturariis* sive *Rationalistis* Lips. 1710. — *Val. Ern. Loescheri,* Praenotiones theologicae contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus et rel. Vitemb. 1708. 4. edit. 5. et emend. Vitemb. 1752. 8. — *J. G. Walch's* hist. und theol. Einl. in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich ausser der Evang. Luther. Kirche entstanden, 5ter Thl. §. XXXVIII—L. „von den Streitigkeiten mit den *Atheisten, Naturalisten* und *Indifferentisten.*“ Viele andere Schriften noch benutzt in m. Commentatio — hist. theol. de *Rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum Naturalismo* contineatur ratione. Part. I. Lips. 1827. 8. — Treffliche Urtheile und Bemerkungen enthält der historische Versuch: Das Aufkommen und Sinken des Rationalismus in Deutschland, nach dem Englischen des *E. B. Pusey* bearbeitet von *Bialloblotzky* und *F. Sander* Elberf. 1829. 8. und manch brauchbares Material die Kritische Gesch. des Rationalismus in Deutschland von s. Anfange bis auf uns. Zeit, nach dem Französischen des *Amand Saintes* mit Anmerkungen u. Excursen etc. herausgeg. von Chr. Gotthilf Ficker Leipz. 1847. 8.

Vom *Deismus* insbesondere siehe, ausser den angef. Schriften, *Chr. Eberh. Weismanni:* Introd. in Memorabilia Ecclesiastica, P. II. p. 1213—1240.: „Stricturae quaedam historico-theologicae de Atheismo, Deismo, aliisque similibus impietatibus hujus aevi“, — Dr. *John Lelands* Abriss der vornehmsten deistischen Schriften, die in dem vorigen und gegenwärtigen Jahrhundert in England bekannt geworden sind, nebst Anmerkungen über dieselben etc. (Aus d. Engl. v. *Heinrich Gottlieb Schmid* (1. Th.) Hannover 1755., 2 Th. (2 Abtheilg.) übers. v. *Joh. Heinr. Meyerberg.* Hannov. 1755. 56. 8.) Th. 1. S. 2 ff. und *Lechler* a. Schr. S. 453 fgg.

Ueber *Atheismus* insbesondere s. unten §. 37.

Ueber *Pantheismus* vgl. *G. B. Jäsche,* der Pantheismus nach

seinen verschied. Hauptformen, s. Ursprung und s. Fortgange etc. Ein Beitrag zur Gesch. u. Kritik dieser Lehre in älterer u. neuerer Zeit. Berlin 1826 u. 27. 2 Bde. 8. — Ueber das Verhältniss des Naturalismus im Allgemeinen zum Deismus und Pantheismus als seinen Formen s. *Martensen*, chr. Dogm. §. 17.

Ueber Begriff, Wesen und Namen des *Rationalismus* s., ausser den schon angef. Schrr. von *Anton*, *Calvoer*, *Olearius* u. *Walch*, *Frid. Spanhemii* Opp. (Lugd. B. MDCCIII. fol.) Tom. III. p. 994 — 1014.: „Appendix Controversiarum, quae nostra aetate motae per Pseudo-Philosophos, Antiscripturarios, Libertinos, tum per quosd. theologos, qui salvam vellent scripturarum auctoritatem," — *De aestimatione rationis humanae theologica*, praeside *P. Antonio* d. 29. m. Aug. a. MDCCVIII. publice disseruit et respondit *Christophorus Sucro*, Rathnov. Meso-Marchicus (nachher Cons. Rath u. Dompred. in Magdeburg) — die Diss. aufgenommen in das Syntagma diss. theol. v. P. Anton p. 1287 — 1372. — Historische Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke *Rationalismus* u. *Supernat.* v. D. *Bretschneider* in d. Oppositionsschrift für Christenthum u. Gottesgelahrtheit, herausgeg. v. *Bretschneider* u. *Schröter*. VII. Bd. 1. Quartalh. (Jena 1824.) S. 85 — 99. — Geschichte des *Rationalismus* und *Supernaturalismus*, vornämlich in Beziehung auf das Christenthum, von D. *C. F. Stäudlin*. Gött. 1826. 8. und *Schott*, Briefe über chr. Religion und Offenbarung (Jena 1826. 8.) S. 517 ff. — Der Ursprung des Namens nicht erst, wie noch Schott und Bretschneider behaupteten, im 19., sondern schon um die Mitte des 17. Jahrh., und die verschiedenen Formen, wie des Naturalismus überhaupt, so des Rationalismus insbesondere, von mir nachgewiesen und die Vorgänger benutzt und beurtheilt in der angef. *Commentatio historico-theol.* P. I. — Es ist auffallend, dass auch *Lechler* in seiner sonst sehr gründlichen Geschichte des Engl. Deismus noch im J. 1841 S. 456 die Annahme Bretschneiders, dass der Name *Rationalist* erst seit 1801 zum Parteinamen gestempelt worden sey, sich aneignen konnte. Schon ein Blick in Kants Religion innerh. der Grenzen der blossen Vernunft (2. Ausg. 1794.) S. 231 fg. konnte von der Unrichtigkeit derselben überzeugen. — Das anfangs sehr allgemein und leidenschaftlich angefochtene Resultat meiner Untersuchungen, welches durch viele später aufgefundene Beläge, wenn es erforderlich wäre, noch unterstützt werden könnte, ist jetzt sehr allgemein als begründet anerkannt; vgl. auch *F. Chr. Baur*, Lehrb. der chr. Dogmengeschichte (Stuttg. 1847. 8.) S. 247 ff., obwohl auch die hier gegebene Darstellung, dass der von dem Englischen Deismus nicht wesentlich, sondern nur formell unterschiedene Rationalismus sich unter diesem Namen erst seit der Mitte des 18. Jahrh. in

Deutschland als neue theologische Ansicht ausgebildet habe, der historischen Wahrheit nicht adäquat ist, wie ich für jeden Unbefangenen glaube nachgewiesen zu haben.

Anm. 2. Vom theologischen Skepticismus und seinen Arten handelt ausführlich D. *Gottli. Wernsdorf* (in acad. Witteb. P. P. Prim. etc.) in s. *brevis et nervosa de Indifferentismo Religionum commentatio*, in qua de illius Natura, Varietate, Auctoribus, Causis denique et Argumentis — — disputatur etc. Wittebergae 1734. 8., vgl. *Buddei* theses theol. de Atheismo et Superstitione (1737. 8.) p. 158 sqq. cll. 174 sq., *Loescher*, Praenotiones p. 150 sqq., *C. F. Stäudlin*, Gesch. und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral u. Religion. 2 Bde. Leipz. 1794. 8. und *A. Siedler*, de Scepticismo commentatio. Halae 1827. 8.

Anm. 3. Mysticismus.

Eine befriedigende Schrift über das Wesen und die mannichfaltigen Formen des *Mysticismus* wird noch immer vermisst. Das Beste findet sich in folgenden: *Corderii* Isagoge ad theologiam mysticam Dionysii Areop. vor dem 1. Bde s. Ausg. der Werke des Dionysius, Tomi 2. Antwerpiae 1634. fol. — *Petri Poireti* theologiae mysticae idea brevior in s. Bibliotheca Mysticorum selecta (Amstelod. 1708. 8.) p. 57 sqq. — Explication des maximes des Saints sur la vie interieure par *Fr. de Salignac Fenelon*. Amst. 1698. 12. — *Gottfr. Arnold's* († 1714.) *Historie u. Beschreibung der mystischen Theologie* oder geheimen Gottesgelehrtheit, wie auch derer alten und neuen Mysticorum. Frkf. 1703. 8. — *Löscher*, Praenotiones theol. p. 233 sqq. (contra Antiscripturarios *fanaticos*). — *J. A. Nösselt's* Anweisung zur Kenntniss der besten allgemeinern Bücher in allen Theilen der Theologie. §. 280 ff., wo ausser der Literatur sich auch einzelne treffende Bemerkungen über wahre und falsche Mystik finden. — *Franz V. Reinhard*, System der christl. Moral, Th. 1. S. 66 f. (4. Ausg. 1802.) — D. *Heinr. Schmid*, der Mysticismus des Mittelalters in s. Entstehungsperiode dargestellt. Jena 1824. 8. S. 1—28., wo er den Begriff des Mysticismus festzustellen sucht, — und Dr. *F. A. G. Tholuck*, Blüthensammlung aus der morgenl. Mystik (1825. 8.), Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere, besonders S. 11—28. — Ueber den Mysticismus, dessen Begriff, Ursprung u. Werth, VIIte Jahresschrift des Herzoglich-Nassauischen Evangelisch-Christlichen Seminariums zu Herborn, v. *Johannes Spieker*, Dr. d. Theol. u. Philos., erster Prof. u K. R. daselbst. Herborn 1825. 4. 58 SS., vgl. *Dess.*, Ueber das ursprüngliche Böse in dem Menschen, dessen Erklärbar-

keit u. Heilung, und über den Mysticismus, dessen Begriff, Ursprung u. Werth. Marb. 1827. 8. — *K. Heinr. Sack*, chr. Polemik (Hamb. 1838.) S. 288 ff. — *Franz Delitzsch*, Wer sind die Mystiker? Eine gründliche Belehrung über das, was Mysticismus ist und nicht ist. Gegen die Sprachverwirrung unserer Zeit. Leipz. 1842. 8. — *Ad. Helfferich*, die chr. Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen. Gotha 1842. 8. 2 Thle.

Anm. 4. Supernaturalismus, sein Begriff, Wesen und seine Formen.

Vgl. *J. K. Siegfr. Radefeld*, über den specifischen Unterschied des Christenthums vom Naturalismus, zu Beurtheilung einer Neuerung, welche mit dem Christennamen im Werke ist. Helmst. 1794. 8., abgedr. in *Henke's* Magazin, 3. Bd. 1. Stk. — *Fz. Volkmar Reinhard*, Geständnisse seine Predigten und s. Bildung zum Prediger bestreffend — Sulzbach (1810.) 2. Aufl. 1811. 9. Brief S. 90 ff. — *J. Gotthilf Sam. Leuchte*, Kritik der neuesten Untersuchungen über Rationalismus und Offenbarungsglauben, in Antithesen, nebst Anhang. Leipz. 1813. 8. — *Joh. Aug. Heinr. Tittmann*, über *Supranaturalismus, Rationalismus* u. *Atheismus*. Leipz. 1816. 8. — *Fr. Aug. Köthe*, Zeitschrift für Christenthum u. Gottesgelahrtheit. 1. Bd. 1—3 Heft. Tübing. 1815—1817. — *Ludw. Aug. Kähler*, Supranaturalismus u. Rational. in ihrem gemeinschaftl. Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Ein Wort zur Beruhigung für Alle, welche nicht wissen, ob sie glaubend erkennen oder erkennend glauben sollen. Leipz. 1818. 8. — *Chr. Fr. Zöllich*, Briefe über den Supranaturalismus; ein Gegenstück zu den Briefen üb. d. Rational. Sondersh. u. Nordh. 1821. 8. — *Chph. Fr. Ammon*, der rechte Standpunkt. Ein Abschiedswort an die Leser des Magazins für chr. Prediger. Leipz. 1822. 8. — Rationalismus u. Supranaturalismus, Kanon, Tradition u. Scription, von *Joh. Schulthess* u. *J. C. von Orelli*, Zürich 1822. 8. — *E. Sartorius*, die Religion ausserh. der Grenzen d. blossen Vernunft, nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus. Marb. 1822. 8. — *Desselben* Beiträge zur Vertheidigung der evangelischen Rechtgläubigkeit. 1. Lieferung. Heidelb. 1825. 8. 2. Liefer. 1826. 8. —

Ph. Marheinecke, christliche Symbolik. 1. Th. 1—3. Bd. Heidelb. 1810. 1813. 8. (Katholicismus) — *G. B. Winer*, comparative Darstellung des Lehrbegr. der versch. christlichen Kirchenpartheien. Leipz. (2. verb. Ausg.) 1837. 4. — *Twesten*, Vorlesungen über die Dogm., besond. §. 20. vgl. §. 8 ff.

§. 14.

Von Perfectibilität des Christenthums und Accommodation.

Ist das Christenthum aus einer wirklich göttlichen und zwar der vollkommensten Offenbarung geflossen, so dass es uns zur Lösung unserer höchsten Aufgabe befähigt, so ist es in sich selbst vollkommen und zwar gleich dem Keime, aus dem der Baum erwächst (Matth. 13, 31 fg.), einer fortgehenden, durch die verschiedenen Bedürfnisse und Richtungen der fortschreitenden Zeit bedingten, Entwickelung bis zur Vollendung aller Dinge, aber keiner wesentlichen Vervollkommnung, sey es durch Läuterung oder Vervollständigung fähig, kann folglich keiner vollkommnern Religion, auf welche es nur vorbereitet hätte, je wieder weichen, selbst nicht in der Art, wie die vorbereitende Mosaische durch dasselbe vollendet und in so fern aufgehoben worden ist. Diess wird auch in deutlichen Stellen des N. T. ausgesprochen: Matth. 5, 17. vgl. Col. 2, 9. Gal. 1, 8. 9. vgl. 1 Cor. 3, 11. — 1 Cor. 15, 25. vgl. Matth. 28, 20. Hebr. 7, 15—25. 13, 8. — 2 Cor. 3, 11. (ausdrücklich *τὸ μένον* genannt im Gegensatz von *καταργούμενον*) vgl. Hebr. 12, 27. 28. (*τὰ μὴ σαλευόμενα, βασιλεία ἀσάλευτος*) u. 1 Pet. 1, 25. Hebr. 1, 1. — Es kann daher nicht von einer *objectiven*, sondern blos von einer *subjectiven Perfectibilität* (Vervollkommnungsfähigkeit) des Christenthums überhaupt und von einer *objectiven Perfectibilität* der *Religionstheorie* oder *Dogmatik* die Rede seyn, und die zum Behuf einer vermeinten Vervollkommnung (Läuterung) des Christenthums besonders seit dem 17. Jahrhundert ausgebildete *Accommodationstheorie* ist so weit zu beschränken, dass eine Anbequemung Jesu und der Apostel zu den Schwachheiten ihrer Zeitgenossen nur die Lehrart, oder die Darstellungsweise und Behandlung, betroffen habe, also nur *formal*, in Beziehung auf die Lehre aber nur *negativ* gewesen sey.

Anm. 1. Von der Perfectibilität des Christenthums.

Der zu Anfang des § ausgesprochene Grundsatz war auch anerkannt in der alten, apostolisch-katholischen Kirche, deren Wiederherstellung die evang. Reformation bezweckte; vgl. *Vincentius Lerinensis*, Commonitorium cap. 27 sqq.

Von der s. g. Perfectibilität des Christenthums hat sich im Allgemeinen eine doppelte Ansicht geltend gemacht von der gemeinsamen Voraussetzung aus, dass die durch Christum und die Apostel den neutestamentlichen Urkunden zufolge geschehene Offenbarung der Vervollkommnung bedürftig sey entweder durch Vervollständigung oder durch Läuterung:

a) durch Vervollständigung *(consummatio)*.— Die Freunde dieser Ansicht scheiden sich in drei Classen:

α) Römische und Griechische Katholiken, welche die ihren Kirchen-Gemeinschaften eigenthümlichen, in den kanonischen Schriften nicht begründeten, erst im Mittelalter geltend gemachten, Satzungen aus der mündlichen Ueberlieferung, als dem s. g. nicht geschriebenen Worte Gottes ableiten; vgl. oben §. 13.

β) Mystiker (Theosophen und Chiliasten) vgl. von den *Gnostikern Irenaeus* adv. Haer. III. c. 2. u. 3. — v. d. *Montanisten: Tertull.* de velandis virginibus c. 1. de praescriptt. adv. haereticos c. 23. 24. 52. u. a., und über Neuere *Loescheri* Praenotiones theologicas (ed. V.) p. 339 sq. (ed. prim. 1708. p. 240); vgl. §. 13.

γ) Rationalisten, z. B. *G. E. Lessing*, die Erziehung des Menschengeschlechts. Berl. 1780. 8. — *C. H. Schobelt*, Noten mit Text über die Erziehung des Menschengeschlechts. Stendal 1780. 8. — *J. E. C. Schmidt*, üb. d. Grund des Gl. an eine göttl. Erz. des Menschengeschlechts, in s. Allg. Biblioth. d. theol. Litt. 3. B. 1 St. S. 16 ff. — auch *Stäudlin*, Dogm. und Dogmengesch. 1. Ausg. 1800. S. 280—282. und selbst noch 3. Ausg. (1809) S. 147.

b) durch Läuterung *(purgatio*, d. h. die Ausscheidung des missfälligen Lehrgehalts). Schon die Rationalisten des 17. Jahrh. (vgl. m. Offene Erklärung S. 47 ff. besonders S. 56 ff. und comm. de Rationalismi vera indole §. 10.), im 18. Jahrh. vor Andern *J. Sal. Semler*, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon. Halle 1771. I. S. 120 ff. II. S. 320. *Desselb.* Vorr. zu *Farmers* Briefen üb. die Dämonischen in d. Evangg. Halle 1783. S. 22 ff. Zusätze S. 132. 224. — *Dess.* Unterscheidung der öffentl. und Privatreligion. §. 3. Anm. 24. — *Dess.* Versuch einer freiern theol. Lehrart zur Erläut. und Bestätig. seines lat. Buchs [institutio ad doctrinam chr. liberaliter discendam H. 1774. 8.] Halle 1777. vgl. s. Letztes Glaubensbekenntniss über

nat. u. chr. Religion, m. Vorr. v. Chr. Gfr. Schütz. Königsb. 1792. 8. S. 9. — *Wilh. Abr. Teller,* im 2. Excurs. zu sr. Ausg. v. Thom. Burneti lib de fide et off. Chrr. (Magdeb. 1786. 8.) p. 243 sqq. u. 3. Exc. p. 290 sqq., bes. in d. Religion der Vollkommnern. Als Beilage zu s. bibl. Wörterb. und Beitr. zur reinen Philosophie des Christenthums. 1792. 8. Die Vollkommnern, als die Inhaber des „reinen Christenthums" sollen alle Religionswahrheit, ohne auf den übrigen posit. Gehalt des Christenth. weiter Werth zu legen, in dem Satze Joh. 4, 23 fg. zusammenfassen. — *(W. Traug. Krug,* Urheber des Namens: *Perfectibilität* der geoff. Rel.) Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. Als Prolegomena zu einer jeden positiven Religionslehre, die künftig den sichern Gang einer festgegründeten Wissenschaft wird gehen können. Jena u. Leipz. 1795. 8. *Dess* (gegen persönl. Angriffe:) Siebzehnter und letzter Brief üb. die Perf. d. geoff. Rel. an Alethophilus, nebst einer Nachschr. an das Publicum. Wittenb. u. Leipz. 1796. 8. Damit zu vgl. Berichtigungen und Nachträge in s. *Eusebiologie.* — *P. Jo. Sigm. Vogel,* Aufsätze theol. Inhalts 2. Stk 1799. 8. — *(Chr. Fr. Böhme)* Neue Erkl. des Paulin. Gegensatzes Buchstabe und Geist. 1799. 8. — *J. E. Tieftrunk,* Religion der Mündigen. 1800. 8. — *A. H. Niemeyer,* Briefe an chr. Religionslehrer I. S. 93 ff. — *Jul. A. Lud. Wegscheider,* Institutiones theol. dogm. chr. §. 27. — *Wilh. Mart. Leber. de Wette,* bibl. Dogmatik (Berl. 1818) §. 48—52. vgl. §. 44. und Kirchliche Dogm. §. 25. — *Ch. F. v. Ammon,* die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Eine Ansicht der höhern Dogmatik. Leipz. 1833—35. 8. — *J Schulthess* († 1836.), de principiis constitutivis ecclesiarum evangelico-protestantium a Ven. *Roehrio* adumbratis nonnulla disseruit gratulabundus ecclesiae Genevensi secularia tertia reformationis (Turici 1835. 8.), reducirt die ganze summa fidei chr. auf die 4 Sätze: deum esse eumque unum; deum esse nihil eorum, quae oculis conspiciuntur; a deo curari humana et aequissimo arbitrio judicari; eundem esse conditorem rerum omnium.

Dagegen sind vor Andern zu lesen: *Eichhorn,* Allg. Bibl. d. bibl. Lit. Bd. 6. S. 555 ff. (Recension der Briefe Krugs). — *J. A. H. Tittmann,* prol. Num religio revelata omnibus omnium temporum hominibus accommodata esse possit? Lips. 1796. 4. — *C. Chr. Flatt,* Ideen üb. d. Perfectibilität einer göttl. Offenbarung — in *Stäudlin's* Beitr. z. Gesch. und Philos. der Rel. 3 Bd. S. 201 ff. — *L. F. O. Baumgarten-Crusius,* Einleitung in d. Stud d. Dogmatik. (Leipz. 1819. 8.) S. 115 ff. — Sind die Lehren der christlich geoffenbarten Religion perfectibel? Wie und durch Wen? eine gekrönte Preisschrift v. *Joseph Prand,* Alumnus im Georgianum zu Landshut. Das. 1825. 8. —

A. L. Chr. Heydenreich, Bemerkungen über die Frage: ob und in welchem Sinne das Christenthum perfectibel sey? in den Denkschrr. des ev. theol. Semin. zu Herborn in den Jahren 1828. u. 29. — *Twesten*, Vorlesungen 1. Bd. §. 25. S. 389 fg.

Anm. 2. Von der Accommodation (*συγκατάβασις*, condescensio, demissio, obsequium, Anbequemung).

Richtige und nothwendige Unterscheidung der formalen von der materialen Accommodation. Die letztere kann wieder seyn theils negative (Vermeidung noch zu anstössiger Lehren oder Schonung noch unentbehrlicher Vorurtheile — dissimulatio), theils positive (simulatio), auf welche letztere es hier vornämlich ankommt und die daher auch schlechthin *Accommodation* (accommodatio stricte sic dicta) heisst. Die negative wie die formale Accommodation bemerken wir (wie sie denn die Lehrweisheit fordert) auch an Jesus und seinen Aposteln nicht selten; m. s. Matth. 5, 23. 9, 30. (vgl. Luc. 4, 41. Marc. 1, 44. 7, 36.) 13, 10 ff. 17, 27. 19, 8. Joh. 16, 12. vgl. 4. — 1 Cor. 3, 1. 2. 9, 20 ff. vgl. 8, 9 ff. Gal. 3, 15. vgl. Röm. 6, 19. — Röm. 14, 1 ff. Gal. 4, 22—27. vgl. 20 (wo P. in *ἀλλάξαι τὴν φωνὴν* selbst anzeigt, dass er sich accommodiren wolle, so dass diese Stelle eine von den realen Erläuterungen von 1 Cor. 9, 19 ff. ist, wie auch die folgenden:) Ap. Gesch. 16, 3. 17, 23. — Hebr. 5, 11—14.

Von positiver Accommodation, welche mit der Wahrhaftigkeit keines redlichen Lehrers, am wenigsten eines göttlichen Gesandten, vereinbar ist, findet sich kein einziges Beispiel in der Schrift. Mit Unrecht hat man angeführt Matth. 11, 14. (vgl. 17, 10 ff. und sein Verhalten Kap. 15, 12 ff. K. 23 u. a.) und Gal. 2, 11 ff., wo sie eben als nicht zu rechtfertigende und verderbliche Schwäche laut getadelt wird.

Spuren der Annahme dieser Art der Accommodation in der ältern Kirche: *Iren.* adv. Haeret. III. 5. p. 227 sqq. ed. Grabe (aber auch hier stark bestritten), — zugegeben insoweit, dass dadurch nicht die Sicherheit und Wahrheit der Lehre gefährdet worden sey: *Tertull.* de praescriptt. haeret. c. 23. 24. *Clemens Al.* Stromat. VI. p. 802. VII. p. 863. *Origenes* c. Cels. IV. p. 171 sq. *Chrysost.* de sacerdotio I. c. 5. *Hieron.* epist. 89. *Augustini* Epist. 76. ad Hieron. scripta. — Vgl. *P. A. Carus,* historia antiquior sententiarum ecclesiae gr. de accommodatione Christo inprimis et apostolis tributa. Lips. 1793. 4. *Henke's* Neues Magaz. 2. Bd. 2. Stk. S. 638 ff. *Joh. Jahn*, Nachträge zu seinen theologischen Werken, nach s. Tode herausgegeben. Tüb. 1821. II. Stk.: Was hielten die Kirchenväter von der Accommodation? — Die etwas laxern Ansichten hatten selbst

Einfluss auf ihre Lehrweise und ihr Verhalten gegen Widersacher des Evangeliums. Davon s. *C. Aug. Beyer*, diss. de difficultate judicii super disputatione veterum eccles. doctorum *κατ' οἰκονομίαν* (Lips. 1766. 4.), wo er (vgl. *Bretschn.* System. Entw. S. 143 f.) §. 4. ihre Art der Disputation so beschreibt, „*κατ' οἰκονομίαν* disputare dicuntur, qui in causam, quam tractant, omnia congerunt, quae apta ad eam esse videntur, etiam falsa, ut commodis eorum, quibus consulere velint, prospiciant. In ejusmodi disputatione patres nihil nisi victoriam spectant, ad quam omnia referunt: *mendacio* vero, an *veritate*, *dolo* an *vi*, *fraude* an *fortitudine* cadat adversarius, nihil interest, modo cadat." — Aber offenbar übertrieben und nur in seltenen Ausnahmen wahr. — *Fr. V. Reinhardi* progr, utrum et quando possint oratores divini in administrando suo munere demittere sese ad vanas hominum opiniones. Viteb. 1782. 4. wieder abgedruckt in s. Opuscc. acad. Vol. I. p. 475—525.

Dass die *Reformatoren* und Vff. der symbolischen BB. nur die formale und negative Accommodation angenommen haben, lässt sich im voraus erwarten, man sieht es aber auch aus einzelnen hierher gehörigen Aeusserungen, z. B. *Catech. maj.* praec. 3. p. 423. — Conf. Aug. abus. art. VII. p. 42 sq. und Luther's Auslegung zu Jonas 1, 4. (vgl. *Bretschneider's* Handbuch der Evang. Lutherischen Dogm. 1. Bd. S. 268).

Aber die *Naturalisten* und *Rationalisten* des 17. und 18. Jahrh., insbesondere die *Cartesianer*, jedoch auch viele der übrigen, behaupteten eine wirkliche, positive, Accommodation der h. Schriftsteller, sie hätten λαοδογματικῶς geschrieben wie gesprochen, „accommodasse se ad falsos et erroneos vulgi conceptus" u. s w.; m. s. *Theatrum Historicum Theoretico-practicum* — — auct. *Chr. Matthiae*, S. S. Theol. Dr. (Francof. et Lips. 1689. 4.), wo es in dem Anhange, der Continuatio p. 38. heisst: „Academiae Leidensis Curatores Anno 1675. *Cartesii* doctrinam, quae theologiae admiscebatur, proscribebant, prohibitis XX thesibus, ne publice vel docerentur vel disputarentur. Has inter fuere: *Scripturam loqui secundum erronea vulgi praejudicia.*" Vgl. *Jo. Wolfgangi Jaegeri*, Cancell. Tubing., Historia Ecclesiastica cum Parallelismo Profanae etc. T. I. (Hamburgi 1709. fol.) p. 777. (ad a 1650.) und T. II. (Hamb. 1717.) p. 105. (ad a. 1655). — Mit Uebergehung vieler anderer Beläge, welche ich in der Fortsetzung der comment. de Rationalismi vera indole zu geben gedachte, theile ich nur folgende mit: *Chph. Fr. Calsov*, welcher in d. Diss. *de Antiscripturariis*, speciatim Werthemiensi (Jenae 1737. 4.) p. 15 sqq., nachdem er die willkührliche Exegese der frühern Rationalisten geschildert hat, fortfährt: „Alii[„*Naturalistae*" et „*Rationalistae*"] existimant, multa tradi in scriptura sacra *ad falsos atque erroneos vulgi conceptus adcommodata,* quae hypothesis

multis se commendavit. Praeter *Cartesianae philosophiae* sectatores *aliosque* — — inter *Anglos* praecipue, exstiterunt, qui sententiam hanc adprobarent ac defenderent, *Thomas* quippe *Burnetus* — — ac *Guil. Whistonus.* — — In eandem sententiam ingressi sunt *Dethlevus Cluverus*, — *Dionysius Petavius*, — *Augustinus Calmet* — —. Sed hypothesin hanc scripturae s. auctoritati adversari, facile patet. Quando enim Spiritus S. *ad conceptus vulgi*, qui saepe *erronei* et *falsissimi* sunt, *oracula sua accommodavit*, sequitur omnino, ut quodam modo conceptus ejusmodi adprobaverit, ut non omnia, prout in scripturis ss. tradita atque expressa sunt, pro veris habenda, ut scriptura ipsa non possit esse certum ac firmum principium cognoscendi eaque in apertum discrimen ac contemtum adducatur: imo ubi hypothesin hanc admittamus, *libertinismo de rebus divinis quidlibet sentiendi*, viam aperiri, dicendum est." Daher bestreitet auch *J. Jac. Rambach* (Erläuterung über s. eigene Institutiones Hermeneuticae sacrae — ans Licht gestellt v. D. E. F. Neubauer, Giessen 1738. 4.) S. 357 fg. diejenigen, „welche die problemata philosophica gleich für apertas veritates ausgeben und darnach die Schrift in Collision mit der Philosophie setzen —, als ob die erste der letztern widerspreche, und vorgeben, die Ehre der h. Schrift könne nicht eher gerettet werden, als wenn man sage: dass die Schrift nicht nach der philosophischen Wahrheit, sondern nur nach der externa apparentia, wie es der Pöbel fassen könne, rede, *sie accommodire sich den erroneis conceptibus vulgi*. Das ist unrecht. Davon auch der Herr D. *Rechenberg* gar fein in einer Dissertation gehandelt hat: de apparente pugna theologiae et philosophiae, und zeiget, dass nur eine apparens pugna sey zwischen der Theologie und Philosophie." Diess ist aber auch von dem gelehrten *Rambach* selbst geschehen in einer mehr hierher gehörigen diss., qua hypothesis de scriptura s. ad erroneos vulgi conceptus adcommodata examini subjicitur. Halae MDCCXXVII. 4.

Die *Accommodationstheorie* ist also schon längst ein integrirender Theil des *Rationalismus* und nicht so neu, wie Viele gemeint haben. In neuern Zeiten aber wurde die positive Accommodation Jesu und der heiligen Schriftsteller besonders von Vielen behauptet: *J. Sal. Semler*, de discrimine notionum vulgarium et christ. in N. T. observando Hal. 1770. abgedr. in s. Programm. acad. sel. Hal. 1779. — *Fr. Herm. Behn*, Ueber die Lehrart Jesu nnd seiner App., inwiefern sich dieselben nach den damals herrschenden Volksmeinungen bequemt haben. Lübeck 1791. 8. — *W. A. Teller*, Religion der Vollkommnern (s. Anm. 1.) und Dessen Vorr. zur 3. Aufl. s. Wörterbuchs des N. T. Berlin 1791. 8. — *H. Corodi*, Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in d. Rel. 15. Heft. S. 1—25. — *Jac. Chph. Rd. Eckermann*, theol.

Beiträge, 2. Bd. 2. Stk. — *K. F. Senf,* Versuch über die Herablassung Gottes in der christl. Rel. zu der Schwachheit der Menschen. Halle 1792. 8. — *P. Joh. Sigm. Vogel,* Ueber Accommodation In s. Aufsätzen theol. Inh. 2. Stk. — *J. C. Chph. Nachtigall,* Ueber Accommodationen besonders im N. T. in *Henke's* N. Magaz. 5. Bd, S. 109 ff. vgl. die schon angeführte frühere Abhandlung eines andern Vf. 2. Bd. 2. Stk. — *Paul van Hemert,* Ueber Accommodationen im N. T., oder Beantw. d. Frage: Hat Christus in seinen Predigten, haben die Evangelisten und Apostel sich bisweilen nach den zu ihrer Zeit herrschenden Volksbegriffen bequemt? Und wenn sich dieses nicht läugnen lässt, in welchen Fällen und in wiefern thaten sie es? und was kann diese richtig verstandene Voraussetzung zur Erklärung des N. T. beitragen? (gekrönte Preisschrift). A. d. Holl. übers. v. *F. W. D(ethmar).* Dortm. u. Leipz. 1797. 8. — *J. Fr. Kirsten,* de accommodatione Jesu et App. ad errores Judaeorum. Arnst. 1816. 4. — *de Wette,* Bibl. Dogm. (2. A.) §. 54 f.

Doch erklärten sich auch nicht wenig Theologen gegen solche unevangelische Behauptung, wie *Chr. Glo. Storr,* diss. de sensu historico (dem localen und temporellen) Tüb. 1778. §. IX—XXI. abgedruckt in s. Opuscc. acad. Vol. I. vgl. s. Abhandl. üb. d. Zweck des Todes Jesu im Br. an d. Hebr. §. 10. und s. Lehrb. der chr. Dogmatik. 2. Ausg. (1813.) Vorr. S. XIII sq. und §. 13. besonders S. 203 ff. — *K. Vict. Hauff,* Bemerkk. üb. die Lehrart Jesu, mit Rücks. auf Jüd. Sprach- und Denkungsart. Ein Beitrag zur richtigen Beurtheilung dessen, was Lehre Jesu ist. Offenbach 1788. 8. 2. Ausg. 1798. 8. *Dess.,* Ein kl. Beitr. zur Unters. der Frage: ob und wie weit es einem weisen Manne überhaupt, und besonders einem göttlichen Lehrer, erlaubt sey, sich zu den Meinungen und Irrthümern Andrer herabzulassen? und ob und wiefern dieses mit der Pflicht der Wahrheit und Redlichkeit bestehen könne? Breslau 1791. 8. — *Jodocus Heringa,* Ueber die Lehrart Jesu und seiner App. mit Hinsicht auf die relig. Begriffe ihrer Zeitgenossen. A. d. Holl. Offenb. 1790. 8. — *Wfg. F. Gess,* Briefe üb. einige theol. Zeitmaterien, bes. üb. den Accommodationsgrundsatz in Hinsicht auf einige positive Lehren der chr. Rel. Stuttg. 1797. 8. — *Fr. G. Süskind,* Ueber die Gränzen der Pflicht keine Unwahrheit zu sagen, im Flatt'schen (von ihm fortgesetzten) Magaz. 13. Stk. S. 1—67. (vgl. Reinhard's Moral 3. Bd. §. 295—97). — *J. A. G. Meyer,* Beitrag zur endl. Entscheidung der Frage: inwiefern haben die Lehren und Vorschrr. des N. T. eine blos locale und tempor. Bestimmung — Hann. 1806. 8. — *H. A. Schott,* Epitome Theol. chr. dogm. §. 39. not. c. — *E. Sartorius,* Drei Abhandlungen über wichtige Gegenstände der exeget. u. system. Theologie. 1820. S. 130 ff. vgl. m. *Offene Erklärung* S. 87 ff.

§. 15.

System der christlichen Dogmatik.

1) Begriff eines Systems der christlichen Dogmatik.

Man spricht von *System* in einem engern und weitern Sinne. In jenem soll es seyn eine Darstellung, wo aus Einem obersten Grundsatze (constitutives Princip) alle übrigen Sätze ihrem Inhalte und ihrer Ordnung nach abgeleitet und darauf zurückgeführt werden. In dem weitern Sinne des Wortes versteht man darunter einen Vortrag, in welchem gleichartige Lehrsätze, sey es in historischer oder didactischer Form oder gemischt, unter Haupt- oder Grundsätzen (regulative Principien) zusammengestellt und durch einander gegenseitig erläutert und begründet werden. Diess ist der ältere und, wenn auch nicht in thesi, doch in praxi, noch immer herrschende Gebrauch des Worts. Die gewöhnliche Ansicht ist, dass die christliche Glaubenslehre mit ihrem zum Theil historischen Gehalte in einem strengern Systeme nicht darstellbar sey.

Anm. M. s. *Stäudlin's* Ideen zur Kritik des Systems der chr. Rel. (Göttingen 1791. 8.) S. 271. 287. 302 ff. — Einleitung in die theologischen Wissenschaften von D. *G. J. Planck.* 2. Th. S. 396 ff. — *Baumgarten-Crusius*, Einleitung in das Stud. d. Dogm. S. 166. Anm. 2. — vgl. *Beck*, Commentarii historici, p. 178 sq. — *J. H. Schickedanz*, Vers. e. Gesch. d. chr. Glaubenslehre und der merkwürdigsten Systeme, Compendien u. s. w. Braunschw. 1827. 8. — *Nitzsch*, System der chr. Lehre §. 48 — 58. — *Beck*, über den Lehrbau der chr. Lehrwissenschaft in d. Tübing. Zeitschr. f. Theologie Jahrg. 1840. 2. H. S. 37 ff.

§. 16.

2) Von den Materialien zum Aufbau eines christlichen dogmatischen Systems, nämlich von dem Principe und den abgeleiteten Sätzen, — oder von der Regel, Analogie und den Artikeln des Glaubens.

Suchen wir, um ein wissenschaftliches Lehrgebäude des christlichen Glaubens im engern Sinne aufzuführen,

ein Princip, so wird es eine Grundlehre seyn müssen, von welcher alle übrigen christlichen Lehren abgeleitet werden, welche, wie die Seele, das ganze Neue Testament durchdringt und belebt und mit welcher das Christenthum seine Haltung und Eigenthümlichkeit verliert (§. 18.). Ein solches Princip pflegt man aber für das dogmatische System nicht zu suchen, sondern ihm eine Mehrheit von Lehren zum Grunde zu legen, welche, in den deutlichsten Stellen der heiligen Schrift enthalten, die *Hauptsumme des christlichen Glaubens*, die Grundsätze und allgemeinen leitenden Ideen bilden, welche mit Recht die Richtschnur des Glaubens (*regula fidei, norma f.*) genannt werden und nach welchen einmal bestimmt werden soll, was Lehr- oder Glaubenssatz der geoffenbarten Religion sey und seyn könne, und durch welche ferner die dunkleren und minder bestimmten Aussprüche Erläuterung, Stellung und Begründung erhalten, da bei jedem vernünftigen Schriftsteller und allermeist bei den anerkannt bildendsten, den Verfassern der heiligen Bücher N. T., welche unter der Leitung des Geistes der Wahrheit standen, vorausgesetzt und angenommen werden muss, dass sie sich selbst und namentlich den Haupt- und Grundsätzen des Evangeliums, das sie der Welt verkündigen sollten, nicht widersprochen haben. Diese ersten christlichen Glaubenssätze, welche dem dogmatischen Lehrgebäude zum Grunde und zur Regel dienen, hat man daher auch die Grundartikel oder Hauptstücke (*articuli fundamentales*, besser, wegen des Gegensatzes, *artt. primarii* oder *primitivi*) genannt, die, welche wiederum aus ihnen abgeleitet oder durch sie erläutert, bestimmt und begründet werden und also zu ihnen in näherer oder fernerer Beziehung stehen, kann man Neben- oder Folgesätze (*artt. secundarii* oder *consecutivi*) nennen. Die Verwandtschaft der Glaubenssätze oder das Verhältniss derselben zu einander, nach welchem sie sich nicht widersprechen,

vielmehr gegenseitig sich erläutern, bestimmen und begründen, heisst Analogie des Glaubens (*analogia fidei*), von welcher die Analogie der Schrift (*analogia scripturae s.*) wesentlich nicht, sondern nur als Allgemeines vom Besondern, verschieden ist.

Anm. 1. Princip der christlichen Glaubenslehre.

Die Schrift gibt selbst eine Lehre in dem Sinne, welchen der §. näher bestimmt, als Grundlehre oder Princip an, nämlich die Lehre von Jesus Christus, Gottes- und Menschensohne, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, 1 Cor. 3, 11. vgl. 2, 2. Hebr. 12, 2. Vgl. §. 18.

Je nach der Verschiedenheit des confessionellen oder religiös-theologischen Standpunktes ist die Grundlehre des christlichen Glaubens, besonders in neueren Zeiten während der Herrschaft des Rationalismus, sehr verschieden bestimmt worden; vgl. Anm. 4. und §. 14., besond. §. 19. — Seit der ersten Ausgabe dieses Lehrbuchs sind mehrere Versuche eines christl. Lehrbau's auf dem christologischen Fundamente oder Vorschläge dazu gemacht worden. Lehrreich handelt von der Ausführbarkeit Nitzsch in s. oft schon genannten System der chr. Lehre (1828.) 6. Ausg. (1851.) §. 56., wo er anerkennt, dass „der Begriff des Erlösers oder das Dogma von Christus das erste, begründende, umschliessende Dogma der chr. Lehre als solcher sey," und auch des gleichen oder ähnlichen Urtheils einiger ältern Theologen, namentlich des Clemens v. Alex. und Augustinus, wie einiger neueren gedenkt (vgl. §. 55. u. 57 fg. und Studien u. Krr. 1837. 2. H. S. 415 ff.). Von den letzteren nennen wir *J. T. Beck*, die chr. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden 1. Th. (die Logik der chr. Lehre) Stuttg. 1841. 8. (S. 19 ff.) — *Th. A. Liebner*, die chr. Dogmatik aus d. christol. Princip 1. Bd. (Christologie —) Gött. 1849. 8. — *G. Thomasius*, Christi Person und Werk. Darst. der ev. luth. Dogm. vom Mittelp. der Christologie aus. 1. Th.: die Voraussetzungen der Christologie. Erl. 1853. 8. Vgl. auch *Martensen*, chr. Dogm. §. 15. — Die neueren Versuche mögen die Antwort geben auf die an den Vf. des vorliegenden Lehrb. öfters gerichtete Frage, warum der hervorgehobenen, den ganzen christlichen Lehrkörper beseelenden Lehre, (nach ihrer Entwickelung §. 18.) bei der Ausführung nicht auch ein grösserer, die Form bestimmender, Einfluss gestattet worden ist; vgl. auch *Twesten*, Vorlesungen §. 19. S. 266. — Dass auch Luther den Artikel von Christo, Gottes- und Menschensohne, als Grundartikel in unserm Sinne anerkannt habe, beweisen s. Bemerkungen zu den 3 Symbolen des Christl. Glaubens v. J. 1538; s. Werke n. d. Walch-

schen Ausg. Th. 10. S. 1198 ff. vgl. Twesten a. Schr. (II. 1.) §. 44. S 293 fg., wo auch noch andere Stellen nachgewiesen sind.

Anm. 2. Regel des Glaubens (*κανὼν τῆς ἀληθείας, regula fidei*).

Nach den Darstellungen der Lehrer der alten Kirche ist die Glaubens- oder Wahrheitsregel der Inbegriff des in der allgemeinen Kirhe von den Zeiten der Apostel an lebenden und den Schriften derselben entsprechenden Glaubens, welcher dem kirchlichen, insbesondere dem katechetischen, Unterrichte zum Grunde gelegt wurde und an das Bekenntniss des dreieinigen Gottes sich anschloss, auf welchen die Competenten getauft werden sollten. Da diese durch die Auslegung der Taufformel dem Befehle des Herrn (Matth. 28, 19 fg.) gemäss ursprünglich entstandene und durch den mündlichen Unterricht in den apostol. Gemeinden fortgepflanzte Lehrsumme (*παράδοσις, τύπος, ὑποτύπωσις τῶν λόγων*) eben so den Lehrern als Norm für ihren Unterricht, wie allen Gliedern der Kirche zur Prüfung der verschiedenen Lehrformen diente; so wurde sie *regula veritatis* oder *fidei* genannt. Wir finden Darstellungen derselben vornämlich bei *Iren.* c. haeres. I, 10. §. 1. III, 4. §. 2. *Tertull.* de velandis virgg. c. 1. adv. Prax. c. 2. de praescriptt. haereticorum c. 13. *Novat.* de trinitate s. regula fidei c. 1. 9. und 29. *Cyprianus* ep. ad Magnum (69.) u. ad Januarium (70.), *Orig.* de princc. I. praef. §. 4—10. *Constitutt. apostol.* VI. c. 11. u. 14. vgl. 18. und VII. c. 39. u. a. — sämmtlich abgedruckt und mit anderen verglichen in m. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost. kathol. K. S. 63—88.

Das s. g. apostolische Symbolum oder urkirchliche Taufbekenntniss, welches von Vielen bis in die neuesten Zeiten mit der Glaubensregel für ganz identisch gehalten worden ist, unterscheidet sich von derselben allerdings nur formell als summarische Zusammenfassung des Hauptinhalts jener katechetischen Auslegung der Taufformel in Form eines Bekenntnisses (*πιστεύω, πιστεύομεν*, Credo), dreitheilig, entsprechend dem trinitarischen Inhalte, nur mit angemessenen Zusätzen im 3. Artikel. Die verschiedenen Formeln aus den verschiedensten Theilen der alten Kirche abgedruckt a. Schr. S. 3—59. Dieses Verhältniss des apost. Symbolum zu der Glaubensregel, als eines kurzen, in eine behaltbare Formel gebrachten Inbegriffs des wesentlichen Inhalts derselben, welcher den Competenten kurz vor der Taufe mündlich mitgetheilt wurde (traditio symboli) und zu welchem sie sich bekennen mussten (redditio symboli), macht es erklärlich, dass auch das Symbolum selbst nicht selten regula fidei genannt wurde. Vgl. m. Abhandlung von

dem Symbol und der Glaubensregel der alten Kirche in m. theol. kirchl. Annalen 1. Bd. (1842.) 6. Heft S. 390 ff. und 2. Bd. (1843.) 1. H. S. 3 ff. bes. S. 23 ff.

Als solche galten dann auch später immer die *Symbole*, insbesondere ausser dem Apostolischen die ökumenischen, denen die Particular-Kirchen dann ihre besondern hinzufügten, in denen sie eine vollendetere Darstellung der Grundlehren des Christenthums erkannten, dem Bedürfniss der kämpfenden Kirche in den letzten Zeiten entsprechend. So findet sie die Evangelisch-Lutherische Kirche ausser den 3 symbolis catholicis (Apostolicum, Nicaenum, Athanasianum) in der Confessio Augustana, der Apologia Confessionis, den Articulis Smalcaldicis und den Catechismis Lutheri (s. Form. Conc. p. 632 [1])—634.) — und die Vff. der Formula Concordiae leiten zur Angabe und Beschreibung derselben durch eine Abhandlung ein (p. 631), deren Ueberschrift ist: „De *compendiaria doctrinae forma, fundamento, norma* atque *regula*, ad quam omnia dogmata juxta *analogiam verbi Dei* dijudicanda et controversiae motae pie declarandae atque decidendae sunt." Hier ist auch die Stellung der evang. Kirche zu den Symbolen überhaupt und zur Unterlage aller, der Glaubensregel der alten apostolisch-katholischen Kirche, deutlich bezeichnet; die Reformatoren und ihre treuen Mitarbeiter und Nachfolger erkennen sie an wegen ihrer Uebereinstimmung mit dem biblischen Kanon, als Darstellungen des Lehrgehaltes der deutlichsten und bestimmtesten Stellen. Vgl. §. 19. u. 28. — *Gerhard* ll. theol. II, 424. sagt z. B.: „Articuli fidei, quos per *πίστιν* hoc loco (Rom. XII, 6.) apostolus intelligit, quorum cognitio omnibus ad salutem necessaria est, verbis claris et perspicuis in scriptura traduntur, quorum summa in *symbolo apostolico*, quod patres *regulam fidei* saepius vocant, breviter repetitur. Contra hanc *fidei regulam* nihil quidquam in scripturae interpretatione proferendum ac proinde, si vel maxime non possimus proprium cujusque loci sensum a Spiritu s. intentum semper assequi, sedulo tamen cavere debemus, ne quidquam contra *fidei analogiam* proferamus."

Was wir mit älteren Theologen *regula fidei* nennen, diess nennen Manche seit *Morus* (diss. de formandis notionibus universis in theologia, und diss. de utilitate notionum univers. in theologia, Lips. 1782. 4. — abgedruckt in s. Dissertatt. theol. et philolog. (Lips. 1798.) Vol. I.) *notiones directrices*.

---

1) Wo die Vff. der Form. C. ausdrücklich sagen: „mentem nostram invicem corde et ore ita declaravimus et jam declaramus, quod nullam novam aut singularem confessionem fidei nostrae (ausser den genannten) conscribere aut recipere in animo habeamus."

Anm. 3. Analogie des Glaubens (*ἀναλογία τῆς πίστεως* — Röm. 12, 6.)

Wenn die Glaubensregel im Sinne der alten Kirche die Grundlage zu dem dogmatischen System und den Hauptstoff zum Aufbau desselben bietet, so bildet die Analogie des Glaubens im ältern Sinne, oder das einstimmige Verhältniss der einzelnen Glaubenssätze zu einander, das Band, wodurch das Ganze zusammengehalten wird. Eine Neigung, beide zu verwechseln, bemerken wir in der ganzen betreffenden Literatur, doch ist die Verschiedenheit der Analogie von der Regel des Glaubens mehr in neuerer Zeit verkannt worden, als früher. Auch *J. Georg Neumann, Programmata Academica* theologici potissimum et hist. argumenti (Vit. 1707. 4.), Progr. I. *de Fidei Analogia,* klagt über das Schwanken in der Bestimmung des Begriffs, schwankt und irrt aber selbst, wenn er die *analogia fidei* p. 1 sq. definirt als „doctrinae Christianae ex illustribus scripturae testimoniis concinnatae ὑποτύπωσις, ad quam reliquorum locorum interpretationes veluti ad regulam exiguntur indeque haud difficulter dijudicantur." — Diess wäre *regula fidei.* — Vgl. *El. Buetow,* disp. de analogia fidei, praeside *P. Antonio* (aber nicht in der Samml. s. dispp. zu finden) hab. Hal. 1724. 4. Auszüge aus dieser und *Wernsdorff's* und *Fr. Spanheim's* hierher gehörigen Schriften in *Baumgarten's* Polemik, 3. Bd. S. 507 ff. vgl. S. 30 ff.

Zur richtigen Bestimmung des Begr. der *analogia fidei* kann *Quinctilianus* führen, welcher Institutionum oratoriarum l. I. c. 9. (med.), obwohl von einer ganz andern Sache handelnd, doch das Wort nach dem herrschenden Gebrauche erklärt: „Consuetudo vero certissima loquendi magistra, utendumque plane sermone ut nummo, cui publica forma est. Omnia tamen haec exigunt acre judicium, in *analogia* praecipue, quam proxime ex graeco transferentes in latinum *proportionem* vocaverunt: ejus haec vis est, *ut id quod dubium est, ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat, ut incerta certis probet.*" — Vor ihm *Cicero* de universo c. 4: „Omnia duo *ad cohaerendum* tertium aliquid requirunt et quasi nodum vinculumque desiderant. Sed vinculorum id est aptissimum atque pulcerrimum, quod ex se atque de his, quae adstringit, quam maxime *unum efficit.* Id optime assequitur, quae graece ἀναλογία, latine (audendum est enim, quoniam haec primum a nobis novantur) *comparatio proportiove* dici potest." — Demnach lassen sich beurtheilen die Erklärungen des Zeitgenossen *Neumanns,* des *Dav. Hollaz,* welcher in s. *Examen theologicum acroamaticum* universam theologiam thetico-polemicam complectens (Helmst. et Lips. 1707. 4. denuo ed. plurimisq. animadverss. auxit *Rom. Tellerus* Lips. 1763. 4.) p. 161 schreibt: „definiente D. *Jo. Adam. Osiandro* (Prof. in Tüb. † 1756) in Theol. posit. p. 334.

Analogia fidei est ***harmonia dictorum biblicorum***, sive est ***typus doctrinae, claris et perspicuis testimoniis scripturae superstructus***; quae dissentire nequeunt, eo quod prophetarum et virorum **θεοπνεύστων** ***unum est os*** citra ullam dissonantiam (Luc. 1, 70.), quae in ecclesiis latinis tempore ***Tertulliani*** vocata fuit ***regula fidei***. Secundum definitionem D. ***Calovii analogia fidei*** est ***conformitas doctrinae fidei scripturis sacris luculenter expositae***; quod in iis inprimis locis, ubi quaeque doctrina propriam habet sedem, factum est, ***in Bibl. illustr.*** in Rom. VII. fol. **207.** Quod si igitur doctrina fidei ex perspicuis scripturae testimoniis collecta et exstructa est, certe omnis interpretatio, fidei consentanea, scripturae s. fundamento inniti debet. Minor est Pauli Rom. XII, 6: ***habentes prophetiam, secundum analogiam fidei*** (habeant)." ***Romanus Teller*** fügt in der Note hinzu: „Quantum ad **ἀναλογίαν**, tota verborum series nos docet, Paulum eo nomine intelligere id idem, quod paullo ante, v. 3., dixerat **μέτρον πίστεως**. Caeteroquin certum est, ***complexionem, consensum concentumque fundamentalium fidei doctrinarum***, recte omnino vocari posse **ἀναλογίαν πίστεως**. Etenim **ἀναλογία** generatim est ***proportio***, quae specialim cernitur sive in ***mensura rerum*** comparatarum apteque conjunctarum, sive in ***cohaerentia veritatum*** omnium inter se connexarum atque aptarum." Fast ganz so ***Buddeus***, Institutt. Th. dogm. lib. I. c. **1.** p. **64**: „***Analogiae*** vox, ut in mathematicorum scholis frequens est ibique similitudinem rationum, qua numeri ipsaeque magnitudines inter se comparantur, significat: ita ad doctrinam sacram adplicata, ***capitum atque articulorum, quibus religio chr. absolvitur***, praesertim fundamentalium, ***consensum atque harmoniam denotat***. Et hanc quidem analogiam fidei etiam Ap. Paulus innuit; **εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως** Rom. XII. 6." — p. 65: „Nihil aliud scilicet [indicat], quam ***nexum, concentum*** et *summam* (?) praecipuorum doctrinae s. capitum, seu articulorum fundamentalium, qui arctissimo inter se vinculo connexi normam velut ac regulam constituant, ad quam cuncta exploranda sunt atque exigenda. Hunc vero ***concentum*** seu ***harmoniam articulorum fundamentalium*** aeque ac ipsos hosce articulos ex ipsa scriptura s. hauriendam — patebit." — ***Elias Buetow*** disp. I. §. **12.** schrieb daher richtig: „Quoniam ***analogia fidei*** inest ipsi fidei nec separari ab illa potest, inde factum, ut aeque ***in concreto***, uti dicitur, ac ***in abstracto***, h. e. tam per ***concentum doctrinae***, quam per ipsam ***summam doctrinae consentientem*** a theologis definiatur." Doch hielten sich die Aelteren vorzugsweise an den ältern, classischen, Sprachgebrauch, z. B. auch ***Frid. Spanheim***, disp. I. de fundam. fid. artic. §. 5. und ***G. Wernsdorf***, disp. de anal. fidei §. 9. Ebenso ***Jac. Carpov***, Theologia revelata dogmatica (Francof. et Lips. **1737. 4.**) T. I. §. **334.** p. **240.** und ***Baumgarten***, evang. Glaubenslehre, her-

ausgeg. v. Semler, Th. I. (Halle 1759. 4.) S. 44. — Aber die Neueren wichen in ihren Bestimmungen grossentheils von dem ursprünglichen Sinne des Wortes *ἀναλογία* ab, nach dem Vorgange von *Morus*, Epitome theologiae chr. (Lips. 1789. 8.) p. 12: „Summa propositionum evidenter et perspicue exstantium in S. S. nominatur *analogia doctrinae* (*πίστεως*), quatenus est norma judicandi de ceteris," vgl. *Reinhard's* Vorlesungen üb. d. Dogm. S. 39: „Analogia fidei est summa religionis in scripturis tam evidenter tradita, ut omnibus manifesta sit." — Doch kehrten Andere zum ursprünglichen und richtigen Sinne des Worts zurück, z. B. *Stäudlin*, Lehrb. der Dogm. und D. G. (3. Ausg. 1809. 8.) S. 42. und *Schott*, Epitome §. 40.

Von der Analogie der Schrift — s. *Rom. Teller* zu Hollazii Examen l. c. p. 162: „De caetero, pauci nesciunt distinctionem utriusque *analogiae* tum *fidei* tum *scripturae*. *Illa* exstat in quibusdam scripturae locis, quippe dogmaticis ac principalibus; *haec* in omnibus, cujuscunque sint argumenti, atque *haec* nomine tum *contextus* tum *parallelismi* significari solet. *Illa* constituit principium unicum idoneae interpretationis; haec ad regulas ac media pertinet." — *Paul Anton* im Syntagma dissertatt. theol. (1736. 4.) p. 1418 sq. sagt: „*Lutherum* in sua quidem *hermeneutica* s. per *analogiam* — intellexisse, quod omnes hermeneutae alii cum ipso volunt, *perpetuam nempe sententiam et concentum scripturae totius* inter se serio collatae, instar omnium esto Franz. *praef. de interpr.* p. 11 sq."

Anm. 4. Artikel des Glaubens.

Die Frage nach den wesentlichen Lehren des Christenthums, namentlich nach denen, welche als zum Heil nothwendig schlechthin geglaubt werden müssten, beschäftigte die Theologen vornämlich in den calixtinischen oder synkretistischen Streitigkeiten; vgl. *J. G. Walch*, Einl. in die Rel. Streitigkeiten der ev. luther. K. 1. Bd. S. 45 ff. 219 ff. 419 fl. 4. Bd. S. 87 ff und S. 658 ff. — *Heinr. Schmid*, Gesch. der synkret. Streitigkk. in der Zeit des Georg Calixt (Erl. 1846. 8.) S. 199 ff. und *W. Gass*, Georg Calixt und der Synkretismus (Breslau 1846. 8.) S. 54 ff. vgl. 8 f. — In jenem Kampfe schrieb gegen die Behauptung, dass ein fundamentaler Unterschied zwischen der Lutherischen und Reform. K. nicht statt finde, *Nicol. Hunnius* (Superint. zu Lübeck † 1643.), *Διάσκεψις de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae*. Viteb. 1626. — vgl. *Abr. Calov*, Systema l. Tom. I. p. 774 sqq. — *Joh. Musaeus*, Introd. in theol. (Jen. 1678.) p. 162 sqq. — *J. A. Quenstedt*, Theol. didact. pol. I. p. 242 sqq. — *J. Gu. Baier*, Comp. theol. positivae (Lips. 1750. 8.) p. 37 sqq. — Die Streitfragen präcis und doch ziemlich vollständig aufgestellt

von *J. E. Schubert*, Institutt. theol. polem. P. IV. p. 499 sqq. vgl. den lehrreichen Grundriss zu einer wahren Theorie des Fundamentalen in *Rudelbachs* Reformation, Lutherthum u. s. w. (1839.) S. 540—608, wo die Lehre der Schrift, der alten Kirche, der Luth. und Reform. K. und namentlich auch die Theorie von Nic. Hunnius berücksichtigt wird; und die treffliche Rec. des oben genannten Werkes von *Schmid* und einer Abhandlung von Dr. *Baur* über den Char. und die Bedeutung des calixtin. Synkretismus (in s. mit *Zeller* herausg. theol. Jahrbb. 1848. 2. H. S. 163—197) von *E. L. Th. Henke* in Bruns nnd Häfners Neuem Repert. f. theol. Lit. 1848. Bd. XV. H. 1. S 7 ff. — *J. Cph. Doederlein,* Instit. theologi christiani P. I. (ed. 6. 1797. 8.) p. 62 sq. nnd 69 sqq. — *J. A. Dietelmaier*, Theologische Betrachtungen 1. Th. (1765.) S. 275 ff. — besonders *Chr. G. Kupfer,* diss. de ratione constituendi articulos fundamentales rel. chr. Viteb. 1802. 4. — und *Bretschneider's* Entw. §. 15.

Verhältniss der *regula fidei* zu dem *corpus fidei* oder *doctrinae.* Die einzelnen Sätze dieses Inbegriffs heissen bald *capita,* bald auch (und zwar schon seit *Thomas Aquinas* II. 2. qu. 1. art. 8.) *articuli* fidei, *ἄρϑρα τῆς πίστεως.*

A. Die ältere dogmatische Theorie, zu der N. Hunnius den Grund legte, ist folgende.

Die Artikel des ganzen corpus doctrinae chr., insofern es Glaubens- und Sittenlehre umfasst, sind

ratione objecti,

entweder *theoretici* = capita fidei,

oder *practici* = praecepta morum.

Die articuli *theoretici*, welche seit der Scheidung der Dogmatik und Moral allein hierher gehören, sind

1) *ratione fontis:*

a) *puri* (positivi), nur aus den Urkunden der Offenbarung erkennbar, wie der Art. von Jesu, Gottes- und Menschensohn;

b) *mixti* (rationales), zugleich durch die Vernunft erkennbar, wie die Lehren von Gott und Unsterblichkeit.

2) *ratione argumenti* (ponderis, momenti):

a) *fundamentales* (auch essentiales genannt) = qui salva fide et salute ignorari aut saltem negari non possunt. Sie sind

α) *primarii*, qui salva fide et salute nec ignorari nec negari possunt, und von denen man daher cognitio *explicita* haben muss. Sie sind wieder

א) *constitutivi*, qui ipsum fundamentum fidei constituunt, quorum cognitio explicita ad salutem per se necessaria est, wie die Artikel von Christus, dem Gottmenschen, seinem Versöhnungstode und Verdienst,

ב) *conservativi* (consecutivi), quorum cognitio explicita non quidem per se, sed *ad ponendos constitutivos* necessaria est, quia cum iis necessario cohaerent, z. B. die Artikel von der Dreieinigkeit, Rechtfertigung, dem ewigen Leben.

β) *secundarii*, qui salva fide et salute ignorari quidem possunt, sed cogniti non debent negari, multo minus impugnari. Von ihnen reicht die cognitio *implicita* hin, denn sie sind schon in den primariis enthalten, z. B. die Artikel *de peccato originis, de proprietatibus trium personarum, de communicatione idiomatum.*

b) *non fundamentales* (die problemata theologica) = qui salva fide et salute ignorari et negari possunt, z. B. die Lehre vom Antichrist, von dem Ursprunge unserer Seele u. a. [2]).

Die älteren Theologen seit den synkret. Streitigkeiten und die neueren, welche ihnen folgten (auch *Semler*, Institut. ad doctr. chr. liberaliter discendam, §. 79. wie *Seiler, Reinhard*, in ihren dogmatischen Schriften), sahen also bei Bestimmung des Fundamentalen und Nichtfundamentalen auf den Endzweck des Christenthums, die Seligkeit des Menschen. Vgl. darüber *Martensen* §. 23. Anm.

B. Neuere Versuche, die Fundamentalartikel zu bestimmen.

a) Mehrere sahen auf das Verhältniss des Christenthums zu anderen Religionen, gingen aber bei zwei ganz verschiedenen Ansichten weit auseinander; denn

α) Einige erkannten die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren als fundamental, z. B. *Morus* (Epitome p. 10. 11. vgl. *Döderlein's* Institutio theologi chr. P. I. p. 67.),

---

2) Neuere Theologen unterscheiden noch und richtig articulos *absolute fundamentales* (biblisch-christliche), welche, zum Wesen des Christenthums gehörig, mit klaren Worten in der heiligen Schrift enthalten sind und ohne deren Annahme niemand wahrer Christ seyn kann, z. B. die Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur Christi — und *relative fundamentales* (kirchliche), welche die unterscheidenden Merkmale einer kirchlichen Partei und daher die Grundlage eines kirchlichen Systems ausmachen, z. B. *articulus de justitia fidei.* Form. C. sol. decl. III. p. 683. vgl. Conf. Aug. IV. Apol. II. p. 60, Artt. Smalc. P. II. 2.

Stäudlin (Lehrbuch der Dogm. u. D. G. S. 41 f.), *Augusti* (System d. chr. Dogmatik, 2. A. 1825. 8. §. 13 fg.), *Wegscheider* (Institutt. theol. chr. dogm. §. 23.);

β) Andere die allgemeinen Religionslehren, z. B. *J. W. Schmidt*, über chr. Religion, deren Beschaffenheit und zweckmässige Behandlung als Volkslehre. Jena 1797. 8., und früher schon anonym in *Henke's* Magazin 4. Bd. 3. Stk. S. 433 ff., vgl. *Eckermann*, Handb. für das Studium der Dogmatik. 1. Bd. S. 720. — *J. Schulthess*, de principiis constitutivis ecclesiarum evangelico-protestantium a Ven. Röhrio adumbratis nonnulla disseruit gratulabundus ecclesiae Genevensi secularia tertia reformationis Turic. 1835. 8.

b) Andere wollten lieber das Fundamentale im christlichen Glaubenssystem bestimmen nach dem Verhältniss der Glaubensartikel zu einander selbst, z. B. *Henke* (lineamenta instit. fid. §. 22.).

c) Endlich sahen Einige auf den Unterricht Jesu und seiner Jünger und untersuchten, durch welche Lehren vor andern sie den Grund zu einem christlichen Leben legten, z. B. *Döderlein* (Institutio theologi chr. P. I. p. 61 sqq., vgl. s. chr. Religionsunterricht nach d. Bedürfniss unserer Zeit, 1. Th. S. 435.). — Auch früher schon, doch in etwas anderm Sinne, *Ghf. Trg. Zachariä* (Bibl. Theologie, oder Untersuchung des bibl. Grundes der vornehmsten theolog. Lehren. Gött. (1771) 3. A. 1786., vgl. auch *W. F. Hufnagel*, de vera articulorum fundam. definitione Erl. 1783. 4. und Handb. der bibl. Theologie. Erl. 1785. 89. 8.).

§. 17.

3) Von den verschiedenen Formen des dogmatischen Systems

oder

von den verschiedenen Methoden Dogmatik vortragen.

Da die heilige Schrift selbst kein System, sondern nur die Materialien dazu enthält, folglich es den Theologen überlassen ist, in welcher Ordnung und Weise sie die geoffenbarten Lehren darstellen wollen („methodus est arbitraria“ nach den ältern Theologen); so ist die Verschiedenheit der Methoden, welche bisher befolgt

worden sind, sehr begreiflich. In Rücksicht auf die Anordnung und Behandlung des Ganzen sind vornämlich bemerkenswerth die *Aristotelisch-scholastische* (theils *synthetische*, theils *analytische*), die *Föderal-Methode*, die *comparative* und die *biblisch-historische*. — In Hinsicht auf die Abhandlung der einzelnen Dogmen zeichnet man aus die *Causal-Methode*, die *mathematisch-demonstrative* (oder scientifische), die *historische* und *biblische* mit ihren Verzweigungen der *historisch-critischen* und *biblisch-historisch-critischen*, die wiederum in sehr verschiedenen Formen erschienen sind.

Literatur. *Flacius Illyricus*, Clavis P. II. tract. 1. (Lips. 1695.) p. 54 sq., und *Andr. Hyperius* († 1564. Prof. theol. zu Marb.), de ratione studii theologici lib. III. c. 3 — 5., und Praefat. in methodi theologiae s. praecipuorum chr. religionis locorum comm. libros tres (Basil. 1568 — 1574.). — *Baumgarten*, Evangelische Glaubenslehre, 1. Th. S. 48. 95 f. — *Bretschneider*, Systematische Entwickelung aller in der Dogm. vorkommenden Begriffe. S. 118 ff. (§. 16.). — *Schott*, Epitome etc. §. 42. not. c. — *Karl Hase*, Lehrbuch d. Evang. Dogm. (4. Ausg.) §. 12. u. 34 ff. — *Twesten*, Vorlesungen etc. Th. 1. S. 231 ff. — *J. Heinr. Schickedanz*, Versuch einer Gesch. der chr. Glaubenslehre (Braunschweig 1827. 8.) S. 10 f. 51 ff. *Nitzsch*, System §. 48 ff. *Baur*, Lehrb. der chr. D. G. S. 209 f.

Anm. 1. Erste Versuche eines christlichen Lehrbau's.

Vor *Origenes* († 254) finden wir in den Schriften der Kirchenlehrer nur Vorbereitungen zum Aufbau eines dogmatischen Systems, noch keine Anlage zur Ausführung eines umfassenden Ganzen, noch weniger Ausführung. Die erste und allgemeinste Aufgabe der Bekenner des Ev. war Verkündigung desselben in der verfinsterten Welt, und die Erschütterung der alten Religionssysteme rief die Anhänger derselben zum Kampfe gegen die neue Lehre, als *prava superstitio*, auf, während nicht wenige sie durch Versetzung mit heidnischen und jüdischen Elementen sich und Anderen annehmlich zu machen suchten. Das Zeitbedürfniss forderte daher vornämlich Vertheidigung und wissenschaftliche Begründung der dem Christenthum eigenthümlichen Dogmen, Grundsätze und Lebens-

ansichten gegen Feinde und Irrlehrer. Solche specielle apologetische und polem. Versuche finden wir bei allen bedeutenden Lehrern der ersten Jahrhunderte, nam. *Justinus*, *Athenagoras*, *Theophilus Ant.*, *Irenaeus*, *Clemens Al.* und *Tertullianus*.

Von *Origenes* aber bis zum Auftreten der ersten bedeutendern scholast. Systematiker *Hugo* von *St. Victor* († c. 1140.) und *Pet. Abaelard* († 1142.) wurden allerdings nicht wenige Versuche gemacht, das Ganze der christl. Glaubenslehren darzustellen. Die bedeutendsten sind von *Origenes*, *Gregor v. Nyssa*, *Augustinus*, *Gennadius*, *Junilius*, *Isidorus* von *Hispalis* und *Johannes v. Damascus*. In diesen Versuchen eines chr. dogm. Systems finden wir indess mehr eine Zusammenstellung der einzelnen Dogmen in einer bald mehr bald minder losen Verbindung, mehr Sentenzen-Sammlung, als ein organisch verbundenes Ganze. Der substantielle Inhalt ist die von den Vätern empfangene und von der Kirche anerkannte Lehre (*παράδοσις*, *κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν*, traditio, praedicatio eccles.) und diese Summe der Lehren wird in beliebiger Folge und Verbindung dargestellt, erörtert und begründet, je später je mehr durch *sententias patrum* (Vgl. §. 18. Anm. 2. Per.). — Den Scholastikern war es daher vorbehalten, das dogmatische System vollständig anzulegen und auszuführen, und die ersten Versuche machten Hugo v. St. Victor und Pet. Abaelard (Vgl. §. 18. 3. Per.). Seit dem 12. Jahrh. ist nun auch von Methodik in der Darstellung der chr. Glaubenslehre die Rede. — Vgl. *Baur*, Lehrb. d. chr. Dogmengesch. S. 145. vgl. 69f. 110 ff. 154 ff.

Anm. 2. Methoden der Anordnung und Behandlung des ganzen Systems.

1) Die Aristotelisch-scholastische, welche doppelter Art ist:

a) die analytische, wo man aus dem Endzweck der Theologie für den Menschen die Lehre von den Mitteln zum Zwecke entwickelte, befolgt von *Petrus Lombardus*, vollendet durch *Thomas Aquinas* und seitdem herrschend, verdrängt durch Melanchthon, eingeführt in unsere Kirche durch *Georg Calixt*, befolgt von *Hülsemann*, *Calov*, *Quenstedt*, *Musäus*, *Baier*, u. A., seit *Hollaz* († 1713.) ziemlich allgemein [1]).

---

1) „*Dannhauer* [*J. Conr. Dannhauer*, hodosophia chr. s. theologia positiva in certam, plenam et cohaerentem methodum redacta, Argent. 1649. 1666. 8. Lips. 1713. 4.] verband damit noch die symbolisch-allegorische Darstellung des Menschen unter dem Bilde eines Wanderers und des Lebens als eines Weges, auf welchem die Schrift das Licht, die Kirche der Leuchter, Gott das Ziel ist, und der ihn endlich durch die Auferstehung zu seiner wahren Heimath führt (die *Phänomenen-Methode*).“ *Twesten*, a. Schr. S. 237.

b) Die synthetische, wo man von der Betrachtung der Ursache aller Dinge und alles Lebens ausging zur Darstellung der Mittel zum Zwecke des Lebens für endliche Wesen, namentlich für die Menschen, — eingeführt durch ***Melanchthon***, befolgt von ***Martin Chemnitius, Victorin Strigel, Nicol. Selnecker, Leonh. Hutter, J. Gerhard, Casp. Erasm. Brochmand*** u. A.

2) Die Föderalmethode (meth. foederalis s. oeconomica) — Darstellung der Glaubenslehren nach der biblischen Idee eines mehrmals erneuerten Bundes Gottes mit den Menschen — oder verschiedener Haushaltungen Gottes auf Erden (*οἰκονομίαι*). — Ihr Erfinder war ***J. Coccejus*** († 1669 als Prof. der Theol. zu Leiden), der berühmte Gegner des scholastischen ***Gisb. Voetius*** († 1676 als Prof. der Theol. zu Utrecht). Schon vor Coccejus schrieb ***J. Cloppenburg*** († 1654 als Prof. der Theol. zu Franecker, wo auch 1636—1650 Coccejus lehrte) ***Disputt. de foedere Dei et testamento veteri et novo.*** 1643. (***J. Cloppenburgii***, Opp. theol. I. p. 487 sqq.), Coccejus selbst, der als Schöpfer der Methode gilt, gab die Anlage zur Ausführung in s. Summa doctrinae de foedere et testamento Dei Lugd. Bat. 1648. (ed. 6. 1703.) 8. — Ihm folgten ***Wilh. Momma*** († 1677 als Prof. der Theol. zu Hamm in Westphalen), de varia conditione et statu Ecclesiae Dei ***sub triplici Oeconomia; Patriarcharum*** ac ***Testamenti Veteris*** et denique ***Novi;*** libri tres — Amstelodami (1673.) ed. 2. 1683. Tomi II. 4. — ***Franc. Burmann*** († 1679. Prof. Theol. zu Utrecht), Synopsis theolog. et speciatim foederum Dei. Traj. 1671. 4. — ***Abr. Heidanus*** († 1678 als Prof. Theol. zu Leiden), Corp. theol. christianae Lugd. Bat. 1687. — ***Jo. Braun*** († 1709. als Prof. Theol. zu Gröningen — zugleich Cartesianer), Doctrina foederum. Amst. 1688. 4. — ***Herm. Witsius*** († 1708. als Pastor zu Leiden, früher 1675—98. Prof. der Theol. zu Franecker), De oeconomia foederum Dei cum hominibus libri IV. (Leov. 1677. 1685. 4.) ed. 2. Ultraj. 1694. (vermittelte Voetianer und Coccejaner). — ***Nic. Gürtler*** († 1711 als Prof. Theol. zu Franecker), Institutiones theologicae. Amstel. 1694. 4. — ***J. H. Hottinger*** († 1750 als Prof. Th. in Heidelb.), typus doctr. chr. Frcf. a. M. 1714. 8. — Freunde dieser Methode in der Lutherischen Kirche: der berühmte Jurist und Staatsmann ***Sam. v. Pufendorf*** († 1694. als Geh. Rath in Berlin), jus feciale divinum. Lubec. 1695. — ***J. Wfg. Jäger*** († 1720. als Prof. Theol. und Kanzler zu Tübingen), jus Dei foederale. Tub. 1698. — de foedere gratiae. Francof. 1712. 4. Vgl. ***Matth. Pfaff***, introd. in histor. litt. theol. I. II. §. 5. p. 230 sqq., wo noch mehrere nachgewiesen sind [2]).

---

2) ***Melch. Leydeker***, (de oeconomia trium personarum in negotio sa-

3) Die comparative Methode, versucht durch den britischen Theologen *Jacob Garden* (Prof. zu Aberdeen, † 1726.) in dem kleinen Tractat: *verae theologiae pacificae fundamenta; sive theologia comparativa.* Lond. 1699. ed. Wetstein. Amst. 1708. (vgl. *J. G. Walch*, Rel. Streitigkk. ausser der evang. Luth. K., Th. 5. S. 1000 fgg., und Dessen Bibliotheca theologica selecta. Vol. I. p. 680 sqq., und *Karl Hase*, Lehrb. der Ev. Dogm. 4. A. S. 26.). Er bezweckte durch Verbesserung des Systems zugleich eine Ausgleichung oder Vereinigung der verschiedenen kirchlichen Parteien.

4) Die biblisch-historische Methode, welche eine Gesch. der göttl. Offenbarungen, begleitet mit dogmat. Bemerkungen gibt, wurde vorgeschlagen von *Liberius de S. Amore* (d. i. wahrscheinlich *J. Clericus* — † 1736 als Prof. am Remonstr. Colleg. zu Amsterd. — nach Anderen der Arminianer *Phil. v. Limborch*, Prof. zu Amsterd. † 1712. — vgl. *J. G. Walch*, Rel. Str. ausser der Evang. Luth. Kirche, Th. 4. S. 60 ff.), Epistolae theologicae, in quibus varii Scholasticorum errores castigantur, Irenop. 1679. 8. — befolgt von *Joh. Taylor*, Entwurf der Schrifttheologie. Aus d. Engl. übers. v. *Hess*. Zürich 1781. 8., und *J. L. Ewald*, die Religionslehren der Bibel aus dem Standp. unsrer geist. Bedürfnisse, 2 Bde. Stuttg. und Tüb. 1812. 8. Auch kann zu den Freunden dieser Methode gezählt werden: *J. F. W. Jerusalem*, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Braunschw. 1773. 79. 2 Th. 8.

Ueber neuere Versuche des chr. Lehrbau's s. *Nitzsch*, System §. 55 f. *J. Pet. Lange*, posit. Dogmatik §. 4 ff.

Anm. 3. Methoden die einzelnen Dogmen abzuhandeln.

1) Causal-Methode, welche bei der scholastischen, insbesondere der analytischen (Anm. 2.), immer befolgt wurde, so dass man bei jedem Lehrsatze nach den bekannten logischen

---

lutis humanae ll. VI, quibus universa reformata fides ex certis principiis congruo nexu explicatur, demonstratur ac defenditur. Traj. ad Rh. 1682. 12.) legte seinem Systeme die Lehre von der Dreieinigkeit zu Grunde, indem er darlegte, was jede der drei Personen der Gottheit thue, den Menschen zum ewigen Heil zu führen. *Heinr. Hulsius* (Systema theologiae plenum. Lugd. B. 1694. 8.), handelte die Glaubenslehre ab nach der Idee eines Tagewerks, indem er „den Blick des Betrachtenden auf Gott richtete, wie er, gleichsam heraustretend aus dem Abgrunde der Ewigkeit, den Plan seiner Offenbarung in der Schöpfung entwirft, diesen Plan in seinen Werken zur Ausführung bringt und endlich den göttlichen Sabbath feiert.“ *Twesten*, a. Schr. §. 16. Vgl. über die Föderalisten *Ebrard*, chr. Dogm. 1. Bd. S. 74 ff.

Fragen: unde? quis? quid? quomodo? cur? u. a. die verschiedenen *causas* angab.

2) Die mathematisch-demonstrative, auch meth. scientifica genannt. Der Urheber dieser Methode soll seyn der Scholastiker ***Alanus ab insulis*** (v. Ryssel † 1203). Später schrieb in ähnlicher Art der berühmte Bischof v. Avranches, ***Pet. Dan. Huet*** († 1721), s. ***Demonstratio evangelica*** ad serenissimum Delphinum; ed. V. Lips. 1703. 4. — Dann, unter Einfluss der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie, ***J. Gust. Reinbeck***, († 1741 als Propst in Berlin), Betrachtungen über die in der Augsb. Conf. enthaltenen und damit verknüpften Wahrheiten. Berlin 1731—41. 4 Theile, fortgesetzt v. Isr. Gottl. Canz. 1743—47. 5—9. Th. — ***Jac. Carpov*** († 1768 als Prof. in Weimar), Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata. Francof. et Lips. 1737—69. 4 Voll. 4. — ***Joh. Pet. Reusch***, Introd. in theologiam revelatam. Jen. 1744. 8. — ***S. H. Ribov***, Institutiones theologiae dogm. methodo demonstrativa. Gott. 1741. — ***Isr. Gottlieb Canz*** († 1753 als Prof. Theol. in Tüb.), Compendium theologiae purioris. Tüb. 1752. — ***J. E. Schubert*** († 1774 als Prof. Theol. zu Helmst.), Introd. in Theol revelatam. Jen. 1744. 8., und Institutiones theol. dogm. Jen. 1749. 8. ed. auct. 1753. 8. — ***Siegm. Jac. Baumgarten*** († 1757 als Prof. Theol. in Halle), Theses theologicae s. elementa doctrinae sanctioris ad ductum breviarii J. Anast. Freylinghausen. Hal. 1746. u. ö., und s. ***Evangel. Glaubenslehre*** mit Einl. und Anm. v. Semler. Halle 1759. 60. 3 Bde. 4.

3) Die historische, welche die christlichen Dogmen in ihrer zeitlichen Entwickelung darstellt. Arten derselben:

a) Das Allgemeine umfassen

α) die rein-historische = Dogmengeschichte (vgl. §. 10. Anm. 1.);

β) die historisch-kritische: Commentarii historici decretorum relig. christianae et formulae Lutheriae. Scripsit ***Chr. Dan. Beck***, Prof. Lipsiensis. Lips. 1801. 8. (943 SS.)

b) Besonderes stellen dar

α) die symbolisch-historische: ***Gottl. Jac. Plank***, Gesch. d. Entst., der Veränderung und Bildung unsers protest. Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel. Leipz. 1791—1800. (die 3 ersten Bde. 2te Aufl.) 6 Bde. 8.;

β) die symbolisch-kritische: ***K. Gli. Bretschneider***, Handb. der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, oder Versuch einer beurtheilenden Darstellung der Grundsätze, welche diese Kirche in ihren symbolischen Schriften über

die christl. Glaubenslehre ausgesprochen hat (1814). 2 Bde. 8. 2te verb. Aufl. 1822., — vgl. s. System. Entw. aller in der Dogm. vorkomm. Begriffe, nach d. symbol. Schrr der Ev. Luth. Kirche u. den wichtigsten dogm. Lehrbb. ihrer Theologen — nebst der Literatur — 3te verb. Aufl. 1825. 8. — System der christl. Dogmatik nach dem Lehrbegr. der evangel. Kirche, im Grundrisse dargestellt von D. *J. Chr. W. Augusti* (1809), 2te verb. Ausg. 1825. 8. — Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach den symbol. BB. u. den ältern Dogmatikern. Zum Gebrauche b. acad. Vorles. v. Dr. *W. Mart. Leber. de Wette* (1816), 2te verb. Aufl. 1821. 8. — *Fr. A. Klein* (†. 1824 als Prof. Th. E. u. Diac. zu Jena), Darst. d. dogm. Systems der Evang. Luth. Kirche. Jena 1822. kl. 8.

4. Die biblische stellt die chr. Glaubenslehren unmittelbar nach den heil. Urkunden dar. Arten derselben:

a) die rein-biblische: *J. Anast. Freylinghausen* (Past. zu St. Ulrich u. des Gymnas. Scholarcha zu Halle), Grundlegung der Theologie, darin die Glaubenslehren aus göttl. Wort deutlich vorgetragen etc. (1703). 14te Ed. Halle 1774. 8. — *A. Fr. Büsching*, Epitome theol. e solis ss. literis concinnatae, una cum specimine theologiae problematicae. Lemgo 1757. 8. — *A. Gli. Spangenberg* (Präsid. d. Unitätsdir. in Herrnhuth, † 1792.), Idea fidei fratrum, oder Kurzer Begriff der christl. Lehre in den evangel. Brüdergemeinen. Barby u. Leipz. (1779), 2te A. 1783. 8. — *Ghf. Trg. Zachariä* und *W. F. Hufnagel* (siehe § 16. Anm. 4 geg. E.);

b) die biblisch-kritische: *Chph. Fr. Ammon*, Entw. einer rein bibl. Theol. Erl. 1792. 8. *Dessen* Bibl. Theologie, 3 Th. Erlangen 1801 u. 2. — *G. L. Bauer*, breviarium theologiae bibl., Lips. 1802. 8. *Dessen*, Theol. des A. T. Leipz. 1796. 8., Beilagen zur Theol. des A. T. 1801. und Bibl. Theol. des N. T. 4 Bde. 1800—1802. 8. — *Gli. Ph. Chr. Kaiser*, die bibl. Theol. oder Judaismus u. Christianismus etc. 1. Th. 1813. 2. Th. 1. Abschnitt. 1814. 8. — *W. M. Lebr. de Wette*, bibl. Dogm. A. u. N. T., oder krit. Darst. des Hebr., Jud. und Urchristenthums (1813). 2te A. 1818. 8.;

c) die biblisch-symbolische oder kirchliche: *Calov*, *Quenstedt*, *Baier*, *Hollaz*, *Buddeus*, *Morus*, *Reinhard*, *Storr*;

d) die biblisch-historisch- (oder nur symbolisch-) kritische: *G. F. Seiler*, *Döderlein*, *Ammon*, *Schott*, *Wegscheider* u. A.

§. 18.

4) Geschichtliche Uebersicht der bisherigen Versuche, den christlichen Lehrbegriff darzustellen,

und

Grundriss des vorliegenden Versuchs eines evangelischen Systems.

Nach tausendjährigen Vorbereitungen und, rücksichtlich des Ganzen, unvollständigen Versuchen eines christlichen Religionssystems wurde es zwar im 12. Jahrhundert durch die Scholastiker vollendet, aber nicht nur hinsichtlich des Inhalts versetzt mit unevangelischen, dem Glauben der alten, apostolisch-katholischen, Kirche fremden Elementen, sondern auch hinsichtlich der Form nach dem Typus einer einseitigen, fast nur dialectischen Philosophie, wodurch die Lehren des allseitigen und allseitige Entwickelung des menschlichen Wesens bezweckenden Evangeliums ihre volle Bedeutung und Wirkung verloren. Nach dem Vorgange einiger lebendigen Freunde des Evangeliums neben den Scholastikern, die man als Mystiker bekämpfte, und anderer Zeugen der Wahrheit, welche mit den mittelalterlichen Satzungen auch die scholastische Lehrform verwarfen und auf Rückkehr zum praktischen Glauben der apostolischen Kirche drangen, lösten endlich die evangelischen Reformatoren im 16. Jahrhundert jene beengenden und starren Formen des Scholasticismus und empfahlen und gebrauchten eine freiere, dem Wesen des Evangeliums entsprechendere, wissenschaftliche Lehrart. Wie aber, abgesehen von anderen minder wesentlichen Differenzpunkten, der aus der Kirche des Mittelalters in die erneuerte übergegangene Kampf über Augustins Deutung des von der alten Kirche der Schrift gemäss als Mysterium verehrten göttlichen Gnadenbeschlusses die Deutschen Reformatoren von denen in der Schweiz und in anderen Ländern trennte und diese beklagenswerthe Spaltung den Fortgang der evangelischen Reformation

hemmte; so führte eine durch die Polemik gegen die verschiedensten, überall hervorwuchernden Meinungen hervorgerufene Ueberschätzung menschlicher Lehrbestimmungen die Mehrzahl der namhaftesten Theologen des 17. Jahrhunderts in die Fesseln eines neuen scholastischen Formalismus zurück.

Der berühmte Helmstädter Theolog *Georg Calixt* († 1656.) bemühte sich die streitenden Parteien, als Glieder der Einen auf dem gemeinsamen ökumenischen Grunde (dem Consensus ecclesiae primitivae der 5 ersten Jahrhunderte) ruhenden Kirche, zum Bewustseyn ihrer Glaubensgemeinschaft in allen wesentlichen Punkten zu bringen und auf die Möglichkeit wie auf ihre Pflicht aufmerksam zu machen, in brüderlicher Eintracht und gegenseitiger Duldung durch leidenschaftslose Erörterung der trennenden, mehr und minder wichtigen, Lehrverschiedenheiten die in der alten Kirche bestandenene Einheit und mit derselben ihre weltüberwindende Macht wiederherzustellen. Allein die durch seine Vorschläge erweckten synkretistischen Streitigkeiten offenbarten nur die Schärfe des Gegensatzes wie den Umfang und die Bedeutung der streitigen Dogmen, und das ärgerliche Schauspiel, welches der Streit der Theologen der Welt darbot, entfremdete der Kirche viele ihrer Glieder in allen Theilen. *Phil. Jac. Spener* († 1705) fand die Quelle des weit verbreiteten Verderbens in der Kirche in ihrer Verweltlichung und die Ursache der Wirkungslosigkeit der Predigt und Lehre in ihrer scholastischen Form. Wie durch die Bekehrung der Herzen zu Gott infolge der Predigt der Busse und Gnade in Christo, nicht aber durch Schulweisheit die Kirche in der Welt gegründet und erbauet worden sey, so könne sie auch nur durch Bekehrung der Herzen, vor Allen der Theologen und Prediger, wiederhergestellt werden, und wie die wahre Kirche die Gemeine der Heiligen sey, erbauet zum geistlichen Hause und heiligem Priesterthum, zu opfern geistliche Opfer, (1 Pet. 2, 5.), so sey auch nur der wiedergeborne, nicht aber der orthodoxe als solcher, ein rechter Theolog und fähig, Andere vom

Irrthum ihres Weges zu bekehren. Aus dem Gehör des Wortes Gottes sey der lebendige, weltüberwindende Glaube der ersten Kirche gekommen, eben so könne auch nur von andächtiger Betrachtung des Wortes Gottes die Belebung der erstorbenen Glieder der Kirche erwartet werden, wie denn auch das Vorbild der biblisch praktischen Lehrweise der Reformatoren zu dieser Quelle alles göttlichen Lebens hinweise. — Allein die Darlegung seiner reformatorischen Vorschläge in seinen piis desideriis (1675), besonders aber die Versuche sie geltend zu machen durch Veranstaltung der collegia pietatis (biblische Erbauungsstunden für die Gemeinden) und collegia philobiblica (praktische Bibel-Erklärungen für die Studirenden) erregten die langjährigen pietistischen Streitigkeiten, welche über ein Menschenalter hindurch mit grosser Erbitterung, besonders über das Wesen der wahren Gottesgelahrtheit, geführt wurden und die Kirche von Neuem erschütterten.

Obwohl diese Erschütterungen nicht ohne heilsame Wirkungen blieben, so machen es solche Vorgänge im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. doch erklärlich, dass der Naturalismus, welcher mit seinen Verzweigungen, dem Deismus und Rationalismus, schon im 16., besonders aber im 17. Jahrh. in Italien, Frankreich und England weit verbreitet war, je länger je mehr auch in der evangelischen Kirche Deutschlands Eingang fand und vornämlich durch das einflussreiche Wirken *J. Sal. Semler's* († 1791) als christlicher Eklekticismus, welcher behufs vermeinter Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion (§ 14.) das angeblich Wesentliche und Bleibende von den lokalen und temporalen Vorstellungen und Vehikeln zu scheiden suchte, zur allgemeinsten Herrschaft kam, welche er einige Decennien hindurch auch noch im 19. Jahrh. übte. Doch traten schon mit dem 2. Decennium dieses Jahrh., geweckt durch den Schrei über die antichristischen Gräuel in Frankreich und durch Gottes Gerichte über Völker, welche mit der gottesleugnerischen, seit Jahrhunderten mit Blutschuld belasteten Nation ge-

buhlt hatten, einzelne laute Zeugen für das verleugnete Evangelium auf, an welche die stillen Bekenner in den Gemeinden wie unter den Lehrern sich anschlossen; der Mahnruf des Reformations-Jubiläums 1817 mehrte ihre Zahl und erhöhete ihren Muth, und die Jubelfeier der Uebergabe der Augsburgischen Confession 1830 mit ihren Erinnerungen bot dem neu belebten, meist aber unbestimmten Offenbarungsglauben (evang. Supernaturalismus) in dem Bekenntniss unserer Väter einen Ausdruck dar, der bei aller Scheu vor vermeinten alten Fesseln doch im Fortgange der Entwickelung des religiösen Lebens je länger je allgemeiner als der schriftgemässeste wieder anerkannt worden ist.

Seit dem Beginn des 4. Jahrh. nach der Erneuerung der alten apostolischen Kirche durch die evang. Reformation finden auch die Theologen mehr als je ihre Aufgabe darin, das Christenthum als die Vollendung des menschlichen Lebens in seinen höchsten Beziehungen zu erkennen und darzustellen, und ein ernstes, unbefangenes Streben, diese Aufgabe zu lösen, wird auch, unter dem Beistande des Herrn, zu der rechten, der ursprünglichen Bestimmung und Erscheinung des Christenthums angemessenen, systematischen Form der Glaubenslehren führen.

Folgender Grundriss kündigt einen Versuch eines evangelischen Glaubenssystems an.

In der menschlichen Erscheinung des Sohnes Gottes, seinem Leben und Tode, seiner Auferstehung und Verherrlichung, ist den Menschen das Urbild ihres Wesens und Lebens und die Lösung ihrer höchsten Aufgaben gegeben (Joh. 14, 6.). Was der Erstgeborne unter Gottes Kindern war als Mensch, nach seinem innern und äussern Leben und dessen Ausgang und Vollendung, das ist das Wesen, die Bestimmung und das endliche Schicksal aller wahren Kinder Gottes (Joh. 14, 1—16. 12, 26. 17, 24. vgl. 1, 4—18. 1 Joh. 3, 1 ff. Röm. 8, 28 ff. Col. 1, 18.). Darum erkennen wir nach der Schrift in der Christologie, oder in der Lehre von

Jesus Christus, Gottes- und Menschensohne, dem Heilande der Welt, die *Grundlehre* des Christenthums und insbesondere auch des christlichen Glaubens (§. 16. Anm. 1.). Durch Ihn, als das vollkommene Ebenbild des unsichtbaren Vaters, ist 1) geschehen die vollkommenste, uns fassliche, Offenbarung des göttlichen Wesens, des ewigen Ziels aller Religion, 2) die vollkommene Offenbarung des menschlichen Wesens in seiner Vollendung und Gemeinschaft mit Gott, 3) eben dadurch (durch den Gegensatz) ist offenbar geworden die Verderbtheit und das Elend des menschlichen Geschlechts im natürlichen Zustande, aber auch die Möglickeit wie die Mittel seiner Erlösung durch Jesum, und 4) in denen, welche den Erlöser im lebendigen Glauben aufnehmen und seinen Geist in sich wirken lassen, ist eine neue Gemeinschaft der Menschen mit Gott, ein Reich Gottes unter den Menschen, entstanden, welches unter der unsichtbaren Leitung des Herrn endlich alle Völker aufnehmen und nach dem letzten allgemeinen Gericht in das ewige und unmittelbare Gottesreich übergehen wird. Es besteht also das Ganze der christlichen Glaubenslehre aus vier Haupttheilen,

I. der Theologie,
II. der Anthropologie,
III. der Soteriologie und
IV. der Lehre von der Kirche.

Jene vollendet der Herr als Gottessohn, die zweite als Menschensohn, die dritte als Erlöser (Jesus) und die Kirche gründet, leitet und vollendet er als (Christus) der verheissene und verherrlichte König der Wahrheit und Fürst des Friedens, der die verirrten Geschlechter der Menschen zu ihrem Vater und Herrn zurückführt.

Literatur: *J. Franc. Buddei* Isagoge histor. theol. ad theologiam universam singulasque ejus partes (Lips. 1727.) l. II.

c. 1—7. — *Chr. Matthaei Pfaffii* Introductio in historiam theologiae literariam (Tubing. 1724) p. 190 sqq. — *Siegmund Jac. Baumgarten*, Evang. Glaubenslehre, 1 Bd. S. 59 ff. und 2. Bd. S. 36 ff. — *Beck*, Commentarii, p. 134 sqq. — *de Wette*, Dogmatik der evang. luther. Kirche §. 13 ff. — *Augusti*, System der chr. Dogmatik, §. 18 ff. — *Twesten*, Vorlesungen, §. 13—19. — und a. oben §. 15. Anm. — *Heinr. Ritter*, Gesch. d. chr. Philos. besond. 3. Th. S. 401 ff. (Zeit der Scholastiker).

1. *Periode.* Vorbereitungen zum Aufbau eines dogmatischen Systems bis Origenes.

Der Gedanke einer chr. Religionswissenschaft ausgesprochen, z. B. von *Clemens Al.* Stromat. l. VII. *Irenaeus* III. 27. vgl. mit *Orig.* c. Celsum I. 1 u. 7. und *Euseb.* H. E. II, 1. — Einzelne Beiträge zu einem dogm. System von *Justinus M.*, *Athenagoras*, *Theophilus Antioch.*, *Irenaeus*, *Clemens Al.* u. *Tertullianus*.

2. *Periode.* Erste unvollständige Versuche umfassender Systeme vom 3. bis 12. Jahrh., oder von *Origenes* bis *Hugo* von *St. Victor* und *Pet. Abaelard.*

Origenes († 254.), περὶ ἀρχῶν ll. IV. — *Cyrillus* B. von Jerusalem († 386), κατηχήσεις 23. — *Gregorius*, (seit 372) Bischof v. *Nyssa* in Kappadocien, Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας. — *Aurel. Augustinus*, (seit 395) Bisch. zu Hippo in Afrika († 430, Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate liber. De fide et symbolo. De civitate Dei ll. XXII, eine Apologie, und de doctrina chr. ll. IV. — Mehr Sentenzensammlung, als organische Verknüpfung und Verarbeitung, finden wir in des *Gennadius*, (um 495) Presbyter Massiliensis, lib. de ecclesiasticis dogmatibus (oder Ep. de fide sua). — *Junilius* († um die Mitte des 6. Jahrh. als Bischof in Africa), ll. II. de partibus divinae legis (in d. Bibl. max. Patrum. T. X. p. 342 sqq. und besonders herausgeg. Francof. ad Viadr. 1603.) — sehr beachtungswerth. — *Leontius Cyprius* († 630 als Bischof v. Cypern), loci communes theologici. — *Isidorus Hispalensis* († gegen 636 als B. v. Sevilla), libri tres sententiarum. — *Johannes Damascenus* († geg. 760. als Mönch im Kloster St. Saba nahe bei Jerusalem), ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, in 4 BB. — *Alcuinus* (735—804.), de fide sanctae et individuae Trinitatis (enthält mehr, als der Titel sagt). —

3. *Periode.* Vollendung eines dogmatischen Systems durch die Scholastiker.

Die ersten Versuche umfassender Lehrgebäude, doch aber theils formell theils materiell noch unvollständig, machten *Hugo* v. *St. Victor*, tractatus theologicus oder *Summa sententiarum* (wei-

tere Ausführung derselben in ll. 2 de sacramentis christianae fidei) [1]) und *Pet. Abaelard* († 1142.), introductio ad theologiam ll. 3 (unvollst. in der Anlage) und die Umarbeitung ders. Theologiae chr. ll. 5 (unvollständig erhalten). — Wenn bei *Hugo*, abgesehen von vielem Andern, namentlich die Lehre von den Sacramenten noch nicht die spätere kirchlich sanctionirte Fassung hat, *Abaelard* aber auf seinem skeptisch rationalistischen Standpunkte nicht befriedigen konnte (vgl. nam auch die quodlibetarische, für die Dogm. Gesch. sehr wichtige Schrift: *Sic et non*, zuerst vollständig herausgeg. von Henke und Lindenkohl Marb. 1851. 8.); so fand dagegen die Mehrzahl der Theologen sich für Jahrhunderte befriedigt durch das Lehrbuch des Magister sententiarum *Petr. Lombardus*, welcher zuerst den ganzen Inbegriff der Dogmen zur Einheit eines zusammenhängenden Ganzen construirte.

Die Scholastiker wurden seitdem nach der Methode, die sie befolgten, verschieden benannt:

1) *Sententiarii.* — *Petrus Lombardus* (geb. zu Novara in der Lombardei, † 1164 als) Erzbisch. zu Paris, Sententiarum ll. IV. — *Magister sententiarum.* Seine Anhänger: *Petrus Pictaviensis*, 1159 Lehrer der Theol. u. später auch Canzler der Univ. zu Paris († 1205 als Erzb. v. Embrun), ll. V sententiarum, und *Wilhelmus*, († 1249 als) B. v. Paris, Summa.

2) *Summistae.* — *Alexander Halesius* († 1245 als) Lehrer der Theol. zu Paris, Summa universae theologiae in 4 BB. — *Doctor irrefragabilis.* — *Albertus Magnus* (geb. 1205 in Lauingen in Schwaben, † 1280 in Cöln), Compendium theologicae veritatis. Commentarius in ll IV Petri L., u. *Summa theologiae.* — *Thomas Aquinas* (geb. 1224 zu Aquino in Calabrien, † 1274., canonisirt a. 1323. v. Johannes XXII.), Schüler des Vorigen, *Doctor angelicus.* Haupt der Summisten und Thomisten. Unter s. Schrr. (Commentaria in IV ll. Petri Lomb. — Compendium theologiae u. a.) am berühmtesten die *Summa theologiae.*

3) *Quodlibetarii.* — Ihr Haupt *J. Duns Scotus* (geb. in Schottland, † 1308 als) Lehrer der Theol. in Cöln (vorher in Oxford u. 1304—7 ? in Paris), *Doctor subtilis*, aber von s. Gegnern Dr. *Quodlibetarius* genannt — schrieb ausser dem

---

1) Bis in die neuesten Zeiten ist für den Vf. dieser Schr. gehalten worden *Hildebert von Lavardin* (B. von Mans, dann Erzb. v. Tours † 1134.); vgl. *Ziegler*, Beitrag z. Gesch. des Gl. an das Daseyn Gottes in der Theol. Nebst einem Ausz. a. d. ersten abendl. systemartigen Dogmatik des Erzb. Hildebert v. Tours. Gött. 1792. 8. — Dass *Hugo*, Lehrer im Kloster St. Victor zu Paris, Vf. des Werks sey, hat gezeigt *Alb. Liebner*, theol. Studien und Krr. 1831. 2. H. S. 254 ff. vgl. Desselben *Hugo von St. Victor* Leipz. 1832. 8.

Hauptwerke Quaestiones in IV ll. sententiarum P. Lomb. (wo auch schon die quodlibetische Methode befolgt ist) noch besondere Quaestiones quodlibetales. — Haupt der Realisten und Scotisten im Gegensatz der Nominalisten und Thomisten —

Mystiker: *Bernhardus Clarevallensis* (geb. in Burgund 1091. † 1153 als) Abt eines Cisterc. Kl. zu Clairvaux. — *Hugo de St. Victore* († 1140 als) Abt des Kl. des h. Victor z. Paris — der *zweite Augustin* — *Richardus de St. Victore* (ein Schotte, † gegen 1173) im Kl. des h. Victor zu Paris. — *Joh. Bonaventura* (eig. Johannes v. Fidanza, geb. 1221 zu Bagnarea in Toscana, † 1274 als) Cardinal (a. 1482 v. Sixtus IV. canonisirt) — *Doctor Seraphicus* —, Comment. in IV ll. sententiarum. *Breviloquium.* — *Joh. Tauler* († 1361) Dominik. u. Prediger zu Cöln u. Strassburg. — *Peter d'Ailly* (um 1385) Lehrer der Th. und dann Canzler der Univ. zu Paris. — *Nicol. de Clemangis*, (seit 1393) Rect. der Univ. zu Paris († geg. 1440). — *Johannes* (Charlier aus) *Gerson* (bei Rheims 1365 geb., seit 1395) Canzler der Univ. zu Paris, († zu Lyon 1429) — *Doctor christianissimus.* — *Johannes Wessel* mit dem Beinamen Gansfort od. Gösevôt (geb. zu Gröningen 1419, † 1489). — *Thomas* (Hammerken) *v. Kempen* (bei Cöln), Kleriker des gemeinsch. Lebens bei Zwoll († 1471), de imitatione Christi. — Der Vf. der deutschen Theologie, (zuletzt mit Dr. Luthers und J. Arnds Vorreden herausgeg. Erlangen 1827. 8. — besorgt v. Joh Andr. Detzer).

Gutes Resultat der Scholastik in *Raymundi de Sabunde* (1436), Artt. et Medic. D. et SS. Theol. Prof. zu Toulouse, 1) *liber creaturarum s. de homine* od. unter dem Titel *theologia naturalis* s. *liber creaturarum* (herausg. z. B. Lugd. 1540 und Francof. 1635); 2) *Viola animae s. de natura hominis*, eine kürzere Darstellung in Form eines Dialogs Colon. (1502. 4.) 1700. 12. u. ö. — (Eine den Bedürfnissen späterer Zeit entsprechende Umarbeitung des erstern Werks: [Oculus Fidei] *Theologia Naturalis*, sive *liber Creaturarum*, specialiter de Homine et Natura ejus, in quantum homo est, — a *Raymundo de Sabunde* ante duo saecula conscriptus, nunc autem latiniore stylo in compendium redactus et in subsidium incredulitati Atheorum, Epicuraeorum, Judaeorum, Turcarum aliorumque Infidelium, nominatim Socinianorum et aliorum Christianorum mysteria Fidei suae non attendentium a *Johanne Amoso Comenio* oblatus. Amsterodami a. 1661. 12.). Vgl. *Dav Matzke* (Pastor in Wangten bei Liegnitz), die nat: Theol. des *Raymundus v. Sabunde* Bresl 1846. 8. und *Max. Huttler,* die Religions-Philosophie des Raymundus v. Sabunde. Augsb. 1850. 8.

4. *Periode.* Biblische Theologie in systematischer Form — Jahrhundert der Reformation.

A — *Phil. Melanchthonis* Loci communes theologici (erste Ausg. 1521, wieder herausg. 1821 durch *Augusti* und 1828 durch *J. Andr. Detzer*, Erl. 2 Partes 8. Die Ausgaben v. 1535 an z. B. 1543, 1548 und 1559 zuletzt von Mel. selbst verbessert und vervollständigt [2]). — *Nicol. Selnecceri* Institutiones religionis chr., 3 PP. Frcf. 1573 — 79. 8. — *Victorin. Strigelii* loci theologici — ed. labore et stud. Chph. Pezelii. Neap. Nemetum 1582 — 85. 4 PP. 4. — *Mart. Chemnitii* loci theologici, ed. op. et stud. *Polyc. Leyseri.* Franc.. 1591. 4. u. ö. — [3]).

B — *Huldrychi Zwingel* Isagoge in evangelicam doctrinam, 1523. — Ejusd. Commentarius de vera et falsa religione. Tiguri 1525. —

J. Calvini Institutio religionis chr. Basil. 1536. 8.; sehr vermehrt u. verb. durch die letzte Ausg. des Verf. vom J. 1559. 8., welcher viele Abdrücke folgten.

H. Bullinger, Comp. religionis chr. Turic. 1556. 8. — *Theod. Beza,* Tractat. theol. Voll. 3 ed. Genev. 1582. fol. — *And.* (Gerhard) *Hyperius,* Methodus theologiae s. praecipuorum chr. relig. locorum communium ll. III Bas. 1568. — *Wolfg. Musculus,* Loci communes theol. Bern. 1573. u. ö. — *Pet. Martyris Vermilii* loci communes, Tig. 1580. fol.

C — Der Römisch-katholische Lehrbegriff fixirt sich durch unveränderliche Satzungen: *Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis concilii Tridentini* (13. Decemb. 1545. — 4. Dec. 1563) Rom. 1564. u ö. vgl. *Professio fidei Tridentinae.* 1564. (unter Pius IV.) für alle öffentlichen Lehrer d. Röm. Kirche, u. *Catechismus Romanus* (unter Pius V.) 1566. — *Petr. Canisius*, Opus catechisticum s. Summa doctrinae chr. per quaestiones luculenter conscripta. 1554. — *Melch. Canus,* Locorum theolog. ll. XII. Salamancae 1562. — *Rob. Bellarminus*, disputationes de controversiis christianae fidei adv. hujus temporis haereticos. (Ingolst. 1587 — 90. 3 Voll.) 1601. 4 Voll. 4. — *Lud. Molina*, Commentarius in P. I. Summae Thomae de Aquino. Conchae 1593. 2 Voll. — *Greg. de*

---

2) S. *Gg. Th. Strobel,* Versuch einer Literärgeschichte v. Phil. Melanchth. locis theologicis. Altdorf 1776. 8. — Umfassender und ausgeführt bis *Quenstedt* auf luther. und *Voetius* auf reform. Seite: Geschichte der protest. Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt von Dr. *W. Gass.* 1. Bd. Berlin 1854. 8.

3) Auch gab *J. H. May*, in *Lutheri theologia pura et sincera*, eine Chrestomathie der Aeusserungen Luthers über das Ganze und die einzelnen Artikel des chr. Glaubens aus s. Schrr. und in jüngster Zeit *W. Beste,* Dr. *M. Luther's* Glaubenslehre aus und in den Quellen dargestellt. — Halle 1845. 8.

Valentia, Comm theolog. in Summam Thomae Aqu. Ingolst. 1591. 4 Voll.

5. *Periode.* Symbolische Theologie (Orthodoxie) in neuen scholastischen Formen. — Siebzehntes Jahrhundert bis 1686.

A. — *Leonh. Hutter*, Compendium locorum theologicorum ex scripturis ss. et libro concordiae collectum. Vitemb. 1610. 8. u. ö. neueste Ausg. v. Dr. A. Twesten. Berol. 1855. 8. — addita sunt Excerpta ex Jo. Wollebii et Ben. Picteti compendiis —. (Unter den Commentarien dieses symbolisch-orthodoxen Landcompendiums der beste v. *Gothofr. Cundisius.* Jen. 1648. u. ö.). *Ejusd.* Loci communes theologici ex ss. literis diligenter eruti, veterum patrum testimoniis passim roborati et confirmati ad methodum locorum Melanchthonis. Viteb. 1619. fol., zuletzt Frcf. ad M 1661. fol. — *Matthi. Hafenreffer*, Comp. theologiae Tub. 1610. 8. — *Joh. Gerhard*, Loci theologici cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose solide et copiose explicati. Jen. 1610—1625. 9 Voll. 4. — denuo edidit variique generis observationes adjecit *J. Fr. Cotta.* Tub. 1762—81. 20 Bde. 4. Dazu ein Index in 2 Voll. 4. cura *G. H. Müller.* 1788. 89. — *Casp. Erasmus Brochmand,* Universae theologiae systema, in quo omnes et singuli rel. chr. articuli ita pertractantur, ut vera sententia adferatur, controversiae priscae et recentes expediantur, praecipui conscientiae casus ex verbo div. decidantur. Havniae 1633. 2 Voll. 4. u. ö. — *J. Hülsemann,* Breviarium theologicum. Viteb. 1640. 8. Dann verm. u. verb. in Extensio breviarii theol. Lips. 1648. — *Abr. Calov*, Systema locorum theologicorum, e s. potiss. scriptura et antiquitate, nec non adversariorum confessione — XII Voll. 4. Viteb. 1655—77. *Ejusd.* theologia positiva per definitiones, causas, adfectiones et distinctiones locos theologg. proponens, ceu compendium system. theol. Viteb. 1682. 8. — *J. F. König*, theol. positiva Rostoch. 1664. 8. u. ö. — *J. Ad. Scherzer*, Systema theologiae. Lips. 1680. — *J. Ad. Osiander*, Theologia positiva acroamatica. Tub. 1679. 4., und Collegium systematicum theologicum. Stuttg. 1686. 4. (Tom. I et II.). — *J. Andr. Quenstedt*, Theologia didactico-polemica s. systema theologicum. Viteb. 1685—96. IV PP. in 2 Voll. fol. — *Joh. Musaeus*, Introd. in theol. Jenae 1679. 4. — *J. Guil. Baieri* Compendium theologiae positivae Jenae 1686. 8. u. ö. — Eine Darstellung der orthodoxen Lehre nach den vorgenannten Dogmatikern, zu denen von den folgenden nur noch *Hollaz* als der letzte gezählt worden ist, gibt *Heinr. Schmid*, die Dogmatik der ev. luther. Kirche. Erlang. (1843.) 1847. 8.

Georg Calixtus, Epitome theologiae. Goslar 1619. 8.

u. ö., letzte Ausg. durch Gerh. Titius. 1661. 8., vgl. s. Apparatus in theol. studium ed. T. U. Calixtus. 1656., und Ej. *Epitome theologiae moralis.* 1634. [4]) Die Theologen seiner Richtung auf den Universitäten in Helmstädt, Rinteln und Königsberg haben alle in mehr und minder bedeutenden Schriften die streitigen Fragen in dem synkretistischen Streite behandelt, die Mehrzahl auch dogmatische Lehrbücher hinterlassen, von welchen die bekanntesten sind von *Conr. Hornejus* († 1649 in Helmst.), Compend. Theol. (nach s. Tode herausgeg.) Brunsvigae 1655. und *Jo. Henichius* († 1671 in Rinteln), Comp. Theol. Rint. 1655. 8. und Institutiones theologicae 1665. 4. Vgl. *J. Frc. Buddeus*, Isagoge hist. theol. p. 395 sq. und 1416 sq. und über die Werke der übrigen *Jo. Fabricius*, hist. bibliothecae Fabricianae P. IV. Die ausführlichen Institutionen Henich's, welche selbst den Gegnern, nam. Abr. Calov Achtung abnöthigten und mit dem kleinern Compendium bis ins 18. Jahrh. in weiten Kreisen ihren Einfluss übten, lassen auch den nicht genug beachteten innern Zusammenhang der Calixtinischen Schule mit den praktisch-theologischen Bestrebungen Speners erkennen. Von ihnen handelt *Jon. Conrad. Schramm*, programma de compendii Henichiani variis editionibus, quo simul dicitur de compendiorum theologicorum usu et pretio. Helmst. 1711. 4.

B. — *Jul. Barth. Keckermann* († 1609 als Prof. in Danzig), systema theol. Hanoviae 1607. — *Joh. Maccovius* (Makowsky — s. Bayle Dict. hist. et crit. unter d. W. not. C.), Loci communes theologici. Franeq. 1630. 8. — *Ant. Walaeus* (van Wale), Loci communes theologici. Lugd. 1643. — *Henr Alting*, Loci communes theol. Groen. — *Marc. Frid. Wendelin*, Christianae theologiae ll. duo methodice dispositi. Amstel. 1646. u. ö. Ej. Christianae theologiae Systema majus. Cassellis 1656. 4. — *Sam. Maresius*, Systema universae theologiae. Groen. 1645. (locupl. 1673. 4.). — *Joh. Hoornbeek*. Institutiones theologicae (Ultraj. 1653.), Lugd. B. 1658. 8.; vgl. Ej. Summa Controversiarum religionis cum Infidelibus, Haereticis, Schismaticis et rel. Ed. 2. Frcf. ad V. 1697. — *Gisb. Voetius* (handelt meist dogmatische locos streng scholastisch ab in seinen übrigens sehr gelehrten) Selectae disputationes theologicae. Ultraj. 1648—69. 5 Voll. 4. — Die orthod. Scholastiker auf den Niederländ. Universitäten hiessen *Voetianer*. Der einflussreichste Gegner der scholast. Behandlung der chr. Lehre war *J. Coccejus* (Koch), der die Darstellung der Heilslehre wieder zu den ursprünglich lebensvollen, biblischen Formen zurückzuführen suchte, und seine zahlreichen An-

---

4) Vgl. *Pelt*, die chr. Ethik in der luth. K. vor Calixt — in den theolog. Studien und Kritiken Jahrg. 1848. 2. H.

hänger hiessen Coccejaner (vgl. Bayle Lettres, 145). — Von der Coccejanischen Schule s. oben §. 17. Anm. 2. Föderalmethode.

Gemässigte und vermittelnde Scholastiker: *J. Henr. Heidegger*, Prodromus corporis theologiae chr. und Medulla theol. chr., u. nach s. Tode (Zürich 1698.) Corpus theologiae chr. Tiguri 1760. 2 Voll. fol. (ed. n. 1732.). — *Pet. van Mastricht*, Theologia theoretico-practica. Amst. 1682. 2 Voll. 4. u. ö., 1699 mit einem 3. Bde vermehrt Ultrajecti.

Socinianische Dogmatiker: *Faustus Socinus* († 1604), Praelectiones theol. Racov. 1609. *Ej.* Summa religionis chr. (a. d. Ital. ins Lat. übers.). Racov. 1611. — *Joh. Volkelii* de vera Religione ll. V, quibus praefixus est *Jo. Crellii* liber de Deo et ejus attributis. Rac. 1630. u. ö.; auch mit Refutation von Sam. Maresius in Hydra Socinianismi expugnata. 1651. — *Andr. Wissowatius*, Religio naturalis s. de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus — nach s. Tode (zu Amsterd. 1678). 1685. 12. erschienen. — Sammlung der Socinianischen Schriften in Bibliotheca fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant. Irenopoli (Amsterd.) 1656. 6 Voll. fol.

Arminianische Dogmatiker: *Jac. Arminii* Opp. theologica. Lugd. B. 1629. u. ö. — *Sim. Episcopii* Institutionum theol. ll. IV. in s. Opp. theologicis. T. I. (Amstel. 1650. 2 Tomi. fol). — *Stephani Curcellaei* Institut. rel. chr. ll. VII. Amst. 1650., auch in s. Opp. theologicis. Amst. 1675. fol. — *Phil. a Limborch*, Theologia chr. ad praxin pietatis ac promotionem pacis chr. unice directa. Amstel. 1686. 4. u. ö. (*Adr. a Cattenburgh*, spicilegium theologiae chr. Phil. a Limborch variis dissertatt. — — refertum. Amstel. 1726. fol.). — vgl. auch *Joh. Clericus*, (ausser den ihm zugeschrieb. Opp. theol. s. oben §. 17. Anm. 1. Nr. 4.), Dion. Petavii Op. de theologicis dogmatibus (Paris. 1644—50. V Voll. fol.), c. nott. Theoph. Alethini (*J. Clerici*). Antw. 1700. VI Voll. fol.

C. — Ausser dem eben angeführten Werke d. *Dion. Petavius* († 1652) sind beachtenswerth: *Franc. Suarezius*, Commentationes ac disputationes in Summam Theologiae Thomae Aqu. Moguntiae 1619—29. 19 Voll. fol. — *Gabr. Vasquez*, Commentarii in Thomam (Ingolst. 1606.) Antw. 1621. 8 Voll. fol. — Summa theologiae scholasticae — aut. *Mart. Becano*, unter and. Lugd. 1644. 6 Voll. 8. — *Jacq. Ben. Bossuet*, Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique. Paris 1672. u. ö. — *Lud. Thomassinus*, Dogmata theologica. Paris 1684—89. 3 Voll. fol. — *Joh. Bapt. du Hamel*, Theologia speculativa et practica juxta SS. Patrum dogmata pertractata. Paris. 1691. 7 Voll. 8. *Ej.* Theo-

logiae Clericorum Seminariis accommodatae Summarium. Paris. 1694. 5 Voll. 12. — *Natalis Alexander,* Theologia dogmatica et moralis sec. ordinem catechismi Concilii Tridentini (1693) 1703. Tomi 2 fol.

6. *Periode.* Kampf der scholast. Orthodoxie mit der biblisch-practischen Theologie Von *Spener*, als Oberhofprediger in Dresden (1686), bis *Semler.*

A. — *Phil. Jac. Spener* (1666 Past. u. Sen. in Frkf a. M. 1686 Oberhofpr. in Dresden, 1691 Probst u. Consistor. R. in Berlin, † 1705): *Pia Desideria* od. herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen, sammt einigen einfältig dahin abzweckenden christlichen Vorschlägen — als Vorr. zu einer n. Ausg. v. Arnds Postille 1675 zu Frkf. a. M., und auf Verlangen auch besonders gedruckt. — Dess. Vom geistl. Priesterthum, 1677. — Dess. Allgem. Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen u. rechtschaffenen Theologen. Aus Gottes Wort erwiesen, mit den Zeugnissen vornehmer, alter und neuer, reiner Kirchen-Lehrer bestätigt, und der sogenannten Theosophiae Horbio-Spenerianae zur gründl. Verantw. entgegengesetzt. — Frkf. 1680. 12. (zuletzt 1723). — *Dess.* Evangelische Glaubenslehre in einem Jahrgange Predigten. Frkf. 1688. 4. — In Folge seines Einfl. wurde in Leipzig durch die Magistros *A. Herm. Franke, Joh. Casp. Schade* und *Paul Anton* 1686 das *Collegium philobiblicum* gestiftet u. seit 1689 *Collegia biblica* gehalten. —

Der Name *Pietisten* —. Ausser vielem Andern wurde Spener mit seinen Freunden von den scholastischen Zeitgenossen beschuldigt „der Verachtung der systematischen Theologie, als einer menschlichen Erfindung, und der Behauptung, sie verderbe die Kirche.“ Erklärung Speners darüber in der gründlichen Beantwortung des Unfugs [5]). cap. II. §. 8. S. 99. „Die Systemata theologica anlangend, ist ja nichts falsches, sagen, dass sie eine menschliche Erfindung seyen und man zu Zeiten der Apostel, sodann in den allerersten Kirchen keine noch gehabt habe: denn es wird's der auctor selbst bekennen müssen. Es ist aber ein andres, deswegen sie verwerffen, da wir sie doch nützlich gebrauchen können, als eine Arbeit christlicher Leute, die aus der Schrift mit Fleiss und mit Beistand Gottes, was von jeder Materie sich findet, zusammenge-

5) worin er sich gegen die Schrift rechtfertigt: Ausführliche Beschreibung des Unfugs, welchen die Pietisten zu Halberstadt gestiftet, 1693.

tragen und in eine freie Ordnung gebracht haben, da ja doch, wo auch wir die Schrift lehren und die Theologie daraus fassen wollen, selbst, wo nicht mit der Feder, doch mit dem Kopff, eben solche Arbeit thun müssen, diese aber sparen können, wo wir uns anderer fleissiger Männer Vorarbeit also, wie sich geziemet, zu gebrauchen wissen. Aber das gehöret dazu, dass man die Studiosos gewöhnen muss, dass sie neben den Systematibus, ja noch mehr als dieselbige, die Schrift selbst lesen, und auf dieselbe die Systemata gründen lernen. Dieses ist die Meinung christlicher Leute, nicht aber, Systemata blos zu verbannen; so richtet man das Studium nach der Art ein, wo man neben dem Gebrauche der Systematum dennoch die Lehre eigentlich allein auf die Schrift gründet. Wo man aber die Systemata dahin missbrauchen wollte, dass die Studiosi an denselben also hängen sollten, dass sie der Schrift wenig achteten, so dürffte unser lieber Lutherus lieber wünschen, dass sie alle untergiengen (wie er von seinen Büchern redet Tom. I. Altenb. f. 6. 4.), als dass sie eine Hinderniss an fleissiger Lesung der heiligen Bibel würden. Aber das beste ist, man bleibe bey dem Gebrauche und schaffe den Missbrauch ab." — Und in derselben Art erklärten sich auch die ächten Freunde Speners, wie *A. H. Franke* und *Paul Anton*, und so auch der streitlustige *J. Joach. Lange*; s. *J. G. Walch,* Einl. in d. Rel. Streitigkk. der Evang. Luth. Kirche. 2. Th. S. 102—4. In dieser Schrift Th. 1. u. besond. Th. 2. S. 1—554. (vgl. Th. 4. S. 1035 ff. und Th. 5. S. 3 ff) findet sich auch die, noch immer, gründlichste Darstellung der Geschichte und Lehren der (fälschlich und mit Recht) sogenannten Pietisten, wie ihrer Gegner, der sogenannten Orthodoxen, unter denen die vornehmsten *J. Ben. Carpzov* (†. 1699. als Prof. Theol. u. Pastor an der Thom. Kirche in Leipz.), *J. Fr. Meyer* († 1712 als Prof. prim. und Procanc. in Greifswald), *Val. E. Löscher* († als Superint. in Dresden 1749), *Seb. Edzardi* (Prof. in Hamburg † 1736), *Chr. Fr. Bücher* († 1714 als Diac. an der Cath. Kirche in Danzig, vorher Prof. Phil. u. Biblioth. 1681—85), *Sam. Schelwig* († 1715 als Rect. Gymn. u. Pastor an der Dreif. Kirche in Danzig).

Ausser den Schrr. Spener's selbst sind zu bemerken: *A. H. Franke*, methodus et idea studiosi theologiae. Hal. 1703. — *Joh. Anast. Freylingshausen,* die Grundlegung der Theologie. Halle 1703 (s. oben §. 17. Anm. 3. N. 4.). *Dess. Definitiones* zur Grundlegung etc. und *Fundamenta theologiae chr.* u. *Compendium doctrinae chr.* — *Joach. Just. Breithaupt* († 1732), Institutiones theologicae. II. II. Hal. 1695. ed. auct. 1716—32. 3 Voll. 4. — *J. Joach. Lange* († 1744), Antibarbarus orthodoxiae dogmatico-

hermeneuticus. Hal. 1709 u. 1711. 4 PP. *Desselb.* Die Gestalt des Creutz-Reichs Christi in s. Unschuld mitten unter den falschen Beschuldigungen u. Lästerungen, sonderlich unbekehrter und fleischlich gesinnter Lehrer etc. vorgestellt etc. 1713. Vorzüglich *Oeconomia salutis evangelica* in justo articulorum nexu methodo demonstrativa digesta et uti acuendo spirituali judicio juvandaeque memoriae sic etiam christianae praxi accommodata. Hal. 1728 u. 1730. 8. Deutsch 1738. 8. Hierüber ein Commentar: Die dogmatische Theologie von *J. Jac. Rambach.* Frkf. 1744. 2 Thle. 4. — Mit diesen dogm. Werken der Spenerschen Schule vgl. *Henr. Lysius* († 1731 als Prof. prim. u. Past. im Löbenicht zu Königsb.), *Synopsis controversiarum* a veritatis pacisque ac pietatis hostibus domesticis *sub orthodoxiae praetextu hoc tempore motarum*, in qua orthodoxia evangelica a novis corruptelis et b. Philippus Jacobus Spenerus aliique theologi orthodoxi a calumniis vindicantur. 1712. — b. *Pauli Antonii Syntagma Dissertationum theologicarum* itemque *Apologia* famoso libro *Unfug* etc. olim opposita et rel. — recens. — edidit *J. Aug. Maier.* Hal. 1736. 4.

Vgl. *C. Hildebr. Freih. v. Canstein,* das Muster eines rechtsch. Lehrers in d. Leb. Dr. *Ph. Jac. Speners* m. Anmerkk. v. Joach. Lange Halle 1740. 8. — *W. Hossbach,* Ph. J. Spener u. seine Zeit. Berl. 1828. 2 Theile. 8. und „die Grundzüge des Pietismus u. s. Einfl. auf die Umgestaltung der Theologie im 18. Jahrh. in der Zeitschr. für Protestantism. und Kirche.“ *Harless* etc. XII. B. 3. H. (1846.).

Vermittelnde Theologen, welche unter dem wohlthätigen Einflusse des frommen Geistes der Spenerschen Schule standen: *Dav. Hollaz* (A. M., Pastoris quond. Jacobshagensis [in Pommern] et vicinae synodi Praepositi, † 1714), Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens (Holmiae et Lips. 1717. 4.), denuo ed. et aux. *Rom. Teller* (Holm. 1750) ed. alt. Lips. 1763. 4. — *J. Wfg. Jaeger, Chph. Matth. Pfaff, J. Franc. Buddeus* (vgl. oben §. 10. Anm. 1.), — *Chr. Eberh. Weismann*, Institutiones theologiae exegetico-dogmaticae. Tub. 1739. 4. — *J. Lor. v Mosheim* († 1755), *Elementa theologiae dogmaticae,* in academicis quondam praelectionibus proposita et demonstrata. Edita a Chr. Ern. de Windheim, Prof. Erlang. ord. (Norimbergae 1758. 8. ed. 2. 1764.), ed. 3. 1781. 8. — *J. Fr. Burg*, Institutt. theologiae theticae. (1738) ed. 2. Vratisl. 1746. 8.

Jüngere Scholastiker aus der Leibnitz-Wolf'schen Schule s. genannt § 17. Anm. 3. N. 2; *Reinbeck, Carpov, Reusch, Ribov, Canz, Schubert, Baumgarten;* vgl. *Twesten* a. Schr. §. 17.

B. — *Ben Pictet* († 1724 als Prof. Theol. und Pred. in

Genf), Théologie chrétienne, und lat. Theologia christiana. (Gen. 1696. u. ö.) Lugd. Bat. 1734. 2 Voll. 8. — *Campej. Vitringa,* Doctrina christianae relig. per aphorismos summatim descripta. (Franeq. 1702.) Amstel. 1714. 8. — *Sal. van Till,* Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae, una cum adpendice de origine controversiarum nostri temporis. Lugd. B. 1704. 4. — *T. H. v. d. Honert,* Th. nat. et revelata Amst. 1715. 8. — Die Coccejaner oben genannt § 17. Anm. 2. N. 2.

Thom. Burnet, De fide et officiis Christianorum liber (Lond. 1727.), denuo rec. et auxit *Guil. A. Teller.* Halae 1786. 8. — *J. Fr. Stapfer,* Grundlegung zur wahren Religion. Zürich 1746—53. 12 Bde. 8. — *Jean Vernet,* Instruction chrétienne, Genève 1754. 3 Voll. 8.

Dan. Wyttenbach († als Prof. Theol. u. Consist. R. in Marb. 1779), Tentamen theologiae dogmaticae methodo scientifica pertractatae. (Bernae 1741 u. 1742. 3 Voll. 8.) Frcf. 1747. 8. *Ej.* Compendium theol. dogm. et moral. Francof. 1745. 8., und Sciagraphia Theologiae didacticae. Marburgi 1768. 8. — *J. W. Bernsau* (Prof. Theol. in Franecker), Theologia dogmatica methodo scientifica pertract. c. praef. Chr. Wolfii. P. I. Hal. 1745. P. II. Leyd. 1747. 8.

C. — *Ant. Tournely,* Praelectiones theologicae. Paris. 1725 — 30. 16 Voll. — *Joh. Laur. Berti,* Theologia historico-dogmatico-scholastica. Romae 1739. 40. 3 Voll. *Ej.* Opus de theologicis disciplinis, neueste Ausg. Venetiis 1760 sqq. 7 Tomi fol. — *Car. Renat. Billuart,* (Reviniensis, ord FF. praedicatorum, S. Theol. D.), Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accommodata s. Cursus theologiae universalis, juxta mentem et, in quantum licuit, juxta ordinem et litteram D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata digressionibus in historiam ecclesiasticam. Wirceburgi 1758. 3 Tomi fol. — Vgl. *Seb. a S. Christophoro,* Theologia historico-polemica. Bamb. 1751. 2 Tomi.

7. *Periode.* Herrschaft einer freiern, im Allgemeinen willkührlich-eklektischen Lehrart von Semler bis zum Reformations-Jubiläum 1817.

Literatur: *(Brastberger)* Erzählung und Beurtheil. der wichtigsten Veränderungen, die vorzüglich in der zweiten Hälfte des gegenwärt. Jahrh. in der gelehrten Darstellung des dogm. Lehrbegriffs der Protestanten in Deutschland gemacht worden sind. Halle 1790. 8. — *P. F. Achat Nitsch,* Theol. der Neuern oder Darstell. der christl. Glaubenslehre nach den neuesten Berichtigungen. Erf. 1790. 8. — *O. Thiess,* Einl. in die neuere Gesch. der Religion, der Kirche u. d. theol. Wissenschaften. Schlesw. 1797.

8. — *(Wr.)* Versuch einer hist. Entwickelung der Ursachen, durch welche die Dogm. in dem protest. Deutschl. seit der letzten Hälfte des gegenw. Jahrh. eine neue Gestalt erhalten hat. In *Stäudlin's* Beiträgen zur Philos. u. Gesch. der Rel. und Sittenlehre. 4. Bd. (1798) S. 1—50. — *J. A. H. Tittmann*, Pragm. Gesch. der Theol. und Relig. in der protest. Kirche während der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. bis zur Ersch. der krit. Philos. (Breslau 1805), Leipz. 1824. 8. — *J. B. Manitius*, die Gestalt der Dogm. in d. Luth. Kirche seit Morus. Wittenb. 1806. 8., und von der oben unmittelbar unter dem §. angeführten allgemeinern Literatur insbesondere *Twesten*, Vorlesungen etc. §. 18 ff., u. *K. Hase*, ev. Dogm. §. 30 ff. —

J. Sal. Semler († als ord. Prof. d. Theol. in Halle 1791), Einleitung zu Baumgartens Glaubenslehre (Halle 1759. 60. 4.). — *Sigm. Jac. Baumgarten*, Unters. theologischer Streitigkk. — mit einigen Anmerkungen, Vorr. und fortgesetzter Gesch. der christl. Glaubenslehre, herausgeg. v. *J. S. Semler* (Halle 1762—64, 3 Theile. 4.). — *Semler*, Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam (1765 u ö.). — (Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon 1771 ff.). — Institutio ad doctr. chr. liberaliter discendam (1774). — Versuch einer freiern theol. Lehrart (1777. 78.) und dann vgl. oben §. 14. Anm 1. b. — Vgl über Semler *Eichhorn*, Allg. Bibl. der bibl. Lit. 5. Bd. 1 Stk. S. 25 ff. *J. B. Nösselt*, narratio de Semlero ejusq. ingenio ac meritis in interpretatione S. S. Hal. 1792. 8. — *J. S. Semler's* Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst. Halle 1781. 82. 2 Bde. 8., und *A. H. Niemeyer*, die Univ. Halle und ihr Einfluss auf die gelehrte u. pract. Theol. Halle 1817. 8.

J. Aug. Ernesti († als Prof. prim. Theol. in Leipz. 1781), Institutio interpretis N. T. (Lips. 1761. 8. u. ö.). *Ej.* Opuscula theologica. Lips. (1773) 1792. 8. Dess. Neue und Neueste theol. Bibliothek. Leipz. 1760—79. — Ueber ihn vgl. *W. A. Teller*, Ernesti's Verdienste um die Theologie u. Religion. Berlin 1783. 8. *Semlers* Zusätze zu Tellers Schr. über Ernesti's Verdienste. Halle 1783. 8. *J. van Voorst*, oratio de *J. A. Ernestio*, optimo post Hug. Grotium duce et magistro interpretum N. T. Lugd. B. 1804. 4.

J. Dav. Michaelis († als ord. Prof. der Philos. in Göttingen 1791), Orientalische u. exegetische Bibliothek. Frkf. a. M. 1771—89. (24 Theile. 8.), und Neue oriental. und exeg. Bibl. Gött. 1786—92. (9 Theile. 8.). *Dess.* Einl. in die göttl. Schrr. des N. B. Gött. (1750—77.) 4te Ausg. 1787. 88. 2 Bde. 4., und Einl. in d. g. Schrr. des A. B. 1. Bd. 1. Abschn. Hamb. 1787. 4. *Dess.* deutsche Uebers. des A. T mit Anmerkk.

für Ungelehrte. 13 Theile. Gött. (1769) 1773—83. 8. *Ebend.* Anmerkk. für Ungelehrte zu seiner Uebersetzung des N. T. [Gött. 1790. 2 Bde. 4.] Gött. 1790—92. 4 Thle. 4., und viele a. Schriften. Vgl. über ihn: *J. D. Michaelis* Lebensbeschr. von ihm selbst abgef. mit Anmerkk. v. *Hassencamp* u. A. Rinteln u. Leipz. 1793. 8., und *Eichhorn* Allg. Bibl. 4. Bd. S. 1046 ff.

J. Gottfr. Eichhorn († am 25. Jun. 1827 als ord. Prof. der Lit. Gesch. in Göttingen), Repertorium für bibl. Literatur. Leipz. 1777—86. 18 Thle. 8. *Dess.* Allgem. Bibl. der bibl. Literat. Leipz. 1787—1801. 10 Bde. 8. *Dess.* Kritische Schriften, d. h. 4 Bde. Einleit. ins A. T. (1780 ff. u. ö.) u. 3 Bde Einleit. ins N. T. (1804—14.) 2. Aufl. 1820 fg.

H. Ph. Conr. Henke († 1809 als Gen. Sup. und Prof. prim. Theol. zu Helmstädt), Magazin für Religions-Philosophie, Exegese und K. Geschichte. Helmst. 1793—97. 6 Bde. 8. *Dess.* Neues Magazin etc. Helmst. 1797—1803. 6 Bde. 8. *Dess.* Museum für Religions-Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange. Magdeburg 1804—9. 3 Bde. 8., und a. seiner Schrr., insbes. s. Allg. Gesch. der chr. Kirche nach d. Zeitfolge. Braunschw. 1788 ff. u. ö., zuletzt herausgeg. v. *Vater.*

H. Eb. Glo. Paulus († 10. Aug. 1851 in Heidelb.) Memorabilien — eine phil. theolog. Zeitschrift, der Gesch. und Philos. der Religionen, dem Bibelstudium u. der morgenl. Literatur gewidmet. Leipz. 1787—96. 8 St. 8. *Dess.* Philolog., krit. u. histor. Commentar über d. N. T. etc. (1800—1804. 1805.) Leipz. 1812. 3 Theile u. 4. Thl. 1. Abthl. u. a. Schrr.

J. Ph. Gabler († 1826 als geh. Consist. R. und Prof. prim. Theol. in Jena), Neuestes theol. Journal. Nürnb. 1798—1801. 6 Bde. 8. (auch als 12—17. Bd. des Neuen theol. Journals, welches 1793 u. 94. in 4 Bden, redig. v. *H. K. Al. Hänlein* und *Chph. F. Ammon*, und 1795—98. von Bd. 5—11, redig. v. *K. Eb. Glo. Paulus*, erschienen war). *Dess.* Journ. für theol. Literatur. 1801—3. 6 Bde. 8. (auch als 7—12ter Bd. des erstern). *Dess.* Journal für auserl. theol. Literatur. 1805—11. 6 Bde (des letztern 1. Stk.). 8.

Andere Theologen, welche in der Umgestaltung der überlieferten Theologie sich auszeichneten, sind theils früher genannt, besonders §. 13 ff., theils werden sie noch genannt bei Angabe der dogmatischen Literatur dieser Periode.

Die Allgemeine deutsche Bibliothek verkündigte und pries, v. J. 1765 an, die Ansichten, Meinungen und auch wirklich rühmlichen Forschungen der Freunde der neuern Dogmatik.

Doch sind diese in sehr verschiedene Classen zu trennen:

a) Offenbare Naturalisten: *J. Bh. Basedow* († 1790), Philalethie; neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der glaubwürdigen Offenbarung dem denkenden Publicum eröffnet. Altona 1764. 2 Bde. 8. *Dess.* Methodischer Unterr. in der überzeugenden Erkenntn. der bibl. Rel. Alt. 1765. 8. *Dess.* Versuch einer freimüth. Dogmatik nach Privatansichten. Berl. 1766. — *Carl Fr. Bahrdt* († 1792.), Briefe über die system. Theologie zur Beförderung der Toleranz. Erf. 1770. 71. 2 Bde. 8. *Dess.* Vorschläge zur Aufklärung und Berichtigung des Lehrbegriffs. 1771. 8. *Dess.* Freie Betrachtgg. über die Rel. 1771. 8. *Dess.* Apologie d. Vernunft durch die Schr. unterstützt in Beziehung auf d. christl. Versöhnungslehre. 1781. *Dess.* Ausführl. Lehrgebäude d. Religion, erbauet auf die reine und unvermischte Lehre Jesu. Berl. 1787. 2 Bde. 8., vgl. *Dess.* Systema theol. Luth. orthodoxum cum br. notatione dissensionum rec. Hal. 1785. 8. *Dess.* Briefe über d. Bibel im Volkstone. Halle 1782. 5. Quartalh. 8., fortgesetzt unter d. Titel: Ausführung des Plans und Zweckes Jesu. Berlin 1784 — 93. 12 Bdchen. 8. — *Herm. Sam. Reimarus*, oder der Vf. der Wolfenbüttelschen Fragmente 1778. 1784. 1787. durch Lessing (u. C. A. E. Schmidt) herausgegeben, vgl. §. 5. Anm. 4. — *Chr. E. Wünsch*, Horus etc. Ebenezer (Berlin) 1783. 8. — *Chr. L. Paalzow* (anonym): Hierokles etc. Halle 1785. 8. *Dess.* Gewissheit der Beweise des Apollonismus. Frkf. u. Leipz. 1787. *Dess.* Porphyrius etc. 1793. *Dess.* Freret, über Gott, Rel. und Unsterblichkeit. 1794. 8. *Dess.* Gesch. der menschl. Ausartung und Verschlimmerung durch d. gesellsch. Leben. 1795. 96. 8. *Dess.* philos. Gesch. des Aberglaubens. 1800. 8. — *Andr. Riem* (anonym): Ueber Aufklärung, 2 Fragmm. Berlin 1788. 8. *Dess.* Christus und die Vernunft. 1792. 8. *Dess.* das reinere Christenthum. Berlin 1789. 92. 94. u. 1805. 4 Thle. 8. *Dess.* Reines System der Rel. für Vernünftige. Berlin 1793. 1 Th. 8. — *Th. Paine*, Unters. über wahre u. fabelhafte Theologie. A. d. Engl. mit Zusätzen. Deutschland 1794. 96. 2 Thle. 8. *Dess.* Zeitalter der Vernunft. Paris 1796. 8. *Dess.* Ueber Gottesdienst, übersetzt u. mit Anm. v. F. Rebmann. Alt. 1798. 8. — *K. Venturini* (anonym): Die Religion der Vernunft und des Herzens. Kopenhagen 1799. 2 Theile. 8. *Dess* Natürliche Geschichte des grossen Propheten v. Nazareth. Bethleh. (Kopenh.) 1800—2. 3 Theile. 8. *Dess.* Geschichte des Urchristenthums im Zusammenh mit der natürl. Gesch. des grossen Propheten v. Naz. Rom (Kopenh.) 1807. 9. 2 Bde. 8.

J. A. Eberhardt, Neue Apologie des Socrates oder Untersuchung der Lehre v. d. Seligkeit der Heiden. Halle 1771. 78. 2 Bde. 8. — Andere Schrr. dieser Art wurden schon §. 5. Anm. 4 ff.

verzeichnet. — *J. Fr. Röhr* (anonym): Briefe üb. den Rationalismus. Achen 1813. 8. — *Fr. Heinr. Gebhard,* die letzten Gründe des Rationalismus. Arnst. 1822. 8.

Der bedeutendste unter den neueren Gegnern des Christenthums ist *Dav. Fr. Strauss*, der auf pantheistischem (Hegelschen) Standp. mit der Waffenrüstung der früheren Naturalisten und Rationalisten aller Richtungen den christl. Glauben in den biblischen Urformen wie nach den kirchlichen Dogmen nicht blos als unvereinbar mit der modernen Wissenschaft, sondern als durch dieselbe bereits überwunden darzustellen versucht hat: die chr. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entwickl. und im Kampfe m. d. mod. Wissensch. Tüb. 1840. u. 41. 2 Bde. 8. — In diesem Werke erscheint der Rationalismus, entwickelt bis zu seinen letzten Consequenzen, in seiner wesentlichen Einheit mit dem alten Naturalismus, aus welchem er hervorgegangen ist. Unter den ältesten Naturalisten erscheint hinsichtlich des Standp., der Entschiedenheit und Consequenz keiner ihm vergleichbarer, als *Herm. Ruiswik* († 1512 im Haag). Wenn aber dieser, leiblich verbrannt, in den Naturalisten des 16. und der folgenden Jahrhh. fortlebte, so erscheint der noch lebende Erbe ihrer Panoplie, von der Macht desselben Glaubens, den er bekämpft hat, überwunden einem Verstorbenen gleich, den Niemand beerben mag.

b) Rationalisten, welche Namen und Wesen des Christenthums mehr oder weniger schonten: *J. Sam. Semler*, angeff. Schrr. — *W. A. Teller,* (noch nicht entschieden in s. Lehrbuch des christl. Glaubens Halle 1763. 8.) Relig. der Vollkommnern (s. oben §. 14. Anm. 1. b.). — *Gotthf. Sam. Steinbart,* System d. reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums. Züll. (1778). 4. Aufl. 1794. 8. *Dess.* Philos. Unterhaltgg. zur weit. Aufklärung der Glückseligkeitslehre. 1782. 2 Hefte. 8. *Dess.* Freimüthige Betrachtgg. über das Christenth. Berlin (1780.) 1782. 8. — *H. Ph Conr. Henke,* Lineamenta institutionum fidei Christianae historico-criticarum Helmst. (1793.) 1795. 8. — *Jac. Chph. Rud. Eckermann,* Compendium Theologiae chr. theoreticae biblico-historicae. Altona 1791. 8. *Dess.* Handbuch für d. system. Studium d. chr. Glaubenslehre. Alt. 1801—3. 4 Thle. 8. — *J. H. Tieftrunk,* Versuch einer Kritik der Rel. und aller relig. Dogmat. Berlin 1790. 8. *Dess.* Censur des Protest. Lehrbegr. 1791 ff. 3 Bde. 8. *Dess.* Dilucidationes ad theoreticam christianae rel. partem. 1763. 2 Voll. 8. *Dess.* Rel. der Mündigen. 1800. 8. — *C. Fr. Stäudlin,* der in den späteren Jahren seines Lebens († 1826) dem bibl. Supernaturalismus sich zuneigte, Ideen zur Kritik d. Systems d. chr. Religion. Götting. 1791. 8. *Dess.* Grundriss der Tugend- u. Religionslehre. Zu akad. Vorlesungen

für künftige Lehrer in d. chr. Kirche. 2 Thle. 1798. 1800. 8. — *Dess.* Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte. 1801. 3. Auflage. 1809. 8. — *Chr. Fr. Ammon*, († 1851), der seinen theolog. Standpunkt später öfters verändert hat, Entw. einer wissenschaftlich-prakt. Theologie nach Grundsätzen d. Vernunft u. d Christenthums. Gött. 1797. 8. — *Dess.* Abhandlgg. zur Erl. seiner wiss. pr. Theologie. 1798. 2 St. *Dess.* Summa Theologiae chr. (Gott. 1803.) ed. 2. 1808. 8. — *Dess.* die Fortbildung d. Christenthums zur Weltreligion Leipz. (1833 ff. 3 Bde) 1836—40. 4 Bde. 8. — *J. W. Schmid*, Ueber chr. Religion, deren Beschaffenheit u. zweckmässige Behandl. als Volkslehre und Wissensch. für d. gegenw. Zeitalter. Jena 1797. 8. — *C. Ch. Erh. Schmid*, Philosophische Dogmatik im Grundriss. Frkf. u. Leipz. 1796. 8. — *J. E. Chr. Schmidt*, Lehrb. d. chr. Dogmatik. 1800. 8., und dann unter d. Titel: Christliche Religionslehre. Giessen 1808. 8. — *W. Mart. Leber. de Wette*, Lehrb. d. christ. Dogmatik in ihrer histor. Entw. dargestellt. 1. Thl. (die bibl. Theologie. 1813.) 3. A. 1831. 2. Th. (die Dogm. d. luth. Kirche enth. 1816.) 3. A. 1840. 8. — *Jul. Aug. Lud. Wegscheider*, Institutiones theologiae christianae dogmaticae (1815.). ed. 8. 1844. 8.

c) Theologen, welche sich mit dem gewöhnlichen Rationalismus nicht befreunden mögen, deren kirchlich-formalen Systemen jedoch ein philosophisches (meist pantheistisches) zum Grunde liegt:

Carl Daub, Theologumena sive doctrinae de religione chr. ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora. Heidelbergae 1806. 8. *Dess.* Einleitung in d. Studium der chr. Dogmatik aus dem Standp. der Religion. Heidelb. 1810. 8. *Dess.* Prolegom. z. Dogm. (n. s. Tode 1836.) herausg. v. Marheineke u. Dittenberger. Berl. 1839. 8. *Dess.* Syst. d. chr Dogm. herausg. v. denselben Berl. 41. u. 44. 2 Bde. — *Fr. H. Ch. Schwarz*, das Christenthum in s. Wahrheit und Göttlichkeit betrachtet. 1. Theil. Heidelb. 1808. 8. — *Dess.* Sciagraphia dogmatices chr. in usum praelectionum. Heidelberg 1808. 8. Diese Deutsch überarbeitet im: Grundriss der kirchlich-protest. Dogmatik zur Bildung evang. Geistlichen, zunächst zum Gebr. bei Vorlesungen. 2te veränd. deutsch bearbeitete Ausg. Heidelb. 1816. 8.

Hier sind auch zu nennen die Religionsphilosophen: *C. A. Eschenmayer*, der Eremit u. der Fremdling. Gespräche über das Heilige u. die Geschichte. Erl. 1805. 8. *Dess.* Die einfachste Dogmatik aus Vernunft, Geschichte und Offenbarung. (Tüb. 1826. 8.) — ein sehr interessanter Versuch, der sich §. 113—115. die Aufgabe fast rein-biblisch stellt. vgl. Dess. d. Hegelsche Religionsphil. verglichen m. d. chr. Princ. Tüb. 1834. 8.

Phil. Marheinecke, die Grundlehren der christl. Dogmatik. Berlin (1819) 2te völlig neu ausgearb. Ausg. 1827. 8. *Dess.* System d. chr. Dogmatik (nach s. Tode 1846) herausg. v. Matthies u. Vatke. Berl. 1847. 8. — *J. Rust*, Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben. Mannh. (1825) 1833. 8. — Ueber Hegel u. s. Schule u. ihr Verhältniss zu Schleiermacher s. *Ludw. Noack*, die specul. Religionswiss. im encyclop. Organism. ihrer besond. Disciplinen (Darmst. 1847. 8.) S. 27 ff. vgl. 16 ff.

F. Schleiermacher, Ueber Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin (1799. 1806.) 3. A. 1822 8. *Dess.* Der christl. Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2 Thle (Berlin 1821 f.) 1830 f. 8. Auf einem verwandten, jedoch durch keins der neuern religions-philos. Systeme ausschliesslich, unverkennbar jedoch namentlich durch das Hegelsche mit bestimmten, Standpunkte (vgl. §. 4 fg. §. 11 fg.) steht *K. Hase*, (Lehrbuch der) Evang. Dogmatik. (Stuttgart 1826. 8.) Leipz. 4. Aufl. 1850. 8.

d) Offenbarungsgläubige Theologen (Supranaturalisten). Verschiedene Klassen:

α) Biblisch-kirchliche: *J. Dav. Michaelis*, Compendium theologiae dogm. Gött. 1760. 8. deutsch 1784. vgl. auch s. Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung. Goett. 1779. 8. — *J. Dav. Heilmann*, Compendium theologiae dogmaticae. Goett. (1761) 2. ed. 1774. 8. — *Chr. Aug. Crusius*, Kurze Vorstellung von dem eigentlichen schriftmässigen Plan des Reichs Gottes. Leipz. 1768. 8. — *A. Gli. Spangenberg*, Idea fidei fratrum, oder kurzer Begr. der christl. Lehre in d. evang. Brüdergemeinen. Barby u. Leipz. (1779.) 2. A. 1783. 8. — *Gottf. Less*, Christliche Religionstheorie od. Versuch einer prakt. Dogmatik. Gött. 1779. 80. 89. — *J. Chph. Döderlein* († 1792.), Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis, nostris temporibus accommodata. (1780. 82. 84. 87. ed. 5. Norimb. 1791.) ed. 6. cur. *Junge* 1797. 2 Partt. 8. — *Glo. Chr. Storr*, Doctrinae chr. pars theoretica, e sacris literis repetita. Stuttg. (1793) 1807. 8. *Dess.* Lehrb. der chr. Dogmatik, ins Teutsche übersetzt, mit Erläuterungen aus andern, vornämlich des Vf. eigenen Schrr. und mit Zusätzen aus der theol. Lit. seit d. J. 1793. versehen v. *C. Chr. Flatt*, Stuttg. 1803. 2 Thle. 8. 2. Ausg. 1. Th. 1813. 8. — *Heinr. Aug. Schott*, Epitome theologiae chr. dogmaticae in usum maxime scholarum academicarum adornata. Lips. (1811.) ed. 2. 1822. 8. — *A. Dett. Chr. Twesten*, Vorlesungen über die Dogm. d. Evang. Luth. Kirche. 1. Bd., welcher d. Einl. und den 1. krit. Th. enthält. Hamb. (1826.) 3. verb. Aufl. 1834. u. 2. Bd. 1. Abth. (Theol. u. Angelologie) 1837. 8. — *G. Chr.*

Knapp, Vorlesungen über die chr. Glaubenslehre nach dem Lehrbegr. der evang. Kirche. Aus d. hinterl. Handschr. unverändert herausgeg. und mit einer Vorr. begleitet von *Carl Thilo*. Halle 1827. 2 Theile. 8. — *J. Chr. Fr. Steudel*, Glaubenslehre der ev. protest. Kirche. Tüb. 1834. 8. — *Wilh. Böhmer*, die chr. Dogmatik od. Glaubenswissenschaft. 2 Bde. Bresl. 1840 u. 43. 8. — *J. Pet. Lange*, chr. Dogm. 1. Th. (philos.) 2. Th. (posit. Dogm.) Heidelb. 1849. u. 51. 8.

Andere, auf christologischem Fundamente ruhende, neuere Werke sind schon oben §. 16. Anm. 1. genannt worden.

β) kirchlich-biblische: *J. Ben. Carpzov*, Liber doctrinalis theologiae purioris. Brunsvigae 1767. 8. — *E. Jac. Danov*, Theologiae dogmaticae institutio. ll. II. Jen. 1773 et 76. 8. — *G. Fr. Seiler*, Theologia dogmatico-polemica cum compendio historiae dogmatum adornata. Erlangae (1774. 1780.) 1789. 8. — *Chr. W. Franz Walch*, Breviarium theologiae dogmaticae. Gött. 1775. 8. — *J. Pet. Miller*, Theologiae dogmaticae compendium theoretico-practicum. ed. 2. Lips. 1785. 8. — *Fr. Volkm. Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, mit literär. Zusätzen herausgeg. von J. Gottfr. Imm. Berger. Amb. und Sulzb. (1801. 6. 11.). 4te Auflage mit literar. Zuss. von H. A. Schott. 1818. 8. vgl. Epitome theologiae chr. e F. V. Reinhardi acroasibus academicis descripta et obss. notationibusque aucta a *J. S. Chr. Hoepfnero*, Theol. D. et Phil. Prof. Lips. (1805). ed. 2. 1819. 8. — *J. Chr. W. Augusti*, System der christl. Dogmatik nach d. Lehrb. d. evangel. Kirche im Grundrisse dargestellt. Leipz. (1809) 2. Ausg. 1825. 8. — *H. Martensen*, die chr. Dogmatik. Aus d. Dänischen. Kiel (1850) 1853. 8.

γ) freiere, zum Theil inconsequente: *J. Fr. Gruner*, Institutionum theologiae dogmaticae libri tres. Hal. 1777. 8. vgl. s. Praktische Einleitung in die Religion der heil. Schr. Halle 1773. 8. — *Sam. Fr. Nath. Morus*, Epitome theologiae chr. Lips. (1789. ed. 4. 1799) ed. 5. cura Hoepfneri 1821. 8. *Ej.* Commentarius exegetico-historicus in suam theol. chr. epitomen — edit. C. A. Hempel. Hal. 1797 et 98. 2 Tomi. 8. — *Chph. Fr. Ammon*, Summa theologiae chr., ed. 4., castigata et aucta. Lips. 1830. 8. Vgl. *Dessen* Magazin für chr. Prediger, besonders vom 3. Bde (1819) an, z. B. 2. Stk. die Abhandlung: „Ueber die behaupteten Vorzüge des neueren dogmat. Systems vor dem älteren", und bei der Abgabe der Redaction im 6. Bde die Abhandlung: „der rechte Standpunkt". *Dess.*, Die unveränderliche Einheit der evang. Kirche. Eine Zeitschr. v. D. *Chph. Fr v. Ammon* Dresden 1826. 2 Hefte. 1827. 3tes Heft. — *C Fr. Stäudlin*, Lehrb. der Dogm. und Dogmengeschichte. 4te Auflage. 1822. 8. Vgl. s. oft angef. Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus etc.

Gött. 1826. 8. — *K. Gli. Bretschneider,* Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, oder Versuch einer beurtheil. Darstellung der Grundsätze, welche diese Kirche in ihren symb. Schriften über die christl. Glaubensl. ausgesprochen hat. Leipz. (1814 u. 18.) 3te verb. Aufl. 1828. 2 Thle. 8. (nach der letzten Ausgabe 1838 entschied. Rationalist; vgl. auch s. rel. Glaubenslehre nach Vernunft und Offenbarung. Halle (1843 ff.) 4. Ausg. 1846. 8. — *Fr. Aug. Klein,* Darstellung des dogm Systems der evang. prot Kirche, nebst histor. und krit. Bemerkgg., ein Hülfsbuch zur Beförderung eines gründlichen Stud. der Dogm. Jena 1822. kl. 8.

H. Gli. Tzschirner, Vorlesungen üb. d. chr. Glaubenslehre nach d. Lehrbegr. der ev. protest. Kirche (nach s. Tode 1828) herausg. v. K Hase. Leipz. 1829. 8 (worin die Ansichten der beiden theolog. Hauptparteien, der supernat. und rationalistischen, neben einander aufgestellt werden) erinnern, abgesehen von der Form, an Abälard's Sic et non und an die folgenden quodlibetischen Darstellungen der Dogmen. — Ein ähnliches, doch viel reicheres, Repertorium älterer und neuerer Lehrbestimmungen und Meinungen bot Hase, mit Verleugnung der eigenen Ansicht, in s. *Hutterus redivivus* od. Dogm. der ev. luth. K. Leipz. (1829) 7. A. 1846. 8.

B. — *J. Chph. Beck,* Fundamenta theol. nat. et revelatae. Bas. 1757. 8. — *Sam. Mursinna,* Compendium theologiae dogmaticae. Hal. 1777. 8. — *Sam. Endemann,* Institutiones theologiae dogm. Hanoviae 1777. 2 Voll. 8. — *Eberh. Heinr. Dan. Stosch,* Introductio in theologiam dogmaticam. Francof. ad Viadrum 1778. 8. *Ej.* Institutiones theologiae dogm. Francof. ad Viad. 1779. 8. — *Hermann Muntinghe,* Pars theologiae chr theoretica. Hardervici 1800. 1801. 2 Voll. 8. — *J. van Voorst,* Compendii theologiae chr. ordo et argumentum. Lugd. B. 1808. 8 — *J. Ant. Lotze,* Monogrammata theologiae theoreticae in scholae suae usum. Harderv. 1817. 8. — *Daub* und *Schleiermacher* und ihre Werke wurden schon genannt. — Eine getreue und vollständige Darstellung des reformirten Lehrsystems sucht zu geben *Al. Schweizer,* die Glaubenslehre der evangelisch-reform. Kirche. Zürich 1844. u. 1847. 2 Bde. 8. (Bd. 1. XXI—XXIII ein Verzeichn. der bedeutenderen von ihm benutzten dogm. Werke) — Die Wahrheit dieser Darst.bestreitet und stellt namentl. in Abrede, dass die Prädestinationslehre ursprüngl. den von Schweizer behaupteten fundamentalen Charakter für das reform. Lehrsystem gehabt, da sie diesen vielmehr erst im 17. Jahrh. durch die reform. Scholastiker erhalten habe, *J. H. A. Ebrard,* christl. Dogmatik. Königsb. 1851. u. 52. 2 Bde. 8. Selbst Universalist und dem Melanchthon zugewandt bezeichnet er als s. Aufgabe, die in der reformirten Dogma-

tik liegenden Keime der Fortbildung nach der Norm des Wortes Gottes zu entwickeln. In einer Geschichte der Dogmatik Bd. 1. S. 41 ff. bes. 60—90 gibt er von seinem Standp. aus eine Darstellung der Lehrentwickelung in der reform. Kirche. Dagegen versucht in lehrreicher Weise eine Begründung seiner Darstellung *Schweizer*, die protestant. Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der reform. K. 1. Hälfte (des 16. Jahrh.) Zürich 1853. 8.

C. — *J. Nic. von Hontheim* († 1792 als Erzbischöfl. Trierscher Weihbischof, erster Conferenz-Minister und Prokanzler der Univ. zu Trier), anonym in: *Justini Febronii* de statu ecclesiae et legitima potestate Rom. Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus. Bouilloni (Frcf. ad. M.) 1763—74. 4 Tomi. 4. *Ej.* Justinus Febronius abbreviatus et emendatus i. e. de statu ecclesiae tractatus, ex sacra scriptura, traditione et melioris notae catholicis scriptoribus adornatus, ab auctore ipso in hoc compendium redactus. Colon. et Frcf. ad M. 1777. 4. *Ej.* Commentarius in suam retractationem. Francof. ad M. 1781. 8.

Pet. Naria Gazzaniga, Praelectiones theologicae ed. 3. emend. et auct. Vindobonae 1775 sqq. 5 Voll. 8. — *Ben. Stattler,* Theologiae theoreticae tractatus. Ingolst 1776—80. 6 Voll. 8. — *Simpert Schwarzhüber,* Praktisch-katholisches Religionsbuch für nachdenkende Christen. Salzb. (1784) 3te Ausg. 1793. 4 Bde. 8. — *Petrus Tamburinus*, Praelectiones in Academia Ticinensi. 1787. — *Engelb. Klüpfel,* Institutiones theologiae dogmaticae. Vindob. (1789—90. 1802—4.) ed. 3. 1807. 2 Voll. 8. — *Ben. Bauer,* theologia universa dogmatica, historica, critica, genio puriori adcommod. Wirceb. 1786 u. 92. 2 Voll. 8. — *X. Gmeiner,* Theologia dogm. in systema red. et methodo scientif. proposita. Grätz (1783. 1790.) ed. 3. 1807. 2 Tomi. 8. — *F. U. Peutinger*, Religion, Offenbarung und Kirche, in der reinen Vernunft aufgesucht. Salzb. 1795. 8. — *Stephan. Wiest,* Institutiones theologiae dogm. in usum acad. Ingolst. 1791. 2 Voll. 8. — *Ildef. Schwarz*, Handb. der chr. Religion. Würzb. (1793 u. 94.) 5te Aufl. 1818. 3 Bde. 8. — *Mar. Dobmaier,* syst. theol. cathol. (cur. Senestreg) Sulzb. 1807—19. 8 Voll. 8. — *Fr. Brenner,* Freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs, oder Neueste kathol. Dogmatik nach den Bedürfnissen unserer Zeiten. (Bamb. und Würzb. 1815—18.) kathol. Dogm. Frankf. a. M. 1826—29. 3 Bde. 8. — *B. M. Schnappinger,* doctrina dogm. ecclesiae chr. cathol. Aug. Vind. 1816. 8. 2 Voll. 8. — *F. Lp. Br. Liebermann,* institutt. theol. Mainz (1819—20) 1831. 5 Voll. 8. — *H. Klee*, Kathol. Dogmatik. 3 Bde. Mainz 1835. 8.

Dritter Abschnitt.

Von der heiligen Schrift als Quelle der christlichen Glaubenslehre.

(Quellenkunde: Bibliologia sacra.)

§. 19.

Grundsatz der evangelischen Kirche.

(Formales Princip.)

Wenn die christliche Dogmatik die Aufgabe hat, die von Gott durch Christus und seine Apostel geoffenbarten oder bestätigten Lehren von seinem Wesen, seinen gnädigen Rathschlüssen und den Mitteln, uns zur seligen Gemeinschaft mit ihm zurückzuführen, systematisch darzustellen und zu begründen (§. 10.); so folgt auch, dass sie ihren wesentlichen Inhalt nur aus der *heiligen Schrift*, und zwar am vollkommensten in ihrem Urtexte, schöpfen könne und dürfe. Denn von jenen Offenbarungen Gottes handelt authentisch nur die *heilige Schrift*, oder die Sammlung der Bücher, welche wir unter den Namen des A. und N. T. besitzen und deren wesentlicher Inhalt die Aussprüche, Thaten und Schicksale der Personen selbst sind, durch welche die göttliche Offenbarung an die Menschen gelangt ist. Mit diesem Grundsatze treten die Evangelisch-protestantischen Kirchen (z. B. *Artt. Sm.* p. 308. vgl. Conf. Aug. art. 15. de abus. 5. u. 7. Apol. art. 8. *Form. Conc. Epit.* init. vgl. *Sol. decl.* p. 632. — *Conf. Gallicana* art. V. *Acta Synodi nationalis Dordr.* (s. Conf. Ecclesiarum Belgic.) art. VII. vgl. *Conf. Helv.* c. I. und II.) allen den Systemen entgegen, die durch irgend welche menschliche Bestimmungen und Satzungen oder vorgebliche, unbeglaubigte,

unmittelbare Offenbarungen den Inhalt des Evangeliums verändern, sey es durch schriftwidrige Zuthat oder willkührliche Verkümmerung, also dem Römischen und Griechischen Katholicismus, Mysticismus und Rationalismus (§. 13).

Anmerkung.

A. — Luther in den *Artt. Smalc.* P. II. art. 2. p. 308: „Ex Patrum — verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei — —. Regulam autem aliam habemus, *ut* videlicet *verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne Angelus quidem.*“ Die Vff. der *Form. Conc.* zu Anf.: „Credimus, confitemur et docemus, *unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti,* sicut scriptum est [Ps. 119, 105.]: Lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis. Et Divus Paulus inquit [Gal. 1, 8.]; Etiamsi Angelus de caelo aliud praedicet Evangelium, anathema sit —. Reliqua vero sive Patrum sive Neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post Apostolorum tempora et in quibus partibus orbis doctrina illa Prophetarum et Apostolorum sincerior conservata sit“ und Sol. decl. p. 632: „Primum igitur toto pectore *Prophetica et Apostolica scripta Veteris et Novi Testamenti ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes recipimus et amplectimur et sacras literas solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat.*“

B. — In der *Conf. Gallicana* (im Corpus et Syntagma confessionum fidei. Genevae 1654. 4. p. 78.) heisst es: „Credimus, Verbum his libris [canonicis] comprehensum ab uno Deo esse profectum, quo etiam uno, non autem hominibus, nitatur ipsius autoritas. Quumque haec sit omnis veritatis summa, complectens quidquid ad cultum Dei et salutem nostram requiritur, neque hominibus neque ipsis etiam Angelis fas esse dicimus quicquam ei Verbo *adjicere* vel *detrahere*, vel quicquam prorsus in eo *immutare*. Ex hoc autem efficitur, *neque antiquitatem*, neque *consuetudines*, neque *multitudinem*, neque *humanam sapientiam*, neque *judicia*, neque *edicta vel decreta* ulla, neque *Concilia*, neque *visiones*, neque *miracula Scripturae illi Divinae opponere licere: sed potius omnia ad ejus regulam et praescriptum examinari et exigi oportere.* 2 Tim. 3, 16. 2 Pet. 1, 2. Joh. 3, 31. 15, 11. Act. 20, 27

et 5, 28. Deut. 4, 2. et 11, 32. Gal. 1, 8. Apoc. 22, 18. Matth. 15, 9. Quamobrem etiam tria illa Symbola, nempe Apostolicum, Nicaenum et Athanasianum, idcirco approbamus, quod sint illi verbo Dei scripto consentanea." Und dies auch der Sinn der Erklärungen in allen übrigen Bekenntnissen der Reformirten Kirche.

Demgemäss ist die *Scriptura* s. auch nach den ältern Dogmatikern unicum theologiae principium, vgl. ausser Andern *Calov*, System. Tom. I. p. 268 sq. 325 sq. u. 680 sq., wo er die ev. Grundsätze: 1) „Scriptura S. norma est et regula fidei ac vitae Christianae;" 2) „Scriptura S. est adaequata ac totalis adeoque unica in rebus fidei ac religionis norma et regula", zuletzt auch bewährt durch folgende historische Anmerkung p. 683: „S. *Patres* Scripturam S. unicam fidei regulam faciunt: *Iren.* l. IV. c. 69. vocat eam *κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ*. *Cyprianus* Serm. de Bapt.: Inveniet ex hac Spriptura omnium doctrinarum regulas emanasse et hinc nasci et huc reverti quicquid ecclesiastica continet disciplina. *Hieronymus* adv. Helvid. s. literas vocat unicum veritatis fontem. *Chrysostomus* hom. XIII. in 2. Corinth. docet, quod Scriptura sit *ἁπάντων γνώμων καὶ κανών*. Non ergo est quorundam tantum partialis regula. *Augustinus* l. II. cont. Donatist. c. 6: Afferamus ad examen non stateras dolosas, ubi appendamus, quod volumus et quomodo volumus pro arbitrio nostro, dicentes: hoc grave, hoc leve est; sed afferamus divinam stateram de Scripturis sanctis etc." Vgl. *H. Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. §. 4.

C. — Concil. Trident. Sess. IV. decr. 1: „Sacrosancta oecumenica synodus — — hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, — — perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri *in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, ab ipsius apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt:* orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum unus Deus sit auctor, nec non *traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur.* — — Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus (auch den einzeln vorher genannten Apokryphen), prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri *vulgata latina editione* habentur, pro *sacris et canonicis* non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit." — Sess. ej. decr. 2. „Insuper eadem sacrosancta Synodus — — statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et *vulgata editio*, quae longo

tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro *authentica* habeatur et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, *ut nemo* suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens *contra eum sensum*, *quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia*, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum *ipsam Scripturam interpretari audeat*, etiamsi hujus modi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contra venerint, per Ordinarios declarentur et poenis a jure statutis puniantur.“ Vgl. Catech. Rom. praef. qu. 12: „Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, *verbo Dei* continetur, quod *in Scripturam traditionesque* distributum est.“ Vgl. die *Conf. orthodoxa* der Griech. Kirche I. qu. 4: *Ἄλλα δόγματα παραδίδει ἡ γραφή, τὰ ὁποῖα περιέχονται εἰς τὰ θεολογικὰ βιβλία τῆς ἁγίας γραφῆς· καὶ ἄλλα εἶναι δόγματα παραδιδόμενα ἐκ στόματος ἀπὸ τοὺς Ἀποστόλους, καὶ ταῦτα ἑρμηνεύθησαν ἀπὸ τὰς συνόδους καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας· καὶ εἰς τὰ δύο ταῦτα ἡ πίστις εἶναι τεθεμελιωμένη.* Vgl. *Metrophanes Critop.* Conf. c. 7. u. 15. *Twesten*, Vorlesungen §. 21 fg. Vgl. *Martensen*, chr. Dogm. §. 26 fg. und *Jul. Müller*, „Betrachtungen üb. d. Princ. d. ev. K. nach sr. form Seite“ in d. Deutsch. Zeitschr. f. chr. Wiss. 1851. Nr. 27.

§. 20.

Biblische Begründung des formalen Princips der evangelischen Kirche.

Die heilige Schrift warnt nicht allein auf das Nachdrücklichste vor einer anderen, von den Aussprüchen der Offenbarung abweichenden, Lehre, als der Quelle von verderblichen Schulstreitigkeiten, Irrthum, Wahn und Elend aller Art, worin das göttliche Leben, Glaube und Liebe, untergehe (Col. 2, 7. 8. 1 Tim. 6, 3—5. vgl. 1, 3 f. 4, 16. 6, 20. 2 Tim. 1, 13 ff. Ap. G. 20, 27—30. 2 Joh. 4—10.), sondern sie erklärt auch sowohl alle von Gott eingegebene Schrift (2 Tim. 3, 15 fg.), als auch insbesondere die in dem N. T. enthaltenen Belehrungen für die Quelle, aus welcher wir die evange-

lische Wahrheit zu schöpfen haben (1 Joh. 1, 1 ff. vgl. Joh. 21, 24. 6, 63. 68. — Gal. 1, 8. 9. 1 Tim. 3, 14 ff. vgl. 2 Tim. 3, 14 ff.). Eben so gebietet Christus, in den Schriften des A. T. zu forschen, weil sie von Ihm zeugen (Joh. 5, 39. 46. Vgl. Matth. 5, 17 fg.), und dazu fordern auch seine Apostel im Allgemeinen auf (1 Tim. 4, 13. Röm. 15, 4. vgl. 2 Tim. 3, 14 ff. Ap. G. 17, 11.), so besonders zur Beachtung des prophetischen Worts, als eines Lichts, das in der Dunkelheit bis zum Anbruche des Tages leuchtete (2 Petr. 1, 19 ff.), mit welchen Aufforderungen die Aussprüche des A. T. selbst, z. B. 5 Mos. 6, 6. 7. Ps. 19, 8. 119, 105. 130. zu vergleichen sind.

Anm. Vgl. *Martensen,* chr. Dogm. §. 27. u. *Twesten* §. 22.

§. 21.

Historische Begründung.

Die alte katholische Mutterkirche hat zwar in der apostolischen, einhelligen und allgemeinen Tradition, deren Hauptsumme in dem Taufbekenntniss (apost. Symbolum) zusammengefasst ist, eine Wahrheits- oder Glaubensregel anerkannt (§. 16. Anm. 2.), aber nur darum, weil ihr Inhalt auch durch die deutlichsten Stellen der apostolischen und prophetischen Schriften einstimmig bestättigt wird, und dieses Urtheil, wodurch alle schriftwidrige Lehre, als unapostolisch und eben darum antikatholisch, zurückgewiesen wird, galt nach den Erklärungen der bedeutendsten Kirchenlehrer in thesi bis weit hinein ins Mittelalter, und musste von der Römischen und Griechischen Kirche erst aufgegeben werden, als die später entstandenen, durch den Kanon der h. Bücher nicht zu rechtfertigenden, Satzungen und Gebräuche, welche im Glauben des durch den Eingang ganzer heidnischer Völker ins Ungeheure angewachsenen Christenvolks je länger je mehr eine dem ursprünglichen schriftgemässen Lehrbegriff der apostolisch-katholischen Kirche gleiche Geltung er-

halten hatten, gegen den Widerspruch erleuchteter Lehrer und Glieder der Kirche begründet werden sollten. Solche precäre Begründung fand man nun, freilich in Widerspruch mit der alt-kirchlichen Lehre von den Merkmalen der wahren Tradition (*universitas, antiquitas, consensio*), in zerstreuten, die später sanctionirten Satzungen keimartig enthaltenden, Aeusserungen einzelner, selbst nicht einmal als orthodox anerkannter, Lehrer verschiedener Zeiten, so wie in mehreren Stellen der Apokryphen des A. T. und der Vulgata, in welchen der Urtext mehr und weniger unrichtig wieder gegeben ist. Da sich jene Satzungen, durch welche sich der mittelalterliche Lehrbegriff von dem der alten Kirche specifisch unterscheidet, gegen den mit dem Wachsthum christlicher Erkenntniss immer mächtiger werdenden Widerspruch der Zeugen der Wahrheit, besonders der unmittelbaren Vorläufer der evangelischen Reformatoren und vornämlich dieser selbst in anderer Weise nicht begründen liessen, so musste sich die Römische und Griechische Kirche entschliessen, die ihr zusagende (eklektische) Tradition als ein angeblich lebendiges, ungeschriebenes, Wort Gottes dem Kanon der h. Schrift zu coordiniren, und die erstere nahm auch noch, in Widerspruch mit dem einhelligen Urtheil der alten Kirche der ersten Jahrhunderte und erleuchteter Lehrer aller Zeiten, selbst Gregor Gr. (§. 25), die Apokryphen des A. T. in den Kanon auf und erklärte die in ihrem Sinne recensirte *Vulgata* für authentisch und zum öffentlichen Gebrauche bei Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Erklärungen für allein anwendbar (§. 19. Anm. C.).

Damit nicht aber doch Leser der h. Schriften durch den in ihr redenden göttlichen Geist und das von selbst sich geltend machende hermeneutische Gesetz der Analogie geleitet das Wort in einem unrömischen Sinne verstehen und das Fremdartige von dem wahren Lehrgehalte desselben unterscheiden möchten, hat die Synode zu Trient gleichzeitig mit ihren Bestimmungen im Betreff des Umfangs des Kanon und der s. g. authentischen Ausgabe

desselben verboten, die heiligen Bücher in einem andern Sinne zu fassen, als welchen die Römische Kirche anerkannt hat, deren priesterlicher Vorstand (das Episkopat in Vereinigung mit dem Papste) ausschliesslich auch die Fähigkeit wie die Befugniss haben soll, in streitigen Fällen in untrüglicher Weise zu entscheiden.

Gewiss erscheint schon a priori der Verdacht wohl begründet, dass ein Lehrsystem nicht apostolisch sey, das auf solchen Grundlagen ruht und dessen Vertheidiger solche Vorkehrungen haben treffen müssen, um die Erkenntniss der fremdartigen Elemente zu verhüten, wogegen die evangelische Kirche im Bewustseyn der Uebereinstimmung ihres Bekenntnisses mit der Lehre Christi und seiner Apostel, wie der Pflicht ihrer Glieder, in der Erkenntniss der göttlichen Wahrheit zu wachsen, das Lesen der h. Schrift nicht nur ohne alle Beschränkung gestattet, sondern nach dem Vorbild der apostolischen Mutterkirche, welche sie Jahrhunderte hindurch in den verschiedensten Landessprachen darbot, dazu auffordert und zu diesem Zweck sie den Bedürftigen darreicht.

Wie aber die Verfälschung des Evangeliums in dem Maasse, wie die Reformatoren im 16. Jahrh. sie vorfanden, nur die Folge des Abweichens von dem ursprünglichen Erkenntnissgrunde gewesen ist, so hat sich der Grundsatz der evang. Reformatoren, dass der Bau der Kirche auf keinem andern Grunde auszuführen sey, als auf dem, welcher nach dem Kanon der h. Schrift ursprünglich gelegt worden ist, auch dadurch bewährt, dass die Rückkehr zu der verlassenen reinen Quelle zur Wiederanerkennung der ursprünglichen Lehre der alten Mutterkirche in ihren ökumenischen Bekenntnissen geführt hat. Und der bisherige Erfolg, ungeachtet der trübenden Einflüsse des Weltsinnes, mit dem die erneuerte Kirche zu kämpfen hat wie die alte, lässt mit Zuversicht erwarten, dass nach Maassgabe des Fortschritts der evang. Reformation auf der alten ökumenischen Grundlage auch die äussere Verfassung der Einen heiligen und allgemeinen Mutterkirche den Bedürfnissen der fortge-

geschrittenen Zeit entsprechend werde wiederhergestellt werden, bis der Herr selbst kommen und nach seiner Verheissung Alles vollenden wird.

Anm. 1. Altkirchliche Lehre von den Erkenntnissquellen des chr. Glaubens.

Vgl. *Vincentius Lerin.* Commonit. c. 1—3. u. m. Diss. de superstit. (1854.) p. 6 sqq.

Anm. 2. Bedeutung des synkretistischen Streits im 17. Jahrh.

Seine Ansicht von der Tradition der alten Kirche — consensus quinquesaecularis — als einer der h. Schrift zwar untergeordneten, doch aber sehr achtbaren Erklärungs- und Glaubensnorm (principium credendi post et praeter s. juxta scripturam s.) hat *Calixt* selbst am vollständigsten entwickelt in dem Prooemium zu s. Ausg. der Werke des *Augustinus* de doctrina chr. und des *Vincentius* Lerin. 1629. In der epist. dedicat. v. IX. Cal. Octob. 1631 vor s. berühmten Tractatus de conjugio Clericorum (2. Ausg. 1653. 4.) bezieht er sich auf jenes Prooemium, quo, wie er sagt, doctrinam *Vincentii* explicare conatus sum modumque ostendere, juxta quem in controversiis neque paucis pro dolor! neque levibus, quae ecclesiae reformatae cum pontificia hodie intercedunt, ad usum transferri et possit et debeat. Certum enim est, *proximo a s. Scriptura loco legitimam esse traditionem*, eam praecipue, *quae consensu primaeae antiquitatis*, quam *quinque prioribus* a nato Servatore *seculis* definiendam esse ibi ostendimus, *continetur.* Hac ipsa contra profanas et perniciosas novitates utilissime pugnatur, non quia canon solus, ut Vincentius loquitur [cap. 2.], non sibi ad universa sufficiat, sed quia unus et alter locus, quamvis perspicui, a vafris et fallacibus ingeniis torqueri possunt; testimonia vero a bene multis et diversis quidem locis diversisque temporibus, unanimiter nihilominus dicta, vitilitigatorem etiam pertinacem et impudentem solent convincere. Adde, hanc ipsam traditionem non modo in testimonio clare prolato, sed in silentio quoque constanter servato sitam esse. Quî enim a Christo institutum vel ab Apostolis ortum esse possit, quod primis quinque post Christum et Apostolos seculis nemo novisse deprehenditur? — Wie entschieden er zur evang. Kirche gegen die Römische stand, dafür zeugen seine 15 Disputationen, besond. disp. IV. de Scr. S. u. XII. de ecclesia. In der XI. disp. de coena dom. thes. 39. macht er schon jenen Grundsatz gegen die reform. Abendmahlstheorie geltend, indem er sich auf das einhellige Zeugniss der Kirche und nam. der anerkannten (recepti) Väter beruht.

Anm. 3. Wesentlich abweichende Ansicht *Lessings* und *Delbrück's*.

Bericht darüber und über die trefflichen Gegenschriften von *Lücke*, *Nitzsch* und *Sack* in meinen Theolog. kirchl. Annalen 6. Heft: Von dem Symbol und der Glaubensregel der alten Kirche S. 392 ff. — *Lessing* wollte die Abfassung der Glaubensregel od. des ap. Symbols nicht blos auf die Apostel, sondern sogar auf Christum selbst zurückführen und zog aus s. unhistorischen Voraussetzungen nachtheilige Folgerungen für das Princip und die Grundlagen der evang. Kirche, worin ihm *Ferd. Delbrück* in Bonn 1826 folgte. — Fortsetzung des Streits auf dem Boden der Dänischen Kirche durch *Grundtvig*, *C. C. Boisen*, *J. Chr. Rördam* u. a. auf der einen und *H. W. Möller* auf der anderen Seite (im Sinne der ev. K.); vgl. Studien u. Krr. Jahrg. 1838. S. 1081 ff.

Von der reformatorischen Bedeutung des form. Princips und der verschiedenen Anwendung desselben s. *Rudelbach*, Reform., Lutherth. etc. S. 131 ff. u. vgl. m. Schr. das Bekenntn. der evang. Kirche in s. Verhältn. zu dem der Röm. u. Griech. §. 10—12. und *Martensen*, chr. Dogm. §. 23. vgl. 20 ff.

Einen geschichtlichen Ueberblick über die bedeutenderen Theorien gibt *J. L. Jacobi* im Vorwort sr. Schrift: die kirchl. Lehre v. d. Tradition und h. Schr. in ihrer Entwicklung dargestellt. — 1. Abth. mit besond. Berücks. der theolog. Controversen von Dr. Daniel. — Berlin 1847. 8.

§. 22.

Namen, Begriff, Umfang und Eintheilung der heiligen Schrift.

Die heilige Schrift ist die Sammlung von Büchern, worin unter göttlicher Leitung die Aussprüche und Berichte, Thaten und Schicksale der Personen aufgezeichnet sind, durch welche sich Gott den Menschen offenbart hat. Sie hat ihren Namen, heilige Schrift (*αἱ γραφαὶ ἅγιαι* Röm. 1, 2. oder *ἱερὰ γράμματα* 2 Tim. 3, 15.), vornämlich von ihrem Ursprunge (als eingegeben vom heiligen Geiste), wie denn auch ihr Inhalt und Zweck ein heiliger ist. Vorzugsweise, als das erste und wichtigste aller Bücher, heisst sie auch die Schrift (*ἡ γραφὴ* Joh. 2, 22. 19, 36.) oder, als Sammlung, die Schriften (*αἱ γραφαὶ* Matth. 21, 42.), seit Chrysostomus auch *βιβλία*, *τὰ βιβλία*, mit und ohne das auszeichnende Bei-

wort *θεῖα*, so wie, um des vorzüglichsten Inhalts willen, häufig metonymisch das **Wort Gottes**. — Sie besteht aus **zwei Hauptsammlungen**, von denen die eine das **Alte Testament** (*διαθήκη παλαιά* 2 Cor. 3, 14. metonymisch für *βιβλίον* oder *βίβλος διαθήκης παλαιᾶς*, 1 Macc. 1, 57. Sir. 24, 23. vgl. 28, 7. — wo *διαθήκη* allein steht — und 2 Mos. 24, 7. סֵפֶר הַבְּרִית), auch das **Gesetz** (*ὁ νόμος*), — die andere das **Neue Testament** (*ἡ καινὴ διαθήκη*) ungefähr seit dem 3. Jahrhundert gewöhnlich genannt wird, statt der sonst gebräuchlichen Benennung *Εὐαγγέλιον καὶ Ἀπόστολος*. — Das A. T. ist eine **Sammlung heiliger, von Propheten abgefasster Bücher, deren Hauptinhalt sich auf den von Gott mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossenen Bund bezieht**, und zerfällt in 3 Theile: 1) תּוֹרָה (**Gesetz**, *πεντάτευχος*), 2) נְבִיאִים (**die Propheten**), 3) כְּתוּבִים (**Hagiographa**, bei **Sirach Prolog**: *τὰ ἄλλα βιβλία*, und Luc. 24, 44: *οἱ ψαλμοί*, von der ersten Schrift dieser Abtheilung, genannt). — Das N. T. hingegen ist die **Sammlung heiliger, von Aposteln und Evangelisten verfasster, Bücher, welche von dem durch Jesum Christum gestifteten neuen, allgemeinen Gnadenbunde handeln, den die Propheten verhiessen** (Jerem. 31, 31 ff. בְּרִית חֲדָשָׁה).

Anm. 1. Begriff der heiligen Schrift.

Aeltere gewöhnliche Definition der Scriptura s.: „verbum Dei, scriptoribus divinitus inspiratis literis consignatum, salutem aeternam, per fidem in Christum impetrandam, nos erudiens," vgl. *Buddeus*, Institutt. p. 121. *Buddeus* selbst beschreibt sie als solche, „quae divinam revelationem per viros *θεοπνεύστους* literis consignatam nobis exhibet." — Mach *Reinhard* S. 39. ist sie „collectio librorum, qui ob auctoritatem, qua pollent, divinam sunt fidei ac vitae certissima norma."

Man unterscheide den dogmatischen Begriff von dem historischen, der die h. Schr. als Religionsurkunde für die Christen und beziehungsweise für die Juden denen anderer Glaubensgenossen entgegensetzt.

Anm. 2. Die Ausdrücke בְּרִית, *διαθήκη* (LXX für בְּרִית, עֵדֻת und בְּרוּת (= חֻקָּה, מִצְוָה, constitutio, lex), *testamentum* (Vulg. für בְּרִית, z. B. 1 Mos. 9, 9 ff. und *διαθήκη*, z. B. Matth. 26, 28.) und diese Bezeichnung schon in der ältesten Kirche die gewöhnliche; vgl. *Novatianus* de trinit. c. 26: non tam *veteris* quam etiam *novi Testamenti* scriptura divina. Dafür auch *instrumentum*, z. B. Tertull. adv. Marcionem IV, 1. (jedoch mit der Bemerkung: vel, quod magis usui est dicere, *testamentum*) und Augustinus de Civit. Dei XX, 4.

Anm. 3. Zur Bestimmung des Begriffs נָבִיא, *προφήτης* (bei den Griechen auch *ὑποφήτης*) *interpres*, insb. interpres *oraculorum divinorum*, vgl. besonders 2 Mos. 7, 1. mit 4, 16. 5 Mos. 18, 18. und Jerem. 15, 19. und *Philo*, Opp. T. IV. p. 116. (ed. Pfeiffer): *προφήτης ἴδιον οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου* — Aeltere Benennung רֹאֶה 1 Sam. 9, 9. 1 Chron. 26, 28. 29, 29. — Vorherrschender Begriff des A. T. vates, fatidicus, interpr. oraculorum *de rebus futuris*, 5 Mos. 18, 22. vgl. 13, 1—3. 2 Pet. 1, 19 ff. — Im N. T. herrscht vor der ursprüngliche allgemeine Begriff: Matth. 13, 57. vgl. 54 f. 21, 11. Luk. 7, 16. 24, 19. u. ö. 1 Cor. 12, 28. (vgl. V. 30. u. 10. 14, 1 ff.) u. Eph. 4, 11.

Ἀπόστολοι im engern und hier vorausgesetzten Sinne 12 nebst Paulus: Matth. 10 vgl. Marc. 3, 14—19. 14, 10 ff. Luc. 6, 13—17. Joh. 15, 16. 17, 18. 20, 21. Matth. 28, 19 f. Marc. 16, 15 Ap. G. 1, 13—26. — Gal. 1, 1. 12. Ap. G. 22, 6. 2 Cor. 12, 1 ff. — Im weitern Sinne werden so genannt: Barnabas Ap. G. 14, 14., Epaphroditos Philipp. 2, 25. u. A 2 Cor. 8, 23. vgl. Röm. 16, 7.

Εὐαγγελισταὶ (Eph. 4, 11. vgl. Ap. G. 21, 8. und 2 Tim. 4, 5.) nach *Theodoretus* ad Eph. l. c. = *οἱ περιϊόντες ἐκήρυττον*, vgl. Euseb. H. E. V, 9. — Hier in einem engern Sinne die beiden Apostel *Matthäus* und *Johannes*, und die Begleiter und Schüler von Aposteln (*Viri Apostolici* b. Tertull. adv. Marc. l. IV, 2. 3.) *Marcus* u. *Lucas*.

Anm. 4. *Εὐαγγέλιον*, בְּשׂרָה (*εὐαγγελίζεσθαι*, בִּשֵּׂר). Vierfache Bedeutung: 1) die etymologische, vgl 2 Sam. 18, 22 u. 27. 2) neutestamentliche, z. B. Matth. 4, 23. 1 Cor. 4, 15. Röm. 1, 16. 3) die kirchlich-historische, z. B. *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*. — *Εὐαγγέλιον καὶ Ἀπόστολος* = *τὸ Εὐαγγελικὸν καὶ τὸ Ἀποστολικὸν* (*σύνταγμα*). — 4) die kirchlich-symbolische oder dogmatische (der protest. Kirche), vgl. Form. C. art. V. de Lege et Evangelio (bibl. Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo).

§. 23.

Aechtheit und Unverfälschtheit der heiligen Schrift. Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser.

(Fides humana.)

Dass diese Schriften ächt (*αὐθεντία, genuina origo*), d. h. von den Verfassern, welchen sie zugeschrieben werden, oder doch in der Zeit, aus welcher sie herstammen sollen, abgefasst, und unverfälscht (*integritas*), oder so beschaffen uns überliefert worden seyen, wie sie von den Verfassern ausgegeben worden sind, diess zu zeigen liegt der Kritik ob, und es wird hier, als aus der Einleitung in die heilige Schrift bekannt, vorausgesetzt und angenommen. Die Glaubwürdigkeit (*ἀξιοπιστία, fides*) der Verfasser aber oder diejenige Eigenschaft derselben, nach welcher ihre Darstellung der Lehren und Begebenheiten, von denen ihre Schriften handeln, Glauben verdient, beruhet 1) auf der Unleugbarkeit ihrer (innern und äussern) Fähigkeit die Wahrheit zu erkennen und mitzutheilen (dexteritas), wie auf ihrer Redlichkeit (sinceritas) — Beweise a priori —, und 2) auf ihrem Verhältniss zu einander, zu ihrer Zeit und den Zeugnissen ihrer Freunde, Feinde und ihres eignen Werks — Beweise a posteriori.

Literatur. *E. W. Hengstenberg*, Beiträge z. Einleitung in's A. Test. 3 Bde. Berl. 1831—39. 8. — *H. Andr. Chr. Hävernick* († 1845 in Königsb.), Handbuch d. hist. krit. Einl. in d. A. Test. Bd. I—II. in 4 Abth. III. Bd. ausgearb. v. *K. Fr. Keil* (in Dorpat) Erl. 1836—49. 8. — *K. Fr. Keil*, Lehrb. der hist. krit. Einl. in die kanon. Schriften des A. T. Frkf. a. M. u. Erlangen 1853. 8.

J. Leonh. Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. Tüb. (1808.) 4. Ausg. 1847. 2 Theile. 8. — *W. Mart. Leber. de Wette*, Lehrb. d. hist. krit. Einleitung in d. kanon. Bücher d. N. T. Berl. (1826.) 5. Ausg. 1848. 8. — *H. E. Fd. Guericke*, Gesammtgeschichte des N. T. od. Neutestamentl. Isagogik. Der hist. krit. Einl. ins N. T. (1843) 2. völlig umgearb. Aufl. Leipz. 1854.

8. — Vgl. *Fr. Kleuker*, Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftl. Urkunden des Christenthums. Leipz 1793. 94. 95. 98. 99. 5 Bde. 8. und Die Echtheit der vier kanonischen Evangelien aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte [Gesch. derselben in den 2 ersten Jahrh.] erwiesen. Ein Versuch von *Hermann Olshausen*. Königsb. 1823. 8. — *Tholuck*, die Glaubwürdigk. der evang. Geschichte. Hamb. 1837. 8.

Nathan. Lardner, Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte — aus dem Engl. (von D. Bruhn und J. D. Heilmann), mit Vorr. von *Siegm. Jac. Baumgarten*. Berlin 1749—51. 2 Theile in 5 Bden. 8.

J. Franc. Buddeus, Diss. historico-theol. de veritate christianae religionis Philosophorum Gentilium obtrectationibus confirmata. Jenae 1713. 4. (befindlich in seinen Miscellaneis ss. P. I. p. 328 sqq.). — *J. Eckhard*, Non — Christianorum de Christo testimonia. Ed. 2. Quedlinb. 1736. 4. — *Glo. Fr. Gude*, Paganus Christianorum laudator et fautor. — — Lips. 1741. 4. — *J. Tob. Krebs*, Prolusio de argumentis pro veritate vel praestantia religionis christianae. Lips. 1770. 4. (abgedruckt in s. Opusc. acad. et scholasticis). — *J. A. G. Meyer*, Versuch einer Vertheidigung und Erläuterung der Geschichte Jesu und der App. allein aus Griech. und Röm. Profanscribenten Hannover 1805. 8. —

§. 24.

Göttliche Eingebung (Theopneustie) der heiligen Schrift.

(Fides divina.)

Die heilige Schrift verdient aber nicht blos den Glauben gewöhnlicher Schriften wahrhaftiger Männer, sondern weil ihre Verfasser einer ausserordentlichen Einwirkung des Geistes Gottes gewürdiget waren, so müssen wir ihr göttliches Ansehn zuschreiben (1 Thess. 2, 2—4. 13. 4, 8.). Dieselben Gründe, welche uns bewegen, an eine ausserordentliche, göttliche Offenbarung überhaupt zu glauben (§. 5, 13.), bestimmen und berechtigen uns auch, an eine göttliche Mitwirkung zur treuen Auffassung

und Bewahrung einer wahren Offenbarung zu glauben, weil ihr Zweck unerreichbar wäre, wäre die richtige Auffassung und Mittheilung derselben von Seiten der ersten Organe zweifelhaft. Jesus aber verhiess nicht allein seinen Jüngern wiederholt und in den deutlichsten Worten den Beistand des göttlichen Geistes bei Verwaltung ihres Amtes (Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 13. Matth. 10, 19 ff. Ap. G. 1, 8. und Kap. 2., vgl. 2 Cor. 2, 17. 13, 3 fg. mit 1 Cor. 7, 40.), sondern stellte auch die Lehre derselben der seinigen ganz gleich (Luk. 10, 16. Joh. 15, 20. 17, 20. vgl. 8. 10.). — Die ausserordentliche Gnade Gottes, in wiefern sie die Propheten, Apostel und Evangelisten auch bei Abfassung ihrer Schriften leitete, wird göttliche Eingebung (*θεοπνευστία, inspiratio*) genannt und ihre Schriften heissen deshalb von Gott eingegebene (*γραφαὶ θεόπνευστοι* 2 Tim. 3, 16. vgl. 2 Pet. 1, 19—21). — Offenbarung und Eingebung sind aber nach der Schrift wesentlich gar nicht verschieden, sondern so wie die heiligen Männer (die Organe der göttlichen Offenbarung), Propheten und Apostel, getrieben und erleuchtet vom heiligen Geiste, redeten (2 Pet. a. St. und 1 Cor. 2, 13.), so schrieben sie auch das, was ihnen der Geist der Wahrheit, von dem sie geleitet wurden, lehrte, in Erinnerung brachte und von der Zukunft offenbarte, aber jeder auf seine eigenthümliche Weise, frei in Worten und in der Darstellung, nieder, da Gott durch seine Gnadenwirkung die Empfänglichen wohl erleuchtet und heiligt, nicht aber ihre Individualität aufhebt. Daher lässt sich auch bei durchgängiger Einheit des Glaubens ein besonderer Lehr- und Sprachcharakter der einzelnen heiligen Schriftsteller wahrnehmen —. Was nun in den angeführten und anderen Stellen von den Verfassern, und mithin von den Schriften des N. T. gesagt wird, das gilt auch von den Schriften des A. T., da ihnen sowohl Jesus (Matth. 5, 17 f. vgl. 4, 4—10. Luk. 18, 31. 24, 25 ff. 44. Joh. 5, 39. 46 f. u. ö.), als die Apostel den göttl. Charakter der Untrüglichkeit, durch ihre Aussprüche oder ihren Gebrauch derselben, zuschreiben (Ap. G. 2, 14 ff.

3, 21 ff. 4, 25 ff. 13, 17—36. 26, 22. Röm. 15, 4 ff. 2 Tim. 3, 15 fg. vgl. 2 Pet. 1, 19 f. Ebr. 1, 1. u. a.) — Abweichend von der biblischen Lehre ist daher die seit dem 17. Jahrhundert herrschende Schultheorie, welche Offenbarung und Eingebung unterscheidet.

Vgl. §. 5. u. *Twesten*, Vorlesungen 1. Th. § 23—28. bes. §. 26. S. 390 ff.; *Nitzsch*, System §. 42; *Rudelbach*, die Lehre von der Inspiration der h. Schrift in d. Zeitschr. f. d. gesammte luth. Theol. u. Kirche. 1840. 1. H. und *Kahnis*, die Lehre vom h. Geiste (Halle 1849.) S. 201 ff. zugleich eine Darstellung des Entwickelungsganges dieser Lehre.

Anm. 1. *Joh. Musäus in Spinosismo* (recus. Witeb. 1708. 4.) p. 69: „Est enim *scripturae et praedicationis* par ratio. Quae enim voce praedicabatur doctrina, ea postea juvandae memoriae causa consignabatur literis, et quae causa erat, cur praedicationem ex divina inspiratione oporteret peragi, ea militabat pro scriptione eo magis, quod scriptura deberet esse medium doctrinae ejusdem incorrupte ad finem mundi usque conservandae et ad posteritatem propagandae."

Die Apostel und Evangelisten schrieben auch selbst ihren Schriften gleiches Ansehen zu, wie ihren mündlichen Belehrungen: Joh. 20, 31. 1 Joh. 1, 1—4. 2 Thess. 2, 15. 1 Cor. 15, 1 ff. vgl. 2, 13. Ephes. 3, 3 fg. Ap. G. 15, 23 ff.

Es ist daher anzunehmen, dass die ganze h. Schrift, in wieweit sie abgefasst ist von Männern, welche unter dem Einflusse des Geistes Gottes standen (in statu inspirationis waren, wie die Theologen sagen, — die Apostel selbst unterscheiden davon einen andern 1 Cor. 7.), von Gott eingegeben und die Eingebung nicht etwa, wie von Neuern (auch *Bretschneider*, Handbuch 1. Th. S. 240 ff.) geschehen ist, blos auf einige Gegenstände, wie Gesetz und Evangelium (im engern Sinne), zu beziehen sey; denn auf die Fassung, in welcher, und die Umstände und Personen, mittels welcher die Offenbarung geschah, kommt sehr viel, oft alles an. — Alles, was die heiligen Schriftsteller, als solche, über Religion berichten oder lehren, muss betrachtet werden als aus göttlicher Offenbarung geflossen.

Anm. 2. Von der Unterscheidung zwischen Offenbarung *(revelatio)* und Eingebung *(inspiratio)*.

Die alte, vorchristliche und christliche, Welt machte keinen Unterschied. So erinnert der kluge Telemachos die Mutter *Hom. Odyss.* I. 347—350:

Μῆτερ ἐμή, τί τ' ἄῤ αὖ φθονέεις ἐρίηρον ἀοιδὸν
Τέρπειν ὅππῃ οἱ νόος ὄρνυται; οὔ νύ τ' ἀοιδοὶ
Αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος, ὅς τε δίδωσιν
Ἀνδράσιν ἀλφηστῇσιν ὅπως ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ.

Vgl. die *Oracul. Sybill.* (ed. Gallaei) P. 2. p. 189:

— — — — *οὔτε γὰρ οἶδα,*
Ὅ τι λέγω, κέλεται δ' ὁ θεὸς τὰ ἕκαστ' ἀγορεύειν.

Vgl. *Diodor.* Sicul. XVI. 26. *Plutarch.* de Pythiae oraculis c. 7. (vgl. *Neander*, Gesch. d. chr. Rel. u. Kirche. 1. Bd. 2. Ausg. S. 40 ff.), *Livius*, l. V. c. 15. 21. 22. 43. u. ö. Die gewöhnlichen Ausdrücke: cecinit divino spiritu instinctus oder tactus od. numine instinctus. — *Joseph.* Archaeol. IV. 6. §. 5. vgl. cont. Apion. I, 6. *Philo*, Quis rerum div. haeres T. IV. ed. Pf. p. 116. und die Mittheilungen der Aeusserungen der Rabbinen b. Menschen: Novum Testamentum e Talmude illustratum (Lips. 1736. 4.) p. 213 sq.

Geschichte der Lehre von der Inspiration mit Berücks. heidnischer u. jüdischer Vorstellungen b. *Hagenbach*, Lehrb. der Dogmengeschichte (3. Aufl. Leipz. 1853.) S. 60 ff. 260 ff. 348 ff. und *Kahnis* a. Schr.

Auch *Luther* und *Melanchthon* kennen noch keinen Unterschied, so entschieden sie das göttliche Ansehn der heiligen Schrift anerkennen; Conf. Aug. (abus. VII.) p. 42. Apol. p. 81. und 288. vgl. Praefat. p. 48. und Artt. Smalc. P. III. art. VIII. gegen Ende. Vgl. *Beste*, Luthers Glaubenslehre S. 10 ff.

Der Unterschied wurde erst gemacht im 17. Jahrhundert und am bestimmtesten durch *Quenstedt*, System. theol. I. p. 68. nach dem Vorgange von *Calov*, Syst. T. I. p. 280. 555. und öfter. Vgl. *Baumgarten*, diss. de discrimine revelationis et inspirationis. Hal. 1745. 4. und *Dess.* Glaubenslehre Th. 3. S. 32 f. — und *Seiler*, de revelationis et inspirationis discrimine rite constituendo. Erlangae 1795. 4. vgl. *Fj.* Theol. dogm. pol. p. 38 sqq. — auch *de Wette*, Kirchl. Dogm. §. 26. *Bretschneider*, Handb. 1. Th. S. 238 ff. und Systemat. Entw. S. 301 ff. — *Heinr. Schmid*, Dogm. der ev. luther. K. §. 6. gegen Ende.

Die Hauptstelle für die Entwickelung der theol. Schul-Theorie bei *Quenstedt* l. c. ist; „*Distingue* inter divinam *revelationem* et *inspirationem; Revelatio* formaliter, et vi vocis, est manifestatio rerum ignotarum et occultarum et potest fieri multis et diversis modis, scil. vel per *externum alloquium*, vel per *somnia* et *visiones.* (Nam *Revelare*, Graece *ἀποκαλύπτειν*, est id, quod occultum erat, retegere). *Inspiratio* est actio Spiritus S., qua actualis rerum cognitio intellectui creato supernaturaliter infunditur; seu

est interna conceptuum suggestio s. infusio, sive res conceptae jam ante scriptori fuerint cognitae, sive occultae. Illa (revelatio) potuit tempore antecedere scriptionem, haec cum scriptione semper fuit conjuncta et in ipsam scriptionem influebat. Interim non nego, ipsam *θεοπνευστίαν* s. divinam inspirationem dici posse revelationem *secundum quid*, quatenus scil. est manifestatio certarum circumstantiarum, item ordinis et modi, quibus res consignandae et scribendae erant; quandoque etiam revelatio cum ipsa inspiratione divina concurrit atque coincidit, quando scil. divina mysteria inspirando revelantur et revelando inspirantur, in ipsa scriptione. Hinc recte monet *Dn. D. Calovius* Tom. I. System. Theol. [p. 555.], *Omnia et singula, quaecunque in s. literis habentur, non quidem revelationi peculiari novae,* [nec vero etiam solum *assistentiae* et *directioni* ejusmodi, qua tantum cautum fuerit, ne quicquam scriberetur, quod non esset *e re, vero, decoro* et congruo], *sed singulari Spiritus S. dictamini, inspirationi et suggestioni accepta ferenda esse.*" [Quod contra *Pontificios* nonnullos et *Calvinianos,* nec non *Calixtum* probamus]. Die eingeklammerten Worte gehören bei *Calov* noch dazu. Damit vgl. s. Worte p. 280 sq.: „Forma revelationis divinae est *θεοπνευστία*, per quam revelatio divina est, quod est." Dazu die beigefügte Erläuterung: „Divina inspiratio consideratur vel ut *principium et causa efficiens revelationis,* qua est actus Dei inspirantis, vel ut *forma revelationis,* aut *verbi revelati.* Nam constituit *θεοπνευστία formaliter* Verbum Dei in *esse* Verbi Dei: idque distinguit etiam *specifice*, ut ita dicam, a quovis alio verbo, nimirum *angelico* vel etiam *humano.* Unde et *auctoritatem vimque omnem* nanciscitur Dei verbum e *θεοπνευστίᾳ.* Quidquid autem rem constituit *formaliter* et distinguit specifice et proprietatum vel *αἰχημάτων* propriorum rei causa est, id formam rei dicimus" u. s. w.

Man unterschied *tres actus inspirationis* (vgl. *Baieri* Compend. Proleg. cap. II. §. IV. p. 56., *Hollaz* p. 83 sqq. u. so die folgenden Dogmatiker, besonders *Baumgarten,* Glaubenslehre 3 Th.):

a) *impulsus* = ea Spiritus S. actio, qua voluntatem scribend excitavit: 2 Pet. 1, 20 sq. und die Beispiele 5 Mos. 31, 19. Jes. 8, 1. 30, 8. Jerem. 30, 2. Offenb. 1, 11. 19. 2, 1. 8. 12. 18.

b) *directio,* qua animos in scribendo ab errore liberos servavit. — In diese Mitwirkung des göttlichen Geistes, welche man auch *gubernatio* und *assistentia* nannte, setzten, nach dem Vorgange *G. Calixt's,* die ganze Inspiration auch jüngere Theologen, wie *Less, Griesbach* [1]) und *Reinhard.* Die ältern fühlten sich ge-

---

1) Stricturarum in locum de Theopneustia librorum sacr. Part. I—V. 1784—88. 4.

drungen, ausdrücklich sich dagegen zu erklären; siehe ausser *Calov* (in der mitgetheilten Stelle aus T. I. p. 555.) *Baier* l. c. p. 57: „Inspiratio vero non nudam *assistentiam* aut *suggestionem* ad praecavendos errores, verum ipsam *conceptuum communicationem* aut *suggestionem* importat: prout amanuensi in calamum dictantur, quae is scribere debeat. Vid. beat. *Musaei* Introduct. P. II. Cap. II. §. III. n. IV. V. p. 246 seqq."

c) *suggestio* s. illuminatio, qua Deus s. Spiritus S. et rerum et verborum omnium conceptus conformes intellectui scribentium supernaturaliter communicavit. — Man unterschied daher

α) *inspiratio realis* s. suggestio rerum omnium; 2 Tim. 3, 16: *πᾶσα γραφή* u. a. Stellen.[2])

β) *inspiratio verbalis*, wofür man sich auch auf die angeführte Stelle berief (*Baier* l. c.[3])) und auf Matth. 10, 19 f. Marc. 13, 11. Luk. 12, 11 fg. 21, 13 fg. und 1 Cor. 2, 13. *J. A. Ernesti* aber suchte diese Lehre auch durch die Bemerkung zu begründen, dass keine Gedanken ohne Worte mitgetheilt werden können.

---

2) Abweichend und allerdings inconsequent erklärte *G. Calixt* in resp. contr. Mogunt. Th. LXXII: „Neque scriptura dicitur divina, quod singula, quae in ea continentur, divinae peculiari revelationi imputari oporteat, sed quod *praecipua*, sive *quae primario et per se respicit ac intendit* scriptura, nempe *quae redemtionem et salutem generis humani concernunt*, non nisi divinae illi peculiari revelationi debeantur." vgl. Th. LXXIV. und *Plank*, Gesch. des Protest. Lehrbegr. Bd. 2. S. 97 ff. (über Luther).

3) „Quemadmodum enim scriptura s. ex vocum et literarum characteribus *scriptis* habet, quod est *scriptura*: ita quando scriptura *tota* [2 Tim. l. c.], *absolute*, *simpliciter* et absque ulla restrictione *θεόπνευστος* dicitur, — fatendum est, etiam conceptus vocum, quae literis exprimerentur, scriptoribus sacris inspiratos fuisse: quod prolixius probavit et ad objectiones dissentientium respondit B. *Musaeus* l. c. n. VII sqq. p. 250 sqq. Quod autem semper ita docuerit, clarissime ostendit in Tract. Quaest. de Syncret. et Script. l. I. Q. III. p. 319 sqq. Conf. Ausführliche Erklärung [der Jen. Theologen] Q. VI. p. 42 sqq. —" Doch scheint wirklich *Musäus* früher die Verbalinspiration bezweifelt zu haben. *Quenstedt* l. c. p. 73. berichtet aber darüber Folgendes: „Vide disquisitionem *Musaei* de Stylo N. T. observationibus Apologeticis M. *Jacobi Grossii* oppositam Anno 1641., in qua §. 36. ait, *Ad argumentum Grossii ab adversario responderi posse, quod nitatur hypothesi nondum concessa nec satis probata, scil. spiritum s. Apostolis non solum res, sed ipsa etiam verba inspirasse.* Item §. 39. *Sermonem Apostolorum non esse sermonem Dei quoad materiale, seu ipsa verba, sed quantum ad formale* scil. id, quod per sermonem revelatur. Confer der Jenaischen Theologen ausf. Erkl. Loc. I. de scriptura s. p. 31 sq., ubi idem D. *Musaeus* monet, *se hoc non ex sua sed ex antagonistae personam gerentis mente dixisse.*"

Anm. 3. Ansehen der Evangelisten Marcus und Lukas.

Marcus schrieb höchst wahrscheinlich sein Evangelium unter Einfluss und nach den Berichten des *Petrus*, den er begleitete: *Irenaeus* adv. Haeres. III. 1: *Μάρκος μαθητὴς καὶ ἑρμενευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγραφῶς ἡμῖν παρέδωκε*. *Tertull.* adv. Marc. IV. 5: „Eadem auctoritas ecclesiarum Apostolicarum caeteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, *Johannis* dico et *Matthaei*, licet et *Marcus* quod edidit, *Petri* affirmetur, cujus interpres *Marcus*. Nam et *Lucae digestum Paulo* adscribere solent; capit (= potest) magistrorum videri, quae discipuli promulgarint." Vgl. noch *Papias* bei Euseb. II. E. V. 8. *Clem. Al.* bei dems. II. 15. und III. 39. *Orig.* bei dems. VI. 25. — *Lukas* stand in gleichem Verhältnisse zu *Paulus* nach *Iren.* III. 1., *Tertullianus* l. c. und c. 2. vgl. *Euseb.* H. E. III. 24, V. 8. — Vgl. *Hug,* Einl. in die Schrr. d. N. T. 2. Th. §. 28. u. §. 36 ff. u. *Guericke,* Gesammtgesch. d. N. Test. §. 15. S. 137 ff. u. §. 16. S. 159 ff.

§. 25.

Kanonische und apokryphische Schriften.

a) Von den kanonischen und apokryphischen Schriften des A. T. und über den Gebrauch desselben.

Die Glaubwürdigkeit (§. 23.) und mehr noch der göttliche Charakter der heiligen Schriften (§. 24.) begründet das *kanonische Ansehen* derselben, *nach welchem sie für uns Regel des Glaubens und Lebens sind* und daher auch beim öffentlichen Unterrichte allein als Erkenntnissgrund unserer Religion gebraucht werden dürfen. Doch enthalten viele unserer Ausgaben der heiligen Schrift nicht blos die Bücher, welchen dieses Ansehen zukommt, sondern am A. T. auch nach den *kanonischen* (*βιβλία κανονικά, κανονιζόμενα*) noch *apokryphische* (*βιβλία ἀπόκρυφα* od. *βίβλοι ἀπόκρυφοι* = גְּנוּזִים). Letztere sind solche, *welche nicht von Personen herrühren, denen erweislich ausserordentliche Offenbarung von Gott zu Theil wurde, und die daher auch nicht als Norm des Glaubens und Lebens öffentlich gebraucht werden können,* so manche

nützliche Belehrungen sie, als von frommen Männern verfasst, auch enthalten mögen (*Josephus* cont. Apion. I. 8. *Hieron.* Praefatt. in Judith et Tobiam). Die *Römisch-katholische* Kirche dagegen hat nach dem Vorgange der Concilien zu Hippo 393. Carthago 397., des B. Innocentius I. (405) Ep. ad Exuperium, der Synode zu Rom unter Gelasius 494. die Apokryphen des A. T. ebenfalls für *heilige* und *kanonische* Schriften erklärt (Decreta Concil. Trident. Sess. IV.), ohne jedoch dieses mit der eigenen Lehre von der wahren Tradition und ihren Merkmalen unvereinbare Verfahren rechtfertigen zu können. Da nun das Neue Testament auf das Alte sich gründet und das Christenthum durch die Religion des A. T. nicht allein angekündigt, sondern auch vorbereitet worden ist; so erhellt, wie nothwendig auch für uns der *Gebrauch des alttestamentlichen Kanons* sei, nicht blos in *historischer* und *exegetischer*, sondern auch in *dogmatischer* Hinsicht, so wenig auch beide Haushaltungen (*οἰκονομίαι*) des göttlichen Erziehers der Menschen verwechselt und vermischt werden dürfen, die vorbereitende und die vollkommene (Gal. 3. und 4. vgl. §. 7.). — Vornämlich sind die *Weissagungen* des A. T. kennen zu lernen, weil das N. T. entweder ihre Erfüllung nachweist, oder sie, als noch zu erfüllende, erneuert und deutlicher ausspricht (§. 5. Anm. 5 f.).

Anm. Der Kanon der *Palästinensischen* Juden wich von dem der *Aegyptischen* in Hinsicht auf die Zahl und den Inhalt der Bücher, welche wir im A. T. haben, nicht ab, aber dem Aegyptischen in der Alexandrinischen Uebersetzung wurden dann noch die Bücher, wenn auch nicht als göttliche, hinzugefügt, welche wir unter dem Namen der *Apokryphen* haben. *Josephus* a. St., der sie gleich nach den kanonischen erwähnt, sagt von ihnen: „von Artaxerxes bis auf seine Zeiten sei zwar auch alles beschrieben worden, werde aber nicht *für ebenso glaubwürdig* gehalten, als was vordem geschrieben worden, weil die Folge der Propheten nicht ganz zuverlässig sey (*πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*)." Aehnlich gibt *Hieronymus* das Urtheil der *Hebräer* an in Praefat. in Judith: „Apud Hebraeos *Judith* inter *hagiographa* legitur, *cujus auctoritas* ad roboranda ea, quae in contentionem

veniunt, *minus idonea judicatur.*" — Vgl. Praef. in Tobiam: „Librum utique *Tobiae*, quem Hebraei de catalogo *divinarum scripturarum* secantes his, quae hagiographa [1]) memorant, manciparunt." Der Kanon der Palästinensischen Juden ging zuerst zu den Christen über, aber auch schon früh (im 2. Jahrhundert) und begreiflichermassen sammt der Alexandrinischen Uebersetzung die Apokryphen. Doch wurden sie bald auch wiederholt an die Unzugehörigkeit derselben zu den alttestamentlichen Schriften erinnert, indem nach dem Vorgange des B. *Melito* v. Sardes (um 172) auch *Origenes* ein Verzeichniss der von den Juden in Palästina zum Kanon gezählten 22 Bücher (*βίβλοι ἐνδιάθηκοι*) herausgab, vgl. Euseb. H. E. VI. 25. und (über Melito) IV. 26., obwohl er sonst, wie andere Kirchenlehrer, auch von den Apokryphen mannichfaltigen Gebrauch macht. Besonders wichtig ist die Erklärung des *Hieronymus* in s. *Prologus Galeatus*: „Hic prologus, scripturarum quasi galeatum principium, omnibus libris, quos de Hebraeo vertimus in Latinum, convenire potest, ut scire valeas, quidquid extra hos est, inter *Apocrypha* esse ponendum. Igitur *Sapientia*, quae vulgo Salomonis inscribitur, et *Jesu filii Sirach* liber et *Judith* et *Tobias* et *Pastor non sunt in Canone. Maccabaeorum primum librum* Hebraicum reperi, *secundus* Graecus est, ut ex ipsa quoque phrasi probari potest." Vgl. *Praefat. in libros Salom.*: „Sicut ergo *Judith* et *Tobiae* et *Maccabaeorum libros* legit quidem ecclesia, sed eos *inter canonicas scripturas non recipit:* „sic et haec duo volumina (*Ecclesiasticum et Sapientiam*) legat *ad aedificationem* plebis, *non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.*" Eben so schlossen dieselben aus dem Kanon aus *Athanasius*, *Gregorius* Nazianz., *Epiphanius*, der 59. *Kanon* des Concilium zu Laodicaea c. 364., *Cyrillus* v. Jerus. Catech. 4., *Hilarius* v. Poitiers, und *Ruffinus* in Expositione Symboli Apost. sagt nach Aufzählung der kanonischen Schriften des A. T.: „Haec sunt, quae Patres intra Canonem concluserunt *et ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt*; sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui *non* sunt *canonici*, sed *ecclesiastici* a majoribus appellati," und nachdem er sie genannt hat, setzt er hinzu: „quae omnia *legi quidem in ecclesia* voluerunt, non tamen proferri *ad auctoritatem* ex his *fidei confirmandam.*" Eben so äussert sich der Röm. B. *Gregorius* I. Expos. moral. in Jobum

1) In beiden Stellen liest *Martianay* nach einer alten Handschrift *Apokrypha* für *Hagiographa*, gewiss aber nicht richtig, obgleich die, welche Hieronymus Hagiographa nennt, offenbar unsere Apokrypha sind, die hier als Anhang der dritten Sammlung des A. T. Kanons (der Hagiographa) erscheinen. Doch stimmt ihm auch *Keil* bei, Lehrb. d. hist. krit. Einl. §. 217. S. 691.

(c. 29.) l. XIX. c. 13. Vgl. m. Schrift: Bek. der ev. K. im Verh. zu dem der Röm. u. s. w. S. 83 ff.

Doch blieb anderwärts in der Abendländischen Kirche der Gebrauch der Apokryphen. *Augustinus* de doctrina chr. II, 8. macht kaum einen Unterschied zwischen kanonischen und apokryphischen BB. des A. T.; er gesteht nur, dass diese von Einigen nicht angenommen wurden, und ermässigt den Gebrauch derselben, u. cont. Gaudent. II, 23, wo er anerkennt, dass z. B. die Bücher der Maccabäer von den Juden den Schriften nicht gleichgeachtet würden, für welche der Herr Luc. 24, 44. gezeugt habe, stimmt er mit dem allgemeinkirchlichen Urtheil im Wesentlichen überein, wenn er hinzusetzt: sed (scriptura Maccabaeorum) recepta est ab ecclesia *non inutiliter,* si *sobrie* legatur vel audiatur, maxime propter illos Maccabaeos, qui pro Dei lege sicut veri martyres a persecutoribus tam indigna atque horrenda perpessi sunt. Unter seinem Einflusse hatte das Concilium zu Hippo Regius a. 393. die apokryphischen Bücher ausdrücklich den kanonischen zugezählt und gleichgeordnet und diesen Beschluss bestätigten die Concilien zu Karthago im Jahre 397. und 419. Als die Afrikanische Kirche die jenseits des Meers (die Römische) zu Rathe zog, um ihre Bestätigung einzuholen, sprach sich *Innocentius* I. in Epist. ad Exuperium (405) gleichstimmig aus und auch die Synode zu Rom unter *Gelasius* (494) — deren Acten aber verdächtig sind — bestätigte jenes Urtheil. Allmählig ward nun das richtige Urtheil der ältern Kirche über die apokryphischen Bücher vergessen, sie wurden, je weiter herab je mehr, den kanonischen gleich gestellt und gebraucht. Doch hat sich das altkirchliche Urtheil in vielen Zeugnissen berühmter Lehrer bis unmittelbar vor Eröffnung der Synode in Trient ausgesprochen, von denen besonders bemerkenswerth sind *Nicolaus* v. Lyra und Luthers Gegner *Cajetan;* vgl. *Ph. Fr. Keerl,* die Apokryphen des A. T. (Leipz. 1852.) S. 139 ff. und *Keil,* Lehrb. d. hist krit. Einl §. 220. — Das *Trienter Concil* schrieb dessenungeachtet — wiewohl nach *P. Sarpi* Hist. del Concilio Trident l. II. p. 157. 159. ed. Genev. 1660. u. *Palavicini* Hist. Concilii Trid. l. VI. einige Zeit von mehrern einsichtsvollen Beisitzern dagegen gestritten wurde — Sess. IV. decr. I. auch den Apokryphen des A. T. göttliches Ansehn zu und indem es, *gar keinen* Unterschied derselben von den kanonischen anerkennend, das Anathem über Alle aussprach (s. das Decret oben §. 19. Anm. C.), welche das Urtheil der alten apostolischen Kirche wieder geltend machten und festhalten, belegte es in Wahrheit diese selbst mit seinem Fluche. Ueber die Motive dieses Widerspruchs mit dem eignen Urtheil über die Merkmale der wahren Tradition s. oben §. 21. u. vgl. *Salig,* Historie des Trident. Conciliums 1. Th. S. 391 ff., *Marheinecke,* System des Katholicismus

Bd. II S. 231 f. und *Keerl* a. Schr. S. 151 ff. — Doch ist anzuerkennen, dass, wie ein Theil der Väter zu Trient, so noch immer einzelne katholische Theologen die Apokryphen als *deuterokanonische* Schriften von den *protokanonischen* unterscheiden, obwohl diese Unterscheidung in der Anwendung sich nur erst bei wenigen nachweisen lässt, wie bei *Jahn*, Einl. 1. Th. S. 140 ff. und von Seiten der streng gesinnten römisch-kathol. Theologen Widerspruch findet; vgl. *Keil* a. Schr. §. 221.

Die *protestantischen Kirchen* erkennen den Apokryphen kein verbindendes Ansehen zu, doch hat die *Lutherische* Kirche diess, abgesehen von der Ueberschrift in Luthers Bibel-Uebersetzung, mehr durch die Praxis ausgesprochen, vgl. Apol. IX. p. 224. und III. 117. [2]), die *reformirte* dagegen sich öfter ausdrücklich darüber erklärt, z. B. *Conf. Helv.* cap. I.: „Interim nihil dissimulamus, quosdam V. T. libros a Veteribus nuncupatos esse Apocryphos, ab aliis Ecclesiasticos, utpote quos in Ecclesiis legi voluerunt quidem, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Sicuti et Augustinus (de Civ. D. XVIII. 38.) commemorat, in libris Regum adduci Prophetarum quorundam nomina et libros, sed addit, hos non esse in Canone, ac sufficere ad pietatem eos libros, quos habemus.“ *Conf. Gallicana* §. IV: „Hos libros (sie sind vorher namentlich aufgezählt) agnoscimus esse *Canonicos* i. e. ut fidei nostrae normam et regulam habeamus, idque non tantum ex communi Ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca spiritus sancti persuasione: quo suggerente docemur illos ab aliis libris *Ecclesiasticis* discernere, qui, ut sint utiles, non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus. Ps. 12, 7. et 19, 8.“ *Conf. Belg* art. VI: „Differentiam porro constituimus inter libros hosce sacros et *Apocryphos*, qui sunt — — — —: quos quidem Ecclesia legere et ex iis documenta de rebus cum libris Canonicis consentientibus desumere potest. At nequaquam ea ipsorum vis et autoritas est, ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma de fide aut Religione Christiana certo constitui possit: tantum abest, ut divinorum illorum librorum auctoritatem imminuere valeant.“

§. 26.

Fortsetzung.

b) Von den kanonischen Schriften des N. T.

Die nächste und Hauptquelle für uns, die wir im Neuen Bunde stehen, ist der *neutestamentliche Kanon;*

2) s. *Bretschneider*, Handb. I. Th. S. 222. (§. 35.) u. *Beste*, Luthers Glaubenslehre §. 8.

ja das A. T. kann nach seinem Zwecke und seinen Beziehungen nicht einmal hinlänglich verstanden und richtig beurtheilt werden ohne das Neue, welches uns den Retter und die Erlösung kennen lehrt, darauf jenes durchweg hinweist und führt (Gal. 3, 24. vgl. 2 Cor. 3, 14 ff.). Wir finden im N. T. *historische* (die 4 Evangelien und die Ap. Geschichte), *didaktische Bücher* (die Briefe der Apostel) und ein *prophetisches* (die Offenbarung Johannis). Obgleich gegen die Aechtheit nur sehr weniger Schriften dieser Sammlung gewichtige Zweifel sind erhoben worden, so werden wir uns dennoch, um der Sicherheit willen, bei der Darstellung der Glaubenslehren zunächst an die *Homologumena* — deren Aechtheit allgemein anerkannt worden ist — halten und die kanonischen Schriften zweiten Ranges, die *Antilegomena* — deren Aechtheit mit mehr oder weniger Recht bestritten worden ist: 2. und 3. Joh., 2. Pet., Brr. Jacobi, Judä, an die Hebräer und Offenbarung Johannis — mehr zur Erläuterung gebrauchen und kein Dogma als sicher anerkennen, welches nicht auch in den allgemein als ächt anerkannten Schriften des N. T. begründet ist.

§. 27.

Dogmatische Lehre von den Eigenschaften der heiligen Schrift.

(Affectiones s. attributa scripturae s.)

Aus der Aechtheit, Unverfälschtheit, Glaubwürdigkeit und dem göttlichen Ursprunge der heiligen Schrift folgen Eigenschaften, welche keiner anderen, blos menschlichen, Schrift zukommen, nämlich 1) *Untrüglichkeit* (Infallibilitas) und 2) Unentbehrlichkeit oder *Nothwendigkeit* und somit die *Allgemeinheit* ihres Nutzens wie ihres Gebrauchs (necessitas et universalitas). Die Theorie der dogmatischen Schule hierüber ist völlig der Schrift selbst angemessen.

H. Schmid, die Dogm. d. ev. luth. K. §. 7 ff. — Unter den älteren Theoll. vornäml. *Calixt.* disp. IV. und XII. de script. s. und de ecclesia — treffliche Begründung der Grundsätze der evang. Kirche.

Anmerkung.

A. — Mit der *Infallibilität*, welche nicht den *Concilien* oder einem *geistlichen Oberhaupte* der Kirche zugeschrieben werden kann, werden der heiligen Schrift zugeeignet

a) unbedingte Wahrheit „divina veritas" *Calov.* I. p. 462. vgl. *Doederlein* I p. 179. Doch ist der Kanon: *sensus hermeneutice verus est etiam dogmatice verus* auf die wirklichen Aussprüche göttlicher Offenbarung und ihrer Organe in der Schrift zu beschränken und nicht auf alle in der Schrift redende und handelnde Personen überhaupt auszudehnen.

b) das bestimmende Ansehn „auctoritas normativa." Durch Anerkennung dieser Eigenschaft tritt die Evangelische Kirche (vgl. §. 19.) sowohl der *Römisch-katholischen* als den *Mystikern* und *Naturalisten* entgegen. Daraus folgt für streitige Fälle

c) das *entscheidende* oder *richterliche Ansehn*, „auctoritas judicialis." — Wenn Römisch-Katholische einwandten: *Judex debet esse praesens*, so war die Antwort der Evangelischen richtig: *Scriptura s. est praesens.* Man gebrauchte ehedem hier gern die richtigen Sätze: *Deus s. Spiritus s. judicat αὐθεντικῶς, scriptura s. judicat κανονικῶς, Ecclesia judicat διακονικῶς.*

B. — Die *Necessitas et Universalitas scripturae* behauptet die Evangelische Kirche gleichfalls gegen die genannten Gegner (vgl. mit §. 19. die Praef. zu Catech. maj., die Erklär. des 3. Artik. und Form. Conc. II. p 659.) — und diess in Uebereinstimmung mit der alten Kirche und erleuchteten Christen aller Jahrhunderte auch in der Römischen. Man sehe

Chr. W. Fr. Walch, Kritische Untersuchung vom Gebrauch der heil. Schrift in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz. 1779. 8[1]. — *Hegelmaier*, Geschichte des Bibelverbots. Ulm 1783. 8. — *Onymus*, Entwurf zu einer Geschichte des Bibellesens. Würzb. 1786. 8. — *Corodi*, Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion 1. Heft S. 160 ff. — *Leander van Ess*, Auszüge aus den heil. Vätern und andern Lehrern der kathol. Kirche über das nothwendige und nützliche Bibellesen, zur Auf-

1) Namentlich auch gerichtet gegen *G. E. Lessing* (vgl. dessen *theolog. Nachlass* Berl. 1784. 8.), welcher in seinen Streitigkeiten mit Pastor *Götz* in Hamburg öfters die unbegründete Behauptung ausgesprochen hatte, dass man in den ersten christlichen Jahrhunderten die Bücher des N. T. gar nicht als Erkenntnissquelle oder Norm des Glaubens und Lebens gebraucht habe, sondern blos die *regula fidei* und *traditio ecclesiastica.*

munterung für Katholiken. Lpz. (1808.) 1816. 8. u. *dess.* Der *h. Chrysostomus* od. die Stimme der kath. K. über das nützl., heils. u. erbaul. Bibellesen — Darmst. 1824. 8. — *Johannes Gossner, die heil. Schrift, das Buch für alle Menschen,* oder unwidersprechlicher Beweis aus dem einstimmigen Zeugnisse der Kirchenväter aller chr. Jahrhunderte, dass das Bibellesen für alle Menschen, ohne Unterschied des Standes, der Religion u. s. w. die heiligste Pflicht und eben so nützlich als unentbehrlich sey. Lpz. 1824. 8. Dr. *Dav. Erdmann,* Ueber Bibellesen u Hausgottesdienst in d. alten Kirche. Berl. 1855. 4.

Zuerst erklärte sich gegen die allgemeine Lesung der heiligen Schrift *Gregorius* VII. († 1085.)[2]), nach ihm *Innocentius* III. (1194—1216) und darauf vorzüglich a. 1229 das *Concilium Tolosanum* (unter Gregorius IX.), dessen 12ter Kanon lautet: „Prohibemus, ne libros V. T aut N. laicis permittatur habere, nisi forte Psalterium vel Breviarium pro divinis officiis ac Horas Beatae Virginis aliquis ex devotione habere velit; sed, ne praemissos libros habeant *in vulgari translatione,* arctissime inhibemus." Die Synode zu *Beziers* im Jahre 1233 wiederholte diesen Kanon, eine S. zu *Tarragona* in Catalonien 1234 befahl ihre Verbrennung und eine andere zu *Beziers* im Jahre 1246 beschloss sogar, dass die Laien auch keine theologischen Bücher in der Lateinischen, und in der Landessprache weder sie noch die Geistlichen haben sollten.[3]) Als *Joh. Wiclef* 1380 die Bibel ins Englische zu übersetzen begann, so wurde dieses Unternehmen als ketzerisch angegriffen und eine Synode zu *Oxford* im Jahre 1408 verbot: „ne quis *textum aliquem* ex scriptura transferat in linguam Anglicanam, nisi a Dioecesano vel Concilio provinciali translatio approbata sit." Dennoch erschienen bei dem immer allgemeinern und dringendern Verlangen nach dem Worte Gottes allein in Deutschland vom Jahre 1462 an mehr denn 14 gedruckte Uebersetzungen der heiligen Schrift, doch am liebsten stillte unser Volk seinen Durst an der Uebersetzung *Luthers,* der 1517 zuerst die Busspsalmen, im Jahre 1522 das ganze N. T. und endlich 1534 die ganze heilige Schrift in der Uebersetzung herausgab. Gegen das allgemeine Ur-

---

2) Vgl. *Olaus Magnus,* Hist. Lib. XVI. c. 39: „Gregorius VII. *Vratislao* (Böhmischen Herzoge) scripsit (2. Jan. 1080) ac prohibuit, ne, ut optavit, scriptura s. verteretur in linguam vulgarem; quoniam tam secreta majestas est in ea, ut difficulter translatae sensus secretorum Dei poterit in ea postmodum deprehendi; immo nunquam devotior fieret populus, quando sciens facilitatem in contemtum verteret quod in reverentia consueverat admirari et jam in cerevisiaria taberna irrisorie decantatur." Den Brief Gregor's selbst geben Harduinus, Acta Conciliorum 1. VI. p. 1435. und aus ihm *Hegelmaier,* Geschichte des Bibelverbots. S. 117 f.

3) „Cap. XXXVI. de Libris theologicis non tenendis etiam a Laicis in latino et neque ab ipsis neque a Clericis in vulgari."

theil wagte die Katholische Kirche damals nicht zu sprechen; um die „ketzerische“ Bibel aus den Händen der Katholiken zu entfernen, übersetzten selbst mehrere katholische Theologen die heilige Schrift: *Hieron. Emser* (1527) das N. T. (Luthern sehr nachahmend) und *J. Dietenberger* (1533), *J. Eck*, *Casp. Uhlenberg* u. A. die ganze Bibel, — und der *Kirchenrath zu Trient* verbot auch den Gebrauch der heiligen Schrift nicht, sondern begnügte sich (Sess. IV. Decr. I. „de Editione et usu sacrorum librorum“ — die WW. s. oben §. 19. Anm.) damit, die *Vulgata* für *authentisch* und *allein anwendbar* zu erklären. — Doch fügte *Pius* IV. den Decreten des Tridentinischen Concils eine regula indicis librorum prohibitorum hinzu, in deren Vorrede, regula III. und IV.[4]), das Lesen der heiligen Schrift in irgend einer Uebersetzung nur denen verstattet wurde, denen der Bischof oder der Inquisitor die Approbation geben würde, welche Erlaubniss später noch mehr beschränkt wurde[5]), s. *S. S. Oecumenicum Concilium*

4) „Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri; hac in parte judicio Episcopi s. Inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel Confessarii Bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerunt ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse; *quam facultatem in scriptis habeant.* Qui autem *absque tali facultate* ea *legere s. habere* praesumserit, nisi prius Bibliis Ordinario redditis, *peccatorum absolutionem percipere non possit.* Regulares vero non, nisi facultate a Praelatis suis habita, ea legere aut emere possint.“

5) z. B. durch die *Observatio circa Quartam Regulam* (von *Clemens* VIII., welcher jene Regeln durch eine Bulle vom 17. Oct. 1595 bestätigte): „Animadvertendum est circa supra scriptam quartam Regulam Indicis fel. rec. Pii Papae IV., nullam per hanc impressionem et editionem de novo tribui facultatem Episcopis vel Inquisitoribus aut Regularium Superioribus concedendi licentiam emendi, legendi aut retinendi Biblia, vulgari lingua edita, *cum hactenus mandato et usu sanctae romanae et universalis Inquisitionis sublata eis fuerit facultas concedendi hujusmodi licentias legendi vel retinendi Biblia vulgaria, aut alias s. scripturae tam novi quam veteris Testamenti partes, quavis vulgari lingua editas; ac insuper summaria et compendia etiam historica eorundem Bibliorum, seu librorum s. scripturae, quocunque vulgari idiomate conscripta*, quod quidem inviolate servandum est.“ In Wirklichkeit hob sie *Gregor* XV. in einer Bulle vom 30. Dec. 1622 (durch welche er jene Regeln Pius IV. auch *bestätigen* wollte) auf: „Nos providere volentes motu proprio et ex certa scientia ac matura deliberatione nostris, deque apostolicae potestatis plenitudine omnes et singulas licentias legendi et habendi libros quoscunque ob haeresin vel falsi dogmatis suspicionem *vel alias quomodolibet prohibitos*, quibuscunque personis cujuscunque gradus et conditionis exsistentibus, etiam per literas apostolicas, ad tempus, seu ad vitam et aliter quomodocunque et ex quacunque causa, tam per literas in forma Brevis, quam aliter quomodocunque a nobis s. praedecessoribus nostris romanis Pontificibus s. ab habentibus a nobis vel ab eis *facultatem et auctoritatem concessas*, earum tenorem praesentibus pro expressis habentes, *tenore praesentium revoca-*

Tridentinum et rel. cum Annotatt. D. Card. de Luca. Colon. 1722. 4. Die Erklärungen der bedeutendsten Gegner der Uebersetzungen der heiligen Schrift in die Landessprache aus dem 16. bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts sind gesammelt in: Collectio quorundam gravium autorum, qui ex professo vel ex occasione S. S. aut divinorum officiorum in vulgarem linguam translationes damnarunt — una cum decretis summi Pontificis et Cleri Gallicani et rel. edita Lutet. Paris. 1661. 4. vgl. *Le Maire,* Sanctuarium occlusum s. de bibliorum prohibitione in ling. vernacula. Herbip. 1662. ed. 2. 1713. und *Kortholt,* de lectione bibliorum in lingua vulgo cognita. 1692. 4.

Im Jahre 1713 erliess *Clemens* XI. die Bulle *Unigenitus* gegen *Paschasius Quesnel,* welcher zu Paris 1687 und dann zu Brüssel 1702 in 8 Octavbänden eine Französische Uebersetzung des N. T. mit moralischen Anmerkungen (Le Nouveau Testament — avec des reflexions morales sur chaque verset par le pére Q.) herausgegeben hatte. Es waren daraus auf Eingeben der Jesuiten 101 Sätze gezogen, welche der Papst *verdammte,* und von ihnen lautete Propositio 80: *„Lectio sacrae scripturae est pro omnibus.“* 81: *„Obscuritas sancti verbi Dei non est Laicis ratio dispensandi se ipsos ab ejus lectione.“* 84: *„Abripere e Christianorum manibus Novum Testamentum s. eis illud clausum tenere, auferendo eis modum illud intelligendi, est illis Christi os obturare.“* 85: *„Interdicere Christianis lectionem sacrae scripturae, praesertim Evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis et facere, ut patiantur speciem quandam excommunicationis.“* — Jedoch erhob sich ein grosser Kampf gegen diese Bulle. Später galten freiere Grundsätze; *Benedict* XIII. konnte sie auf der Lateran-Synode 1725 noch nicht geltend machen (s. *Weismann,* Memorabilia H. E. T. II. p. 34), desto mehr wurden sie unter *Pius* VI. herrschend durch die grossen Fürsten Oesterreichs, *Maria Theresia* u *Joseph* II. — In diesem Jahrhunderte, als die *Bibelgesellschaften* selbst in der Katholischen Kirche viel Theilnahme fanden, wie in der Griechischen, dämmerte die Hoffnung auf, dass die getrennten christlichen Hauptpartheien sich an der gemeinschaftlichen Quelle des Glaubens einander nähern würden. Die Hoffnung wurde etwas gestört, als *Pius* VII. in s. Breve vom 29. Jun. 1816 an den Erzbischof von Gnesen und in dem vom 3. Sept. desselben Jahres an den Erzbischof von Mohilew das Lesen der heiligen Schrift in der (obgleich unter Approbation *Clemens* VIII. 1599 zu Krakow heraus-

---

mus, cassamus et annullamus ac pro revocatis, cassatis et annullatis haberi nullique in posterum suffragari; quin immo libros, per licentias hujusmodi permissos, legentes aut habentes poenas in sacris Canonibus. Constitutionibus apostolicis et Indicibus librorum prohibitorum contentas incurrere volumus et declaramus.“

gegebenen) Polnischen Uebersetzung verbot. Allein wenn auch die Gesinnungen seines Nachfolgers *Leo* XII. der Bibelsache bekanntlich nicht günstiger waren (m. s. seine *Epistola encyclica*, Rom. d. 3. Maji 1824.), so schien doch der Fortgang der Bibelverbreitung durch die *Gebrüder van Ess*, *Gossner* u. A. so wie viele laute Stimmen aus der Katholischen Kirche Bürgschaft zu geben, dass in ihr bereits das Wort Gottes mehr gekannt sei und beachtet werde, als Menschensatzung. Vgl. Die Bibel, nicht, wie Viele wollen, ein Buch für Priester nur, sondern auch für Fürst und Volk. Von einem nicht röm. sondern christ-katholischen Priester. Bresl. Lpz. Frkf. Münch. Wien 1818. 8. — Mit welchen Bedingungen ist die Bibel ein Lehr- und Lese-Buch für Prediger und Volk? z. Wiedergeb. d. allg. chr. Gl. München 1818. 8. — *Oberthür*, Ansichten, besond. v. Bibelgesellschaften und dem durch sie beförd. Bibellesen. Sulzb. 1823. 8. — Kritisches Journal f. d. katholische Deutschl. 4. Bd. 1. Heft (Rotweil 1823. 8.). — Unter den jüngsten Päpsten, *Pius* VIII. (1829), *Gregor* XVI (1831) und *Pius* IX. (1846) hat der letzte die Grundsätze seiner Kirche am Entschiedensten ausgesprochen u. schon in s. Encycl. v. 9. Nov. 1846. nicht nur die *Bibelgesellschaften* gleich heimlicher Sectirerei u. naturrechtswidrigem Communismus verdammt, sondern auch Alle, welche die von Gott selbst (in der Röm. Kirche) aufgestellte *lebendige Auctorität* nicht anerkennen, *die den wahren und richtigen Sinn seiner Offenbarung lehren*, bekräftigen *und alle Streitigkeiten in Sachen des Glaubens u. der Sittlichkeit* durch ein *unfehlbares Urtheil* schlichten solle.

Beklagenswerth ist es, dass in neuern Zeiten sich mehrere Evangelische Theologen von dem Glauben und Princip der Reformatoren so weit verirrt haben, dass sie die allgemeine Lesung der heiligen Schrift entweder ganz missbilligten oder doch sehr beschränkt wissen wollten: nach *Lessing*, theol. Nachlass: Axiomata. Wolfenb. 1778. — *J. G. Becker*, tract. ad quaestionem, utrum lectio literarum ss. omnibus omnino Christianis, maxime imperitae multitudini, valde sit commendanda Rostochii 1793. 4. — *Voigtländer*, die Bibel kein Erbauungsbuch — im Predigerjournal für Sachsen 1809 November. — Untersuchung, ob die Bibel in unsern Zeiten als ein Volksbuch zu empfehlen sey? Eisenach 1816. 8. vgl. *Voeckler*, de eo, an bene actum sit, scripta V. et N. T. omnia ac singula cum imperitorum multitudine communicandi. Lips. 1823. 8.

Ueber und gegen Bibel-Auszüge statt der ganzen heiligen Schrift s. das „*Vorwort (Heubners) über die Vertauschung der ganzen Bibel mit Bibel-Auszügen*" zu den „Rechnungen der Bibel-Gesellschaft in Wittenberg auf die Jahre 1824—26." 32 SS. 8. Wittenb. 1827.

Die Evangelischen Theologen beweisen die *Universalitas* Scripturae s., indem sie ihr folgende Eigenschaften zuerkennen:

a) *Deutlichkeit*, „perspicuitas,“ nicht eine *absolute*, aber eine *relative* = perspicuitas *finalis*[6]). Die *Römische Kirche* behauptet, bei der Dunkelheit der heiligen Schrift (Matth. 13, 13. und 2 Pet. 3, 16?), die Nothwendigkeit eines *authentischen Auslegers*, den sie theils in der *traditio ecclesiastica*, theils in einem besonders erleuchteten, untrüglichen Kirchenvorstande findet (vgl. §. 13.). — Einen andern Gegensatz bilden die *Schwärmer*, welche die Nothwendigkeit eines *innern Lichts* oder neuer *Offenbarung* zum Verständniss der heiligen Schrift behaupten und sich derselben rühmen.

b) *Zureichenheit*, „sufficientia,“ auch „Plenitudo“ und „perfectio *finalis*.“ Das Verbum Dei ἔγγραφον bedarf nicht der Ergänzung des „Verbum Dei ἄγραφον“ in der *Tradition* (§. 19. Anm. C.) oder *neuer Offenbarungen* oder menschlicher Zuthat irgend welcher Art (§. 14. Anm. 1. und §. 19. Anm. A. B.).

c) *Wirksamkeit*, „efficacitas S. S.“ Joh. 7, 16 fg. 8, 31 fg. — Man nennt diess auch das *Zeugniss des heiligen Geistes* („testimonium Sp. s.“) für den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift; „ultima ratio, sub qua et propter quam *fide divina* et infallibili credimus, verbum Dei esse verbum Dei, est *ipsa intrinseca* (? interna) *vis et efficacia verbi divini et Spiritus* s. in scriptura loquentis *testificatio et obsignatio*,“ *Quenst.* Syst. I. p. 140. vgl. *Buddeus*, Institutt. theol. dogm. p. 107 sqq.

§. 28.

Von der richtigen Erklärung der heiligen Schrift und den Beweis-Stellen (Dicta probantia).

Der rechte Gebrauch der heiligen Schrift zur Darstellung und Begründung der christlichen Glaubenslehren ist bedingt durch *richtige Erklärung* derselben oder durch *Ermittelung und Darstellung des wahren Sinnes, welchen die h. Schriftsteller mit ihren Worten verbunden haben.* Wenn als richtige Erklärungsweise nur die *grammatisch-historische* gelten kann, welche den Sinn ermittelt, der

6) Vgl. *Quenstedt*, Systema I. p. 216., wo er bemerkt, dass die Unsrigen mit der Behauptung der Deutlichkeit der heil. Schrift nicht sagen wollen, Laicos scripturae lectione instructos de gravissimis quibuscunque quaestionibus judicium ferre, *sed praecipua ac fundamentalia fidei capita et vitae regulas ex scriptura petere debere.*

1) dem eigenthümlichen Sprachgebrauche, 2) dem nähern und fernern Zusammenhange der Theile einer Schrift und 3) dem eigenthümlichen Geiste des Verfassers überhaupt und der zu erklärenden Schrift insbesondere entspricht; so folgt, dass nur eine solche grammatisch-historische Erklärung den wahren und vollen Sinn der *heiligen Schrift* ermitteln kann, welche nicht unter dem Einflusse eines dieser fremden Princips und welche unter der Leitung des heil. Geistes geübt wird, von dem die heiligen Männer Gottes getrieben wurden (1 Cor. 2, 9—16; 2 Cor. 3, 14 ff. vgl. 2 Pet. 1, 20 fg.). Und obwohl der Sinn einer jeden Stelle nicht ein mehrfacher, sondern nur *Einer* seyn kann, so ist er doch für die Leser und Erklärer ein nach Massgabe ihres Fortschritts in der Entwickelung ihres Lebens in Christo und ihres dadurch bedingten tiefern Eindringens in die unerschöpfliche Fülle der im Worte Gottes enthaltenen Wahrheit *wachsender* Sinn und fortgehender Entwickelung fähig (1 Cor. 13, 9 ff. Ephes. 4, 13 ff. vgl. 3, 13 ff.). Die sicherste Norm zur Prüfung der Richtigkeit der Erklärung ist die *Analogie der Schrift*, sowohl die *besondere*, eines jeden einzelnen Buchs, als die *allgemeine*, die ihrem Inhalte nach mit der *Analogie des Glaubens* identisch und daher in der alten wie in der erneuerten Kirche eben so als hermeneutischer wie als dogmatischer Kanon betrachtet worden ist (§. 16.). — Die Stellen, worin die einzelnen Lehren enthalten und woraus sie herzuleiten sind, heissen *Beweisstellen* (dicta probantia), von denen *einige* die Lehren mit deutlichen Worten enthalten (*diserte*, *κατὰ τὸ ῥητόν*), z. B. Röm. 3, 28 — „der Mensch wird durch den Glauben, nicht durch seine Werke gerechtfertigt" —, *andere* nach dem Sinne des Schriftstellers oder so, dass sie daraus gefolgert werden können und müssen (*implicite*, *κατὰ τὴν διάνοιαν* sc. scriptoris), z. B. Gal. 1, 1 — „Jesus Christus ist seinem Wesen nach über alle Menschen erhaben" —. Diejenigen Stellen, in welchen eine Lehre oder ein besonderer Theil derselben *absichtlich* und vor anderen *ausführlich* behandelt wird, heissen

classische (loca classica oder primaria, auch sedes doctrinarum). — Auch das *Leben* und *Vorbild* der in der heiligen Schrift geschilderten heiligen Personen, als Ausdruck des christlichen Glaubens und lebendige Offenbarung göttlicher Gedanken, Gesinnungen und Rathschlüsse, darf und soll als Beweis gebraucht werden; *insbesondere hat sich in der Person und dem Leben des Sohnes Gottes auf Erden sowohl das Wesen und Leben Gottes, als des Menschen wahres Wesen und seine Bestimmung, so wie der vordem verborgene Rathschluss Gottes zur Erlösung der Welt offenbart.* Wie daher *Christus* der Schlussstein der göttlichen Heilsanstalten ist, so ist in seinem Wort und Wesen und Werke auch der Schlüssel zur Eröffnung des Verständnisses der göttlichen Offenbarungen gegeben (§. 18.).

Anm. 1. Mancherlei Missverständnisse und Missgriffe theoretischer und praktischer Hermeneuten alter und neuer Zeit haben den an sich richtigen hermeneutischen Grundsatz der *analogia fidei*, richtiger *scripturae*, verdächtigt, obwohl er seinem Wesen nach bei der Erklärung jeder andern Schrift gilt. Doch ist er in neuerer Zeit von angesehenen Theologen wieder anerkannt worden. Vgl. schon *de Wette*, bibl. Dogm, §. 55. a., welcher bemerkt, dass er „recht verstanden und vorsichtig angewendet richtig sey," besond. *Twesten*, Vorlesungen §. 30. S. 446 ff. und *Nitzsch*, System §. 45. *Augustin's* „regula pietatis" (de praedest. et grat. c. 1.), welche alles *Gottes würdig* zu erklären gebot, kann allerdings nicht als allgemeiner hermeneutischer Kanon gelten, aber *Melanchthon* meinte das Richtige, wenn er die „regula fidei" als Erklärungsprincip aufstellte und gebrauchte, z. B. Apol. XIII. p. 290: „caeterum exempla juxta regulam h. e. *juxta scripturas certas et claras*, non contra regulam s. contra scripturas interpretari convenit;" vgl. III. 111. 114 sq. 117. 138. XI. 239 sq. 243 sq. XII. 246. 258 sq. u. treffliche Aussprüche *Luthers* bei *Beste*, Dr. M. Luthers Glaubenslehre S. 24 ff. — Der Grundsatz will eben so viel sagen, als ein anderer: *scriptura scripturae interpres.* Vgl. schon *Gerhard*, ll. theol. II. p. 213: „Scriptura sui ipsius infallibilis est interpres"; und so fast alle ächt evangelische Theologen. Vgl. *J. Franc. Buddeus*, Isagoge ad theologiam universam (Lips. 1727. 4.) l. II. c. 8. §. 13. p. 1794 sqq. — *J. Jac. Rambach*, Erläuter. über s. eigenen Institutiones Hermeneuticae sacrae, aus d. Handschr. des Vfs. ans Licht

gestellet v. D. E. Fr. Neubauer (Giessen 1738. 4.) S. 323 ff. Den Sinn des hermeneutischen Grundsatzes der *analogia fidei s. scripturae* spricht sehr gut aus *Romanus Teller,* Annot. zu Hollazii Examen p. 161.*: „Perspicuum est etiam, principalium fidei dogmatum cohaerentiam, ὑποτύπωσιν τῶν ὑγιαινόντων λόγων, esse unicum principium interpretationis scripturae divinae, illudque ita assumendum, ut nihil, ab eo prorsus alienum, aut plane ei contrarium, unquam putandum sit pro vera interpretatione. Id profecto recta ratio ita postulat. Anne falso interpretaretur, si quis philosophi cujusdam verba multo aliter explicaret, ac principiis, quae ipse posuit, convenienter? Et plurimum sane valet, quae a minori ad majus procedit, argumentatio: si in scriptis humanis prudens auctor nullus unquam creditur aliquid sensisse, doctrinae suae principalibus partibus, inter se connexis, adversarium: multo minus in divinas litteras tam injusta cadit suspicio. — — — Ergo patet, quam inique nobiscum agant adversarii, quando illi quidem hanc regulam, *scriptura per scripturam explicanda est,* postulant *circuli,* quo nullum turpius est vitium in argumentatione." Andere Stellen bei *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. §. 10. Anm. 9 ff. u. über die *Glaubensregel* als hermeneut. u. dogm. Kanon im Sinne der alten Kirche m. theol. kirchl. Annalen 7. Heft S. 26 ff. — Die Entwickelung des durch die Erklärung ermittelten Sinnes der einzelnen Stellen und die Darlegung seines Verhältnisses zu dem Ganzen der Bibellehre (der Analogie des Glaubens) ist in neuerer Zeit die *theologische* Auslegung genannt worden; vgl. *Nitzsch,* System §. 44. u. *Oehler,* Prologomena zur Theologie des A. T. (Stuttg. 1845.) S. 80. 82 fg.

Anm. 2. In Uebereinstimmung mit unserm §. forderten die älteren Theologen, dass die heilige Schrift *„in"* oder *„cum spiritu s."* zu erklären sey, und was sie mit dieser Forderung meinten, sagt schon *J. Gerhard* recht deutlich in ll. theol. I. §. 51: „Spiritus s. collustratio necessaria est ad totam scripturam et quamlibet ejus partem salutariter cognoscendam et interpretandam, unde ad collustrationem illam divini luminis impetrandam quibusvis literarum sacrarum lectoribus et interpretibus preces sunt necessariae et quidem seriae." vgl. §. 57: „Dicimus igitur, requiri lucem Spiritus S. ad salutarem divinorum oraculorum intellectum, sed addimus, per diligentem verbi tractationem Spiritum S. velle in nobis istam lucem accendere. Non ergo cogitandum est, prius a Spiritu S. immediatam e supernis illuminationem expectandam esse, quam ad scripturas legendas, meditandas et perscrutandas accedamus, sed in scripturis et per scripturas lux illa Spiritus S. quaerenda et impetranda." Vgl. Calixt. disp. IV. thes. 90: „Legem — optime interpretatur, qui legem tulit. Ergo et scripturam optime

interpretatur Spiritus s. in scripturis loquens Atque tunc eodem spiritu et sensu intelligentur et explicabuntur, quo scriptae fuerunt" — und *Sam. Maresius*, im Anti-Tirinus (Groningae 1648. 4.) T. I. p. 255: „Primarius Interpres Scripturae s. est Spiritus S. in scriptura loquens Neh. VIII. 8. Inter Ministeriales tot sunt Papae praeferendi, quot sunt in Ecclesia *ipso eruditiores et in sanctis literis melius versati.*" Die hier bezeichnete Erklärungstheorie ist's, welche

a) *ihren Grundsätzen nach bei allen Schriften in der Welt angewendet* wird; man muss sie dem Sprachgebrauche, der Geschichte ihrer Zeit, ihrem Zusammenhange und Geiste gemäss erklären. Sie ist's allein, welche

b) *Sicherheit der Erkenntniss gewährt*, weil sie nach gewissen, deutlichen und anwendbaren Regeln geübt wird. — Diess gilt von keiner andern Art der Erklärung.

Anm. 3. Abweichende Erklärungsarten, die entweder unter dem Einflusse eines der Schrift mehr oder minder *fremden materialen Princips* oder in einem derselben *fremden* (profanen) *Geiste* geübt werden.

a) *Das der Schrift fremde Princip* kann seyn:

α) ein *historisches* oder *traditionelles:* irgend *eine zeitliche* (subjective oder positive, kirchliche) einseitige *Auffassung des Inhalts* der Schrift oder eine mit fremdartigen — der *Analogie* der h. Schrift nicht entsprechenden — Elementen versetzte Lehrsumme (*regula fidei*), welche als die ausgemacht richtige angenommen wird (*traditio* hermeneutica s. dogmatica): *kirchliche* und *dogmatische* Auslegung, *historisch-dogmatische* und *historisch-kritische Auslegung* Vgl. *Bretschneider,* die historisch-dogmatische Auslegung des N. T. Lpz. 1806. 8. — *de Wette,* bibl. Dogmatik §. 57. 58.

β) ein *philosophisches* (sey es subjectives oder positives d. h.): irgend ein selbst gebildeter oder (aus irgend einer Schule) angeeigneter Ideenkreis, welcher als der wahre gilt (ratio s. philosophia sacrae scripturae interpres): *rationale* und *philosophische* Auslegung der *Socinianer*, *Cartesianer* u. A (vgl. *Buddeus* und *Rambach's* aa. Schrr. u. m. Comment. hist. theol. de Rationalismi vera indole p. 47 sqq. 56 sqq), die *moralische* Ausl. *Kants* und seiner Freunde [1]), die sogenannte *liberale*, die *psychologische*

---

1) *Kant*, Relig. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Königsb. 1794. 8.) S. 157 ff. — *Fichte*, Anweisung zum sel. Leben 1806. 8.) S. 157 ff. — *J. W. Schmidt*, üb. Rel., deren Beschaffenh. und zweckmässige Behandlung J. 1797. 8. — *J. E. Chr. Schmidt*, *C. Fr. Stäudlin*, in ihren dogmat. Lehrbb. u. A.

u. a. Hierher gehört auch die *christlich-rationelle* Schrifterklärung, welche *J. G. Rätze* vorschlug in der Schrift: *Die höchsten Principien der Schrifterklärung* (Lpz. 1824. 8.) besond. S. 109—113. vgl. *Schuderoffs* neueste Jahrbb. 10. Bd. 1. Heft (1831) — Nach Hegelschen Principien lehrt auslegen *Georg Chr. Rud. Matthäi*, Neue Auslegung der Bibel, zur Erforschung u. Darst. ihres Glaubens begründet — Gött. 1831. 8.

b) Auf einem von beiden der Schrift fremden Principien oder auf beiden beruht auch *die allegorische Erklärung*.

Sie *geht von der Annahme aus, dass gewisse Worte ausser dem natürlichen* (grammatisch-historischen) *Sinne noch etwas anderes bedeuten. Suidus: Ἀλληγορία ἡ μεταφορά, ἄλλο λέγον τὸ γράμμα καὶ ἄλλο τὸ νόημα.* Heraclid. Allegoriae Homer. p. 412: *ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δέ, ὧν λέγει, σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται.* Die Erklärer, welche diese Deutungsart auf die gesammte heilige Schrift angewandt haben, nahmen *entweder* an, dass jede Stelle *ausser* dem wörtlichen (grammatisch-historischen) Sinne noch einen *verborgenen* (geistlichen, höhern, tiefern), ja sogar mehrere Sinne enthalte, *oder* (was aber keine wesentliche Verschiedenheit begründet), „dass die Schrift zwar keinen andern Sinn *neben* dem einfachen Wortsinne habe, aber einen andern tiefer liegenden *unter* demselben d. h. einen nächsten oder buchstäblichen Wortsinn und eine tiefere Bedeutung dieses Wortsinns (*ὑπόνοια*, in der bei den Alten nicht nachweisbaren Bedeutung: *Untersinn*)[2]. Beide Classen vereinigen sich in dem Glauben, dass der heilige Geist, der die heiligen Schriftsteller erfüllte, ihre Worte oder Darstellung *doppel-* oder *mehrsinnig* eingerichtet habe. — Von diesen Freunden der allegorischen Interpretation muss man diejenigen wohl unterscheiden, die gar nicht nach dem Sinne der *heiligen Schriftsteller* fragen, sondern nur nach dem, welchen ihre Parthei oder ihr System

---

2) Letztere war die Ansicht meines befreundeten und gelehrten ehemaligen Collegen *Olshausen*, in der Schrift: *Ein Wort über tiefern Schriftsinn* (Königsb. 1824. gr. 8.) S. 90 f. Er vermeidet den Ausdruck *doppelter Sinn*, nimmt aber doch unleugbar einen zwiefachen Sinn an, indem er in seinen, oben mitgetheilten, Worten einen buchstäblichen *Wortsinn* und einen, tiefer liegenden, *Untersinn*, den er auch den *geistlichen* nennt, oder den *nächsten* und den *tiefern* Wortsinn unterscheidet. Angegriffen von vielen Seiten, am tüchtigsten von D. *Steudel* (im neuen Bengel'schen Archiv; 3. Bd. 2. Stk. S. 403—459.), suchte er seine Ansicht näher zu bestimmen, zu rechtfertigen und auch zum Theil tiefer zu begründen in „Einem Sendschreiben an Dr. *J. C. F. Steudel*: Die biblische Schriftauslegung, noch ein Wort über tiefern Schriftsinn." Hamb. 1825. gr. 8.

als gültig anerkennt, und welche daher, den grammatisch-historischen Sinn wenig oder gar nicht beachtend, ihre Sätze und Meinungen in die Schrift *hineinlegen.* — Aber auch jene beiden Arten allegorischer Deutung haben viele Modificationen erlitten. Wie bei den Griechen früh schon und bei den Juden um und nach Christi Zeit, so finden wir die allegorische Interpretation auch schon in den ersten Zeiten des Christenthums; *Origenes* versuchte bereits eine vollständige Theorie derselben und wissenschaftliche Begründung, und der Reichthum und Scharfsinn seines Geistes gewann ihr viele Freunde mehr. In der katholischen Kirche wurde bald die Annahme eines *vierfachen Sinnes* herrschend (vgl. *Hieronymus* in Epist. ad Gal. c. IV.), nämlich 1) des sensus *grammaticus s. literalis*, 2) des sensus *mysticus*, welchen mit Hieronymus l. c. *Alcuin* und die *Scholastiker* für *dreifach* erklärten (so dass eben im Ganzen 4 Sinne gezählt werden), nämlich *a) tropologicus* s. moralis (1 Cor. 9, 8 ff.), *b) allegoricus* (Gal. 4, 21 ff.), *c) anagogicus.* Man fasste diese Theorie der katholischen Hermeneutik in die beiden mnemonischen Verse:

Littera gesta docet; quid credas, *allegoria*;
Moralis (= tropolog.), quid agas; quid speres, *anagogia.*

Die Reformatoren und die meisten älteren evangelischen Theologen nahmen nur Einen, durch Sprachgebrauch und Zusammenhang bestimmten und erkennbaren, Wortsinn an; vgl. *Luthers* Erklärungen bei *Beste* a. Schr. S. 26 fg. u. *J. Gerhard,* ll. theol. I. c. 7. §. 133: „*Unus* est cujusque loci proprius et genuinus sensus, quem intendit Spiritus s. et qui ex ipsa genuina verborum significatione colligitur, et ex hoc litterali sensu solo efficacia argumenta depromuntur;“ vgl. *Calov.* I. p. 662 sqq. *Quenst.* I, p. 131. (bei *Schmid* a. Schr. §. 10. Anm. 12.) und aus der reformirten Kirche *Sam. Maresius* im *Anti-Tirinus* od. Theologiae elenchticae nova Synopsis s. Index controversiarum fidei ex ss. scripturis a Jac. Tirino, Jesuita, concinnatus et censura perpetua auctus, emendatus, refutatus per *Sam. Maresium* (Groningae 1648. 4) Tom. I. p. 40. Num. 11. wo *Tirinus* sagt: „Sub unis iisdemque s. scripturae verbis praeter *sensum literalem,* primario a spiritu s. intentum, latere subinde etiam alium, *sensum mysticum s. spiritualem,* secundario a spiritu s. intentum (etsi id neget Lutherus et plures ejus sequaces), patet ex Joh. III. 14., ubi per exaltationem *serpentis Mosaici* Christus suam crucifixionem: Matth. XII. 20. per occultationem *Jonae in ventre ceti*, suam sepulturam designat. Et S. Paulus Gal. IV. 24. de *duobus Abrahae filiis* dicit scripturam *allegorice* locutam fuisse: et 1 Cor. X. 2. de *nube, mari rubro,* aqua *ex petra* etc. ait, fuisse figuras rerum futurarum. Nec unus tantum mysticus sensus, sed plures subinde

uno eodemque loco reperiuntur, ut videre est ad Gal. IV. vers. ult., ubi et singulos descripsi. Vide et Hebr. c. ult. v. 12. Sic illud Gen. 1, 3. *fiat lux!* SS. Patres exponunt *literaliter* de luce corporali, *tropologice* de luce gratiae, *allegorice* de Christo, *anagogice* de lumine gloriae" etc. etc. — und *Maresius* in der angefügten Censura erwidert: „Absit a nobis, ut Deum faciamus *δίγλωττον*, aut multiplices sensus affingamus ipsius verbo, in quo potius, tanquam in speculo limpidissimo, sui autoris simplicitatem contemplari debemus. Ps. XII. 7. XIX. 9. *Unicus* ergo *sensus* scripturae, nempe *grammaticus*, est admittendus, quibuscunque demum terminis, vel propriis vel tropicis et figuratis exprimatur. Sed cum res illo sensu grammatico expressae (sunt enim verba rerum imagines) saepe sint typicae, hinc fit, ut sensus ille *unicus* et *simplex* debeat extendi non solum ad typum, sed etiam ad prototypum, cui praefigurando typus ille a Deo destinatur; quo spectant pleraque exempla hic Tirino citata, et in quibus sensum hactenus *mysticum* agnoscimus, quatenus res ipsae mysticam habuerunt significationem."

Ausser dem „*unicus* sensus literalis, qui a Spiritu S. ubivis solum intenditur," gaben zwar auch *Musäus*, *Calov*, *Quenstedt*, *Hollaz*, *Carpov*, *Mosheim* u. A. noch einen sensus *spiritualis s. mysticus* zu, verstanden aber darunter nur spiritualis *applicatio* et *accommodatio* dicti alicujus. Dagegen aber meinten schon *Baier*, *Buddeus*, *Baumgarten* u. A., dass dieser sensus *spiritualis* s. *occultus* s. *secundus* s. *remotior*, auch *realis* im Gegensatz des verbalis genannt, ebenfalls bei der Eingebung *vom heiligen Geiste beabsichtigt* sey, obgleich sie zugaben, dass man überall zuerst den Wortsinn aufzufassen und zu berücksichtigen habe (vgl. *Bretschneider*, System. Entw. §. 54. S. 347 f.). — Jenen vermeintlich *höhern* Sinn schied man wieder in den *allegorischen*, den *typischen* und *parabolischen*; vgl. *Schmid* a. St.

Anm. 4. Die *Mennoniten* und entschiedener noch die *Jesuiten* verwarfen die dicta probantia *κατὰ τὴν διάνοιαν*. Vgl. *Walch*, Geschichte der Religionsstreitigkeiten ausserhalb der Lutherischen Kirche. 1. Bd. 2. Kap. §. 12. S. 56 ff. und *Bretschneider*, Handbuch. 1. Th. §. 47. — Eben diess that *François Veron* (Methode de traiter des controverses de religion par Veron. 1628.) und andere katholische sogenannte *Methodisten*. Ihnen setzte *Nic. Vedel*, Prof. zu Franecker († 1642.), das berühmte *Rationale theologicum* s. de necessitate et vero usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis, Genevae 1628. entgegen. (Vgl. *Stäudlin*, Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus S. 71 ff.) — Diese Schrift, welche mehrere beleidigende

Ausfälle gegen die lutherische Kirche enthielt, berichtigte *Joh. Musäus* in Jena: de usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis libri tres, Nic. Vedelii Rationali theologico potissimum oppositi. Jenae 1644. vgl. s. Introd. in theologiam — 1679. P. II. de objecto theologiae revelatae formali — eine scharfsinnige Begründung der hermeneut. Grundsätze unserer Kirche — und über *Luthers* hermeneut. Grundsätze im Verhältniss zu denen der Schweizerischen Reformatoren *Rudelbach*, Reformation, Lutherthum u. s. w. S. 138—146. Dagegen *Al. Schweizer*, die Glaubenslehre der ev. reform. K. 1. Bd. §. 6 ff.

Christliche Glaubenslehre.

Erster Theil.

Theologie im engeren Sinne oder Lehre von Gott.

A. Offenbarungen Gottes.

I. Allgemeine Offenbarungen.

§. 29.

Die Welt überhaupt.

Wie die äussere Erscheinung und das Leben des Menschen Offenbarung eines innern geistigen, so ist die *Welt* im Ganzen und in ihren Theilen, mit den Veränderungen in ihr, Ausdruck eines verborgenen höhern Lebens und Waltens und einer göttlichen Herrlichkeit, die der forschende Geist des Menschen nirgends unmittelbar, aber mittelbar in ihren Werken überall mit Bewunderung erkennt, oder doch vorauszusetzen sich genöthigt findet. Daher auch auf den untersten Stufen der menschlichen Entwickelung überall, mit sehr wenigen, nicht einmal sicheren Ausnahmen, Ahnung oder Glaube *eines Göttlichen*, welcher Glaube sich im *Naturdienste* ausspricht, *der unsichtbaren, gewaltigen und unbegreiflichen Macht* gewidmet, welche sich durch die Erscheinungen und Veränderungen in der Welt offenbart und in Beziehung zu dem Menschen tritt. Doch sondert da der Mensch häufig nicht *Gott* und *Natur*, das *Göttliche* ist ihm das *Bele-*

bende, die *Seele* der Natur, wie die Triebkraft in der Pflanze und das *belebende Princip* im Thier und Menschen. Daher die Vielheit des Göttlichen, der *niedrigste Polytheismus* —: Fetischismus, — göttliche Verehrung der Elemente, Sterne, Bäume, Flüsse, Thiere u. s. w. (§. 4.).

§. 30.

Der Mensch insbesondere.

Je länger je mehr erkennt der Mensch sich selbst als das Herrlichste in der Natur, als den Herrn ihrer Güter und der übrigen Geschöpfe, und verfolgt *vorzugsweise die Vergleichung des Göttlichen mit dem belebenden und waltenden Princip im Menschen*; er nimmt bei vielem Unbegreiflichen in der Welt ein Walten nach Zwecken wahr, wie im Leben des Menschen. — Der *Mensch*, als das verwandteste in der Welt mit dem unsichtbaren Göttlichen, wird ihm Typus für seine Anschauungen desselben; er denkt es sich *dem Menschen ähnlich*, nur grösser, gewaltiger, herrlicher, und leitet auch wohl seinen Ursprung von ihm ab. — Das Göttliche in den Elementen und Theilen der Natur bildet seine Phantasie aus zu *menschenähnlichen Gottheiten*, die die Sterne, Meere, Flüsse, Wälder u. s. w. bewohnen und darin herrschen. Denn die *Vielgötterei* bleibt, der Gedanke *Eines Wesens*, das alles geschaffen und gebildet habe und mit seiner Macht und Weisheit alles durchdringe und beherrsche, ist ihm zu gross und unfasslich. Auch lässt ihn die Verschiedenheit der Welterscheinungen, selbst die Vielheit und Verschiedenheit der Menschen, ihre Trennung in Familien, Geschlechter und Völker, die sich bald befreundet sind, bald sich anfeinden, nicht loskommen von dem Gedanken der Vielheit des Göttlichen. Daher malt sich die Einbildungskraft das Leben *der Götter* ähnlich dem der Menschen —: *Götter-Familien*, *Erzeugungen*, *Freundschaften* und *Zwiste*, *Begünstigungen*

einzelner Menschen und Völker zum Nachtheil der anderen. Und zwar wird die *Götterlehre* abwärts in der Beziehung zu dem Menschen immer anthropomorphistischer, aufwärts gegen die Frage nach dem Ursprünglichen immer dunkler und fabelhafter, wenn auch grossartig. Es tritt wohl endlich ein *Vater* an die Spitze *der Götter*, doch dessen *Seyn* und *Ursprung* verliert sich in das geheimnissvolle Dunkel eines Gewirr's von wahren und falschen Ahnungen und Anschauungen, die in den seltsamsten, oft unreinen und kindischen, Sagen ausgesprochen sind (*μῦθος* und *μυθολογία* in der *spätern Bedeutung*).

Anm. *Xenophanes* von Colophon, *περὶ φύσεως τὰ λείψανα*, sagt, nachdem er seine pantheistischen Ansichten ausgesprochen hat, V. 18—24:

— — *ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι,*
Τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε δέμας τε.
Ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μὲν δ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί γε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ' οἷά περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

Vgl. *Cicero* de N. D. I, 18; de legibus I, 7 sq.

§. 31.

Zerfallenheit des Heidenthums.

Die natürliche Folge war, dass mit zunehmender Entwickelung des Menschengeschlechts *theils* die Vorstellung des Göttlichen sich veredelte und die Sittengesetze, an die der Mensch sich gebunden erkennt, auch als die göttlichen erkannt wurden, *theils* aber, dass eben darum auch der Glaube an die alte Volksreligion, deren Sagen, wenn nicht durch allegorische Deutelei ein höherer Sinn *hineingelegt* wurde, eine höhere und sittliche Ansicht noch nicht aussprachen und deren letzte Gründe so dunkel und unbefriedigend waren, allmählig sank und daher auch die Heidenwelt, so weit wir sie kennen, zuletzt *hier* sich auflöste in *Skepticismus, Indifferentismus* oder ent-

schiedenen (materialistischen und pantheistischen) *Unglauben,* während der rohe Haufe mit fanatischem Eifer an dem alten Aberglauben hing, *dort* in edleren Naturen ein inniges Verlangen nach neuen, besseren, höheren und beglaubigteren Belehrungen über die Gottheit und ihr Verhältniss zur Welt sich aussprach (vgl. §. 2. u. 5. Anm. 3.).

Anm. Diese Gedanken (§. 29—31) nehmen freilich einen Gang, welcher der biblischen Geschichte entgegenläuft. Dieser zufolge offenbarte sich der väterliche Schöpfer, wie es denn von solchem auch nicht anders denkbar ist, ursprünglich den Menschen, diese aber entfremdeten sich ihm und die Stimme der Wahrheit verhallte je weiter hin je mehr und vieler Orten wurden nur noch fast unverständliche Töne vernommen und in den mannichfaltigsten, oft wunderlichsten, Sagen den kommenden Geschlechtern zugetragen. *Ein* Geschlecht erbte in einem heiligen Worte die Grundtöne der ursprünglichen Sprache des göttlichen Schöpfers und Bildners, welche zuletzt durch den göttlichen Interpreten, Jesus Christus, zur Harmonie vollendet wurden. Seitdem kehren allmählich die Familien der irrenden Brüder, die übrigen Völker, welche alle aus dem Einen Vaterhause ursprünglich ausgingen, dahin zurück, vernehmen die Sprache des gemeinschaftlichen Vaters, und je mehr sie sie verkannt hatten, je unseliger sie in ihren Verirrungen geworden waren, desto mehr werden sie von ihr ergriffen und fühlen sich selig. — Vielleicht findet auch erst in diesen Gedanken die Parabel vom verlornen Sohne (Luk. 15, 11—32.) ihre volle Deutung. — Dennoch wird es, bei dem jetzigen Stande der biblischen Theologie, nicht schwer sein einzusehen, warum ein anderer Gang der Untersuchung gewählt worden ist von dem Standpunkte aus, da die Menschen bereits in der Entfremdung von der Wahrheit, aber im Suchen nach derselben begriffen, betrachtet werden

Cicero's religionsphilosophische Untersuchungen, namentlich in seinen Büchern de N. Deorum (insb. I, 16 sqq.) erläutern u. begründen unsern § Vgl. *Neander,* Gesch. d. chr. Rel. u. K. 1. Bd S. 7 ff.

§. 32.

Beweise für das Daseyn Gottes.

Die religiösen Ideen, welche die Heidenwelt bewegten, — dieselben, welche einen jeden Menschen, nach der Art und den Gesetzen seines Wesens, bewegen müssen,

sobald er sich auf seinem natürlichen Standpunkte entwickelt, diese Ideen hat die *Religionsphilosophie* (natürliche Religionslehre) mit Recht aufgenommen und sie zu *Beweisen für das Daseyn Gottes* ausgebildet, die darum alle Wahrheit enthalten, in sofern sie Versuche sind, die geheimnissvolle Sprache unsers innersten Bewustseyns und die erhabensten Gedanken unsrer Vernunft zu deuten, aber doch alle einzeln, obwohl sie die Idee Gottes im Bewustseyn beleben und verdeutlichen, als einseitig, das heiligste Bedürfniss unsers Geistes nach Erkenntniss Gottes nicht befriedigen und keinen zuversichtlichen Glauben gründen können. — Die vorangehenden Bemerkungen (§. 29. und 30.) führen zur Trennung sämmtlicher Beweise in 2 Klassen, in *physikologische* und *anthropologische.*

Anm. 1. *Beweisen* ist hier zu nehmen in dem Sinne, in welchem alle wahre Logik jederzeit davon gesprochen hat: den nothwendigen Zusammenhang einer angefochtenen Annahme nachweisen mit einer unzweifelhaften Thatsache, als nothwendiger Voraussetzung — *e re certa incertam* (dubitatam) *confirmare.* Die unzweifelhaften Thatsachen, auf welchen die Beweise für das Daseyn Gottes ruhen, sind in der *Erfahrung* gegeben, entweder der *äussern*, der Betrachtung der Welt, oder der *innern*, der Sprache des unmittelbaren Selbstbewustseyns. Daher scheiden sie sich von selbst in *physikologische* und *anthropologische* Vgl. auch *Martensen*, chr. Dogm. §. 38: „Auf einem doppelten Wege erhebt der Mensch sich zu Gott und zur Erkenntniss seines Wesens, auf dem der Weltbetrachtung und auf dem der Selbstbetrachtung: der Weg der Weltbetrachtung wird in dem kosmologischen und dem teleologischen, der der Selbstbetrachtung in dem ontologischen und dem moralischen Beweise dargestellt. Allein auf keinem dieser Wege kann der Mensch zur wahren Erkenntniss des Wesens kommen, so lange ihm die Zeugnisse der Offenbarung fehlen, die durch das Christenthum rings um uns und inwendig in uns erweckt werden."

Ueber die Beweise selbst vgl. *Melanchthon*, initia doctrinae physicae (zuerst 1549.) u. ll. comm. (de creatione). *J. Alb. Fabricii* Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis chr. — — asseruerunt. Hamb. 1725. 4. *Fenelon*, Demonstration de l'existence de Dieu. Paris 1712. ed. nouv. 1738. 8. *Less*, Ueber die Religion, ihre Gesch., Wahl und Bestätigung. S. 97 ff. *Heydenreich*, Betrachtungen über die Philosophie der

natürl. Rel. 1 Bd. (Lpz. 1790. 8.) S. 240 ff. *Jacob*, über die Beweise für das Daseyn Gottes. 2. A. Liebau 1798. 8. *Schulze*, Grundriss der philos. Wissenschaften. 2. Bd. S. 164 ff. (*J. A. H. Tittmann*) Theokles, Gespräche über den Glauben an Gott. Lpz. 1799. 8. (*Sintenis*) *Pisteron*, oder über das Daseyn Gottes. (1800) 1807. 8. *Chph. Fr. Ammon*, Brevis argumentorum pro summi numinis existentia recognitio (Proggr. 2. Erlangen 1793. 94. 4.), abgedruckt in s. Novis opuscc. acad. Gött. 1803. N XI sq. *Garve*, über d. Daseyn Gottes. Breslau 1802. 8. *Flatt*, üb. das Fundament des Glaubens an die Gottheit in *Süskind's* Magazin. 11. St., und *Süskind* selbst über die Gründe des Glaubens an die Gottheit als ausserweltl. u. für sich besteh. Intelligenz. Ebendas. St. 12. Vgl. *Bar. v. Eberstein*, natürl. Theologie d. Scholastiker (Lpz. 1803. 8.) S. 39 ff. *Ziegler*, Beitr. zur Gesch. des Gl. an d. Daseyn Gottes. 1792. 8. *Krug*, Metaphysik, §. 181 ff. *C. Fortlage*, Darst. u Kritik d. Beweise f. d. Daseyn Gottes. Heidelb. 1840. 8.

Anm. 2. Die Voraussetzung einer höhern, nicht blos übermenschlichen, sondern auch übernatürlichen, Macht ist der Geschichte und Erfahrung zufolge so allgemein, dass schon alte Philosophen in dieser allgemeinen Uebereinstimmung einen gültigen Beweis fanden und oft darauf hinwiesen (der *historische Beweis für das Daseyn Gottes: argumentum* pro existentia Dei *e consensu populorum petitum*); z. B. *Aristoteles* de coelo I. 3: *Πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν. Cicero*, de N. D. I, 16 sq. II, 1—4., de legibus I, 8. u. ö. *Seneca* epist. 117: Multum dare solemus *praesumtioni omnium hominum.* Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri: tanquam deos esse inter alia sic colligimus, quod omnibus de diis opinio insita est, nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat. — *Sextus Empiricus* adv. Mathematt. I. 8: *Ἅπαντες ἄνθρωποι σχεδὸν Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι τὸ θεῖον.* und IX. 60. — wo Sextus Emp. 4 Beweise für *das Daseyn der Götter* anführt: *Οἱ θεοὺς ἀξιοῦντες εἶναι, πειρῶνται τὸ προκείμενον κατασκευάζειν ἐκ τεσσάρων τρόπων· ἑνός μεν, τῆς παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις συμφωνίας· δευτέρου δέ, τῆς κοσμικῆς διατάξεως· τρίτου δέ, τῶν ἀκολουθούντων ἀτόπων τοῖς ἀναιροῦσι τὸ θεῖον· τετάρτου δὲ καὶ τελαιταίου, τῆς τῶν ἀντιπιπτόντων λόγων ὑπεξαιρέσεως* (?). (Vgl. treffende Bemerkungen v. *Krug*. a. Schr §. 185.) — *Maximus Tyrius* dissert. 38: *Ἐν βαρβάροις οὐδείς ἐστι τὸν θεὸν ἀγνοῶν.* — Die Bedenken gegen die Gültigkeit des Arguments in der gemeinen Form, in welcher aus der Allgemeinheit des Glaubens die Wahrheit gefolgert wird, kennt *Cicero* wohl: den Mangel vollständiger

Induction; das nachweisbare Daseyn von Atheisten, theoretischen wie praktischen; das Schweigen Vieler aus Furcht (de N. D. I, 22 sq.). — Auch dürfte solche Prämisse die Folgerung gestatten: Was allgemein gethan wird, kann absolut nicht Sünde seyn; si omnes peccant, nemo peccat. — Dennoch bezeichnet *Cicero* diesen nachweisbar so allgemeinen Glauben treffend als *judicium naturae*, als den natürlichen und eben darum unvertilgbaren Ausdruck des unmittelbaren Bewustseyns, der nie und nirgends zu beschwichtigenden Sprache der Vernunft und des Gewissens: opinionum enim commenta delet dies, *naturae judicia* confirmat: de N. D. II, 2. vgl. Tuscul. disputatt. 1, 13: Omni autem in re consensio omnium gentium *lex naturae* putanda est. — Worin die Menschen aller Zeiten und Orte so allgemein übereinstimmen, dass die Gottesleugner als Scheusale überall betrachtet und selbst von den gebildetsten Völkern als gefährliche Glieder der bürgerlichen Gesellschaft verfolgt werden, das muss in den Gesetzen und Bedürfnissen unsers Wesens tief begründet seyn. — Diess ist die Bedeutung des consensus populorum und so fordert er zugleich auf, die Gründe zu erforschen, aus welchen eine solche Uebereinstimmung erklärlich ist.

§. 33.

Physikologische Beweise für das Daseyn Gottes.

Die *physikologischen Beweise* sind Versuche, das Göttliche in der sichtbaren Welt nachzuweisen oder die Natur als Offenbarung der verborgenen Gottheit zu deuten. Sie sind a) der *kosmologische:* die Welt, als Erscheinung überhaupt, ist Offenbarung einer Macht, welche nicht in ihr selbst gesucht werden kann, da es unmöglich ist, sie, die in allen ihren einzelnen Theilen zufällig ist, als die Ursache ihrer selbst zu denken — b) der *teleologische* (auch *physiko-theologische* genannt): die Welt, als ein nach Zwecken geordnetes Ganze mit den Veränderungen in ihr, ist Offenbarung einer Weisheit, welche nicht Eigenschaft weder der Materie, noch der einzelnen beschränkten Geister in ihr (der Menschen) seyn kann, sondern als Eigenschaft eines unbeschränkten, aber dem Menschen verwandten, Geistes über der Welt gedacht werden muss.

Anm. 1. Der *kosmologische* Beweis, *aus der Zufälligkeit der Welt* (e contingentia et mutabilitate mundi) geführt, wird bei *heidnischen* Schriftstellern nicht sicher nachgewiesen von *Pfanner,* Systema theol. gentil. c. 2. §. 6 sqq., wie denn keiner der Philosophen ausser dem Bereiche der biblischen Offenbarungen, bei der allgemeinen Voraussetzung der Ewigkeit der Substanz der Welt sich zu dem Glauben an absolute Schöpfung erhob, einzelne den Gedanken nur in Ahnungen berührten; er wurde aber geführt von *Gregorius von Nazianz*, z. B. Orat. 14. 28. u. ö. (s. die treffliche Biographie: Gregorius von Nazianz, der Theologe v. D. *C. Ullmann* Darmst. 1825. 8. S. 315 fg.), *Johannes v. Damascus*, de fide orth. I. 3. u. A. — Unter den Neueren vorzüglich von *Leibnitz* (Opp theol. ed. Dutens. Genev. 1768. T. I. p. 5 sqq , *Christ. Wolf* (Vernünftige Gedanken von den Absichten natürlicher Dinge. 1723. 8.), *Herm. Sam. Reimarus* (Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniss u. natürl. Religion. Hamb. 1787. 8.), *Jerusalem* (Betrachtungen über die vornehmsten Wahrhh. d. Religion Th. 1.), *Dedekind*, Vertheid. d. Bew. vom Das. Gottes a. d. Unmöglichkeit einer ewigen Welt. Braunschw. 1791. 8. — Unter den Dogmatikern vgl. vornäml. *Martensen* a. Schr. §. 39 fg.

Andeutungen in der Schrift: 2 Cor. 4, 18. Hebr. 1, 10—12. (Ps. 102, 26 ff.) vgl. 3, 4.

Die wichtigsten *Einwendungen* finden sich bei *Kant,* Kritik der reinen Vernunft. S. 202 fgg. 637 ff. 648 ff. vgl. dagegen *Mendelssohn,* Morgenstunden 16. Vorlesung. — Der früher von Kant selbst (Einzig möglicher Beweisgr. zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Königsb. (1763.) 1770. 8.) aufgestellte, sogenannte, *metaphysische* Beweis, den Manche unrichtig zu den ontologischen gerechnet haben, war im Grunde der kosmologische in veränderter Form.

Anm. 2. Der *teleologische* od. *physiko-theologische,* aus *der weisen Einrichtung* der Welt (e nexu rerum finali eodemque aptissimo) geführt, wurde von den alten Philosophen gleich hoch geachtet wie von den Christen; s. *Pfanneri* Systema l. c. — *Xenoph.* Memorab. I, 4. IV, 3. *Plato* de legg. X, 68. XII, 229. Phileb. 244. Cic. de N. D. II, 2. 38 sqq. Quaest. Tusc. I, 28. 29. Orat. de haruspicum respons. c. 9. *Seneca* ep. 41. — *Theophilus* ad Autolycum I, 23 sqq. *Marc. Min. Felix*, Octav. c. 32. *Gregorius v. Naz.* orat. 28. *Gregorius v. Nyssa* de opificio hominis. *Lactantius* de opificio hominis. — Unter den Neueren *Chr. Wolf* a. Sch. *H. S. Reimarus*, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürl. Religion 3. Bd. S. 113 ff. (Hamb. 1791. 8.), *K. Bonnet*, Betrachtungen über die Natur.

2 Bde. 1803. (5. Aufl.) u. viele A. — *W Müller* (Studiendir. zu Loccum), Kritik des physiko-theol. Bew. f. d. Das. G. — in Röhrs Magazin f. chr. Prediger 4. Bd. 1. Stk. (1831.) erkennt die alleinige Geltung desselben an u sucht S. 21—35. die Unhaltbarkeit aller übrigen Beweise für das Daseyn Gottes im Sinne des Theismus zu zeigen. — Mehrseitige Darstellung und treffliche Würdigung b. *Martensen* a. Schr. § 40 fg.

Auch Kant, der zuerst die wichtigsten Gründe gegen die *apodiktische* Evidenz dieses Beweises aufgestellt hat (Kritik d. reinen Vernunft. S. 651 ff.), leugnet doch seine grosse Ueberzeugungskraft nicht, die er auch von jeher geübt hat. Anzuerkennen ist, dass diess Argument nur das Daseyn eines sehr weisen und bewundernswürdigen *Weltbaumeisters* oder *Weltbildners* (opifex s. formator mundi — auctor formae mundi) darthut, nicht eines absolut ewigen und vollkommenen *Schöpfers* (*Creator* = auctor materiae mundi: e nihilo).

Es ist dieses Argument mit dem vorigen in Verbindung zu setzen, wie die Grundgedanken sich auch Röm. 1, 19 fg. verbunden finden; vgl. ausserdem Ps. 8. 19. 104. Hiob. 37—41. Matth. 6, 25 ff. Ap. Gesch. 14, 15 ff. 17, 24 ff.

§. 34.

Anthropologische Beweise für das Daseyn Gottes.

Die *anthropologischen* Beweise sind Versuche, in der menschlichen Natur die Offenbarungen und das Nachbild des unsichtbaren Schöpfers nachzuweisen. Sie sind der *ontologische* und die *moralischen* Beweise. 1) Der *ontologische*, der mannichfaltig, aber noch nirgends ganz angemessen ausgeführt wurde, ist Berufung auf die Idee Gottes oder das Ideal aller Vollkommenheit, welches im Bewustseyn eines jeden, auch ausser allem Verkehr mit anderen stehenden, etwas entwickelten, Menschen auflebt und dem wir darum Realität zuzuschreiben uns gedrungen fühlen, weil wir es eben so wenig aus uns vertilgen können, als es menschlichen Ursprungs seyn kann. 2) Die *moralischen* sind Berufungen auf die (in unserm Herzen vernommene Sprache Gottes *α*) als Gesetzgeber und *β*) als Verwalter des Gesetzes oder die) im innersten Bewustseyn aller Menschen lebende nothwendige Idee einer sitt-

lichen Macht, welche das Gute, das zu thun unser Gewissen unbedingt gebietet, durch Vergeltung belohnen und durch alle Gegensätze hindurch zum endlichen Siege führen kann. Bemerkenswerth sind drei Hauptformen: a) der *ältere* und allgemeinere moralische Beweis weist hin auf das in Allen ursprünglich sich offenbarende *Gesetz,* welches ohne Voraussetzung eines Gesetzgebers und Gesetzverwalters den Menschen in fortwährenden Widerspruch mit sich selbst setzt; b) der *Kantische* beruft sich auf die in allen Menschen lebende Idee einer *Vergeltung* oder Harmonie der Tugend und Glückseligkeit (als des höchsten Guts), um den Eifer in vollkommener Erfüllung des heiligen Gesetzes durch die Erwartung der ihr entsprechenden Glückseligkeit zu erhalten und zu beleben. c) *Fichte* veredelte die Beweisführung Kants, indem er das höchste Gut nicht in die Befriedigung des Anspruchs des einzelnen — immer unvollkommenen — Menschen auf eine Glückseligkeit setzte, welche seiner Tugend entspreche, sondern es mit dem höchsten Endzwecke der Welt indentificirte und als den *Sieg des Guten über das Böse,* als Verwirklichung des allgemeinen sittlichen Ideals dachte, das in jedem denkenden Geiste lebt (Vollendung der moralischen Weltordnung).

Anm. 1. Ontologischer Beweis.

Fr. Fischer, der antolog. Bew. f. d. Das. Gottes u. s. Geschichte. Basel 1852.

Mit *J. Alb. Fabricius* (in Edit. *Opp. Sexti Empirici.* Lips. 1718. fol. p. 572. not. A.) u. *Ammon* (Summa §. 33.) glaubt auch *Krug*, dass d. Stoiker *Kleanthes* (a. Assos in Lycien geb. blühte geg. 260. v. Chr.) in gewisser Hinsicht als Urheber des ontologischen Beweises zu betrachten sey — nach Sext. Empir. adv. Mathem. IX, 88—91. — in s. Progr. de Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore. Lips. 1819. 4. vgl. s. Metaphys. §. 182. Anm. *.

Wenn diess noch scheint zweifelhaft zu seyn, so finden sich allerdings einige Spuren eines ontol. Beweises bei *Augustinus*, de lib. arb. II, 3 sqq. und *Boëthius*, de consol. philos. III. pros. 10. (vgl. *Hagenbach*, Lehrb. d. D. G. §. 123.) und über Augustinus *Baur*, Lehrb. d. chr. D. G. §. 39.); doch führte ihn zuerst aus

Anselmus Cantuariensis (seit 1093 Erzb. zu Canterbury — † 1109) in seinem ***Proslogium*** s. alloquium de Dei existentia c. 2. 3. und im ***Monologium*** de divinitatis essentia. c. 1—5. Als ***Gaunilo,*** Mönch in Marmoutier, ihm entgegensetzte: ***liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem*** (abgedr. in d. ***Opp. Anselmi*** ed. ***Gabr. Gerberon.*** Paris. 1675. neue Ausgabe der Benedictiner ib. 1721. 2 Voll. fol.), schrieb Anselmus ***lib. apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente.***

Anselmus schliesst aus der *Vernunftidee* eines allervollkommensten Wesens (*ens realissimum*) auf die wirkliche *Existenz* eines solchen Wesens ausser dem Gedanken, weil ohne diese jene nicht vollendet sey, die Vernunft aber durch ein reines Gedankenbild nicht befriedigt werde. Vgl. *Neander,* Gesch. d. chr. Rel. u. K. 10. Th. S. 589 ff. und *Hasse,* Anselm II. S. 233 ff.

Am vollkommensten wurde dieser Beweis ausgebildet durch ***Cartesius*** in s. ***Meditationibus de prima Philosophia***, Medit. 3. u. 5. Hier p. 37 sq. (der Ausg. Amstel. 1658. 4.) erkennt er die Gültigkeit jenes Beweises an, „adeo, ut non magis repugnet cogitare Deum (h. e. ens summe perfectum), cui desit existentia (h. e. cui desit aliqua perfectio), quam cogitare ***montem, cui desit vallis.***“ Auf den gewöhnlichen Vorwurf der ***petitio principii:*** „Verum tamen ne possim quidem cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle, at certe, ut neque ex eo, quod ***cogitem*** montem cum valle, ideo sequitur, aliquem montem in mundo esse, ***ita neque ex eo, quod c o g i t e m Deum ut existentem, ideo sequi videtur, Deum existere:*** nullam enim necessitatem ***cogitatio mea*** rebus imponit, et quemadmodum imaginari licet equum alatum, etsi nullus equus habeat alas, ita forte Deo ***existentiam*** possum ***affingere,*** quamvis nullus Deus existat“ — antwortet des Cartes p. 38: „Imo sophisma hîc latet, neque enim ex eo, quod non possum cogitare montem nisi cum valle, sequitur, alicubi montem et vallem existere, sed tantum montem et vallem, sive existant sive non existant, a se mutuo sejungi non posse; atqui ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur, existentiam a Deo esse inseparabilem ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra ***quia ipsius rei,*** nempe, ***existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum:*** neque enim mihi liberum est, Deum absque existentia (h. e. ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est, equum vel cum alis vel sine alis imaginari. Neque etiam hic dici debet, ***necesse quidem esse, ut ponam Deum existentem, p o s t q u a m p o s u i, illum habere omnes perfectiones, q u a n d o q u i d e m e x i s t e n t i a u n a e s t e x i l l i s,*** sed priorem positionem necessariam

non fuisse; ut neque necesse est, me putare figuras omnes quadrilateras circulo inscribi, sed posito quod hoc putem, necesse erit, me fateri rhombum circulo inscribi, quod aperte tamen est falsum. Nam quamvis non necesse sit, ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, *quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare atque ejus ideam tamquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est, ut illi omnes perfectiones attribuam*, etsi nec omnes tunc enumerem nec ad singulas attendam: quae necessitas plane sufficit, ut postea, *cum animadverto, existentiam esse perfectionem*, recte concludam, *ens primum et summum existere:* quemadmodum non est necesse, me ullum triangulum unquam imaginari, sed quoties volo figuram rectilineam tres tantum angulos habentem considerare, necesse est, ut illi ea tribuam, ex quibus recte infertur, ejus tres angulos non majores esse duobus rectis, etiamsi hoc ipsum tunc non advertam. Cum vero examino, quaenam figurae circulo inscribantur, nullo modo necesse est, ut putem, omnes quadrilateras ex eo numero esse, imo etiam id ipsum ne quidem fingere possum, *quamdiu nihil volo admittere, nisi quod clare et distincte intelligo.* Ac proinde magna differentia est inter ejusmodi falsas positiones et *ideas veras mihi ingenitas*, quarum *prima et praecipua* est *idea Dei.* Nam sane multis modis intelligo, illam non esse quid *fictitium*, a cogitatione mea dependens, sed *imaginem verae et immutabilis naturae*, ut *primo*, quia nulla alia res potest a me excogitari, ad cujus essentiam existentia pertineat, praeter solum Deum; *deinde*, quia non possum duos aut plures ejusmodi Deos intelligere; *et* quia, posito quod jam unus existat, plane videam esse necessarium, ut et ante ab aeterno exstiterit et in aeternum sit mansurus; ac *denique* quod multa alia in Deo percipiam, quorum nihil a me detrahi potest nec mutari. — Sed vero quacunque tandem utar probandi ratione, semper eo res redit, *ut ea me sola plane persuadeant, quae clare et distincte percipio.* Et quidem ex iis, quae ita percipio, etsi nonnulla unicuique obvia sint, alia vero nonnisi ab iis, qui propius inspiciunt et diligenter investigant, deteguntur; postquam tamen detecta sunt, haec non minus certa, quam illa existimantur. — — Quod autem ad Deum attinet, certe, nisi praejudiciis obruerer et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem; nam quid ex se est apertius, quam summum ens esse, sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere? Atque quamvis mihi attenta consideratione opus fuerit ad hoc ipsum percipiendum, nunc tamen non modo de eo aeque certus sum ac de omni alio, quod certissimum videtur; sed praeterea etiam animadverto caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit.“ Vgl. noch p. 39. Mit dieser Apologie zu verbinden *Meditatio* 3.

besonders p. 18. von den WW. an: „Ex his autem ideis [quae in me sunt] aliae *innatae*, aliae *adventitiae*, aliae *a me ipso factae* mihi videntur: nam quod intelligam, quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor, quam ab ipsamet mea natura: quod autem nunc strepitum audiam, solem videam, ignem sentiam, a rebus quibusdam extra me positis procedere hactenus judicavi; ac denique Sirenes, Hippogryphes et similia a me ipso finguntur“ et rel. — — und p. 27: „ac proinde — — — omnino est concludendum ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi h.e. Dei in me sit, evidentissime demonstrari, *Deum etiam existere*. Superest tantum ut examinem, qua ratione ideam istam a Deo accepi; *neque enim* illam sensibus hausi, nec unquam non exspectanti *mihi advenit*, ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt vel occurrere videntur; *nec etiam a me efficta est*, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum, *ac proinde superest, ut mihi sit innata*, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. Et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, *ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa*.“

Minder bedeutend sind die Modificationen des ontolog. Beweises durch *Chr. Wolf*, Theol. naturalis Vol. I. 1. 24 sqq. und *Mos. Mendelssohn*, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Berlin 1785. S. 292 f. — *Hauptgegner:* nach *Gassendi*, (vgl. *Tennemann*, Gesch. der Philos. Bd. 10. S. 270.) *Imm. Kant*, Kritik d. reinen Vernunft. S. 620 ff u. Abhandlung über die Unmöglichk. eines Bew. vom Daseyn Gottes a. blosser Vernunft (1791.) in s. kl. Schrr. Bd. 3. N. 5. — Gegen Mendelssohn schrieb *Jacob*, Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. Lpz. 1796. 8. — vgl. dagegen *Dedekind*, Vertheidigung des ontol. Bew. für das Daseyn Gottes. Wolfenb. 1786. 8., und *Pappenheimer*, specul. Dilemma für die Exist. Gottes. Breslau 1804. 8.

Anm. 2. Moralische oder praktische Beweise.

a) Der *ältere*, welcher aus der *Sprache des Gewissens* oder der *Kraft des Sittengesetzes* (e dictamine conscientiae s. vi legis moralis) häufig geführt worden ist und dessen Gültigkeit auch die Schrift anerkennt: Röm. 2, 14—16. vgl. 1, 32. Folgendes herrliche Fragment aus *Cic. de Republ.* I, 3. hat *Lactantius* divv. institutt. VI, 8. aufbewahrt: „Est quidem vera lex, recta ratio, natura congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut

vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque abrogari potest. Nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quaerendus explanator aut interpres ejus alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et *omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit,* unusque erit communis quasi magister et imperator omnium *Deus: ille legis hujus* inventor, disceptator, *lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernabitur, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia, quae putantur, effugerit.*" Gewiss stimmt jeder dem Lactantius bei. welcher hinzufügt: „Quis sacramentum Dei (= *μυστήριον τοῦ θεοῦ*) sciens tam significanter enarrare legem Dei possit, quam illam homo longe a veritatis notitia remotus expressit? Ego vero eos, qui vera imprudenter loquuntur, sic habendos puto, *tanquam divinent spiritu aliquo instincti.* Quodsi, ut *legis sanctae vim rationemque* pervidit, ita illud quoque scisset aut explicasset, in quibus praeceptis lex ipsa consisteret, non *philosophi* fuisset functus officio, sed *prophetae.* Quod quia facere ille non poterat, nobis faciendum est, quibus ipsa lex tradita est illo uno magistro et imperatore omnium Deo." — Unter den neuern Freunden dieses Beweises sind auszuzeichnen *Crusius,* Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten. S. 418 fg. — *Jacobi*, leichter und überzeugender Bew. von Gott und v. d. Wahrheit d. chr. Religion. S. 15 ff., u. *Desselb.* Versuch eines Beweises eines in der menschl. Seele v. Natur liegenden Eindrucks von Gott u. einem Leben nach dem Tode. (Sämmtliche Schrr. Th. 2. No. 3 u. 4. S. 441 ff.) — *Storr,* Lehrb. d. christl. Dogmatik, übers. v. Flatt 1 Th. §. 17. vgl. auch *Kant*, Kritik der Urtheilskraft. §. 86. S. 416 ff. (die Stelle bei Storr a. St. Anm. 5.) und besonders *Fichte,* über die Bestimmung des Menschen S. 283. —

b) Der *Kantische*, vorzugsweise der *moralische* (arg. morale s. ethonomicum), von Kant selbst aber nur ein *Postulat der praktischen Vernunft* genannt und aus dem *Verlangen nach dem höchsten Gute* geführt: Kritik d. reinen Vernunft S. 832 ff. Kritik d. Urtheilskraft S. 426 ff. — *Bretschneider*, Handb. 1. Th. S. 310. gibt die erste Stelle in folgendem Auszuge: Das höchste Gut des Menschen besteht aus zwei Theilen, aus der für ihn möglichen Sittlichkeit u. Glückseligkeit. Jene fordert sein Geist, diese seine Sinnlichkeit. Nun kann aber der Mensch bloss seine Sittlichkeit realisiren, und indem er sie durch anhaltende Tugend an seiner Person wirklich macht (?!), muss er oft seine Glückseligkeit aufopfern. Da nun der Wunsch, glücklich zu werden, keineswegs unvernünftig oder unnatürlich ist, so schliesst er mit

Recht: dass entweder ein höchstes Wesen sey, welches den Lauf der Dinge (— die Natur, da diese den sittlichen Gesetzen nicht gehorcht —) so lenken werde, dass Tugend und Glückseligkeit an seiner Person ausgeglichen werden; oder dass die Stimme seines Gewissens ungerecht und unvernünftig sey. Nun ist aber das letzte Urtheil moralisch unmöglich; also ist er gedrungen, das erste für wahr zu halten."

Vgl. *L. H. Jacob,* Ueber d. moral. Bew. für d. Daseyn Gottes. Liebau (1791) 2. A. 1798. 8. — *Eckermann*, Theologische Beiträge. 3. Bd. 1. Stk. 5. Bd. 2. Stk. — *Chph. Fr. Ammon,* recognitio argumenti ethonomici, quo numen esse sumitur. Progrr. II. Erlangen 1806 et 1807. 4. — Auf die Unvereinbarkeit des Postulats mit den eigenen, anderwärts (z. B. Grundleg. z. Metaph. d. Sitten S. 27 fg.) ausgesprochenen, wie mit christlich sittlichen Grundsätzen machen vorzugsweise aufmerksam *Reinhard*, Syst. d. chr. Moral 4. Bd. S. 34 fg. Anm. und *Rosenkranz*, Encyklop. d. theol. Wissenschaften (1831.) S. 8 fg.

c) Der *Fichtesche,* aus der *Nothwendigkeit des Gelingens des sittlich Guten*, oder des Siegs des Guten über das Böse (= des höchsten Guts) — (ethoteleologicum —) geführt v. *Fichte,* Ueber die Bestimmung des Menschen S. 219 f. und Anweisung zum seligen Leben S. 13. — *Krug,* Fundamentalphilosophie. S. 230 f. bes. Eusebiologie. §. 4. Anm. 1. und — *Jacobi* an Fichte. S. 30. — *Ammon* in d. *Summa* (§. 36. wo er dieses arg. morale *religiosum* nennt, das zweite ethonomicum, das erste *juridicum?*) bemerkt, dass schon *Augustinus* de Trinitate l. VIII. 3. und de genesi ad literam l. VIII. 14. diesen Beweis aufstellt und bereits *Lactantius* de vita beata c. 9 sq. auf denselben den Glauben an Unsterblichkeit gründet. — *Martensen,* chr. Dogm. §. 40.

II. Besondere Offenbarungen Gottes.

§. 35.

1) Offenbarungen Gottes im A. B.

Die Offenbarungen des A. T. kommen dem forschenden Geiste des Menschen entgegen und hellen auf, beleben, berichtigen und sichern seine Ideen des Göttlichen 1) durch Scheidung *Gottes* von der *Welt*, als des *Ewigen* von dem *Gewordenen*, des *Verborgenen*, *Geistigen* von

dem *Erscheinenden*, *Offenbarenden*, und als des *Lebendigen* und *Waltenden* von dem *Belebten*, *Vergänglichen* und nur durch die göttliche Allmacht und Gnade bestehenden; sie weisen dadurch theils ab, theils deuten sie die theogonischen und kosmogonischen Mythen der Heidenwelt und führen zur Anerkennung eines Geheimnisses an der Grenze unsers Gedankenkreises, *der Schöpfung aus Nichts* durch den allmächtigen Willen (1 Mos. 1, 1 ff.). Sie entsprechen den Forschungen des menschlichen Geistes nach dem Göttlichen 2) durch Hinweisung auf das Ebenbild Gottes im Menschen (1 Mos. 1, 26 f.); sie billigen dadurch den *symbolischen Anthropopathismus* und *Anthropomorphismus* im Denken und Sprechen von Gott, aber läutern ihn und mit der Vollendung und Entwickelung des göttlichen Unterrichts im Mosaismus und Prophetenthum vollendet und verklärt sich das Gedankenbild Gottes. Insbesondere kamen die A. T. Offenbarungen dem suchenden und irrenden menschlichen Geiste zu Hülfe 3) durch die Lehre von der *Einheit Gottes* (1 Mos. 1 ff. vgl. 14, 19. 5 Mos. 4, 28. 35. 39. 32, 16. 17. 39. vgl. 6, 4. Jes. 44, 6. 45, 5. 6. 14. 21. f. 46, 9. Ps. 86, 10.), wodurch sie begreiflich machen *a*) die in der *Welt* im Allgemeinen wahrnehmbare *Einheit des Plans*, *b*) die in allen *Menschen* sich offenbarende *Einheit des Sittengesetzes und Gerichts*, und *c*) aufheben den Widerspruch des Menschen mit sich selbst, wenn er das lebendige Ideal der Vollkommenheit sich in der Mehrheit denken will, — indem er entweder das Ideal selbst zerstört (durch Rangordnung der Götter) oder es grundlos vervielfältigt (vgl. oben §. 7.).

Anm. 1. Die Religion des A. B. ist *reiner Deismus*, welcher, als der Glaube an einen persönlichen Gott, Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, wohl zu unterscheiden ist von dem *falschen* oder *unreinen Deismus* (§. 13.), der Ansicht der sogenannten *Deisten*. Der *reine Deismus* (*Theismus* von Andern genannt — §. 3. Anm. 4.) ist unzertrennlich von dem Glauben *einer Schöpfung aus Nichts*, welche durchweg in der Schrift, die von keiner *ewigen Materie* weiss, gelehrt und vorausgesetzt wird

(§. 60.), aber dem Heidenthum eben so gewiss unbekannt blieb, als die Vernunft nach empfangener Offenbarung sie anerkennen muss. Vgl. ***Mosheim***, Diss. de creatione mundi ex nihilo an s. Ausg. von ***Radulphi Cudworthi*** Systema intellectuale hujus universi (Jen. 1733. fol.) p. 950 sqq. — ***Kästner***, Ueber die Lehre der Schöpfung aus Nichts u. deren praktische Wichtigkeit. Gött. 1770. 4. — ***C. H. Heydenreich***, progr. Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo. Lips. 1790. 4. (vgl. s. Originalideen Bd. 2. S. 181 ff., und Betrachtungen über die nat. Religion. Bd. 2. S. 170 f.) — ***Nitzsch***, System §. 20. u. 30 fg.

Anm. 2. Der ***symbolische*** oder reine ***Anthropopathismus*** und ***Anthropomorphismus*** auch in der biblischen Theologie ist in der Beschränktheit des menschlichen Wesens gegründet und unvermeidlich, aber wohl zu unterscheiden von dem ***dogmatischen*** od. unreinen, der auch schlechthin ***Anthropomorphismus*** und ***Anthropopathismus*** genannt und eben so von der Schrift gemissbilligt wird (4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. 1. Kön. 8, 27 ff. u. ö.), als ihn die Kirche als Ketzerei „der ***Anthropomorphiten***" jeder Zeit, schon im 2., besonders aber im 4. 9. und den ff. Jahrhh. perhorrescirt hat. Vgl. die treffliche Erklärung ***Novatians*** de trinit. c. 5. und 6. und ***Walch***, Geschichte der Ketzereien. Th. 3. S. 300 ff. Th. 7. S. 536 ff.

Anm. 3. Die Religion des A. T. ist nach den aa. StSt. ***reiner, absoluter Monotheismus*** (§. 4.) durch und durch. — Grundlos ist die entgegengesetzte Meinung M. ***Stegers*** in der Abhandlung: ***Versuch einer Entwickelung der Meinungen Moses über die Gottheiten der Nicht-Israeliten*** in ***Henke's*** Magaz. für Religionsphilosophie. Bd. 4. St. 1. S. 135—157. — ***Bauer*** in s. ***Beilagen zur Theologie des A. T.*** S. 49 ff. S. 68 ff., S. 81 ff., vgl. ***de Wette's*** bibl. Dogmatik. §. 63 f. §. 98., ***Wegscheider***, Institutt. §. 6. not. a. und ***Noack***, theol. Encyclopäd. (1847) S. 341 ff.

Die Erkenntniss des ***Einen wahrhaftigen Gottes*** verdankt die menschliche Vernunft nur dem Unterricht der biblischen Offenbarungen; denn unter den heidnischen Philosophen sind allerdings einige nachzuweisen, welche den grossen Gedanken Eines Gottes in einzelnen Ahnungen berührten, aber keiner, der ihn ausgebildet und in entschiedenem Glauben festgehalten und Andere davon zu überzeugen gesucht hätte; vgl. ***Meiners***, Historia doctrinae de vero Deo. Lemgoviae 1780. 8. deutsch durch ***J. K. Mensching***. Duisb. 1791. 8. Diess schon das Urtheil von ***Lactantius***, Institutt. l. I. c. 5., wo er den Monotheismus der Christen gegen die Hei-

den dadurch zu vertheidigen sucht, dass auch schon ihre ausgezeichnetsten Philosophen und Dichter diesen Glauben mitunter ausgesprochen, wenn auch nicht festgehalten hätten: „Sed omittamus sane testimonia *Prophetarum*, ne minus idonea probatio videatur ab his, quibus omnino non creditur. Veniamus ad autores et eos ipsos ad probationem veri testes citemus, quibus contra nos uti solent, *poetas* dico ac *philosophos*. Ex his *unum Deum* probemus necesse est, *non quod illi habuerint cognitam veritatem*, sed quod veritatis ipsius tanta vis est, ut nemo possit esse tam coecus, qui non videat ingerentem se oculis divinam claritatem. *Poetae* igitur, quamvis *Deos* carminibus ornaverint et eorum res gestas amplificaverint summis laudibus, saepissime tamen confitentur, *spiritu vel mente una contineri regique omnia*." Er führt an *Orpheus*, *Virgilius Maro*, *Ovidius* und fügt hinzu: „Quod si vel Orpheus vel hi nostri, quae natura docente senserunt, in perpetuum defendissent, eandem, quam nos sequimur, doctrinam comprehensa veritate tenuissent. — Sed hactenus de poetis: ad *philosophos* veniamus, quorum gravior est auctoritas certiusque judicium, quia non rebus commentitiis, sed investigandae veritati studuisse creduntur." Er nennt von diesen *Thales Milesius*, *Pythagoras*, *Anaxagoras*, *Antisthenes*, *Cleanthes*, *Anaximenes*, *Chrysippus* und *Zenon*, *Aristoteles*, *Plato*, „qui omnium sapientissimus judicatur," „quem *Cicero* secutus atque imitatus in plurimis," *Annaeus Seneca*, „qui ex Romanis vel acerrimus Stoicus fuit," — und schliesst endlich mit den Worten: „Nunc satis est demonstrare, summo ingenio viros *attigisse* veritatem ac *prope* tenuisse, nisi eos retrorsum fucata pravis opinionibus consuetudo rapuisset, qua et *Deos esse alios* opinabantur et ea, quae in usum hominis Deus fecit, tanquam sensu praedita essent, *pro Diis habenda et colenda* credebant." — Ein wenig befangen sucht *M. Minuc. Felix* in s. Octavius vor den heidnischen Lesern den Monotheismus der Christen zu rechtfertigen. Zwar stellt er c. X. §. 3—6. den Einwurf der Heiden trefflich hin in der Frage des heidnischen Caecilius: „Unde autem, vel quis ille, aut ubi Deus unicus, solitarius, destitutus, quem non gens libera, non regna, non saltem Romana superstitio noverunt? *Judaeorum* sola et misera gentilitas unum et ipsi Deum, sed palam, sed templis, aris, victimis, caerimoniisque coluerunt: cujus adeo nulla vis nec potestas est, ut sit Romanis numinibus cum sua sibi natione captivus. At etiam *Christiani* quanta monstra, quae portenta confingunt? Deum illum suum, quem nec ostendere possunt nec videre, in omnium mores, actus omnium, verba denique et occultas cogitationes diligenter inquirere? discurrentem scilicet atque ubique praesentem: molestum illum volunt, inquietum, impudenter etiam curiosum, siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat, cum nec singulis inser-

vire possit per universa districtus, nec universis sufficere in singulis occupatus." — Gewiss muss eine Wahrheit *neu* seyn, wo sie solchen Widerspruch und Missverstand findet. — Wenn der christliche Octavius ihn aber dann, ausser andern herrlichen Bemerkungen, durch seine eigenen Dichter und Philosophen (c. XVIII. §. 7 ff. u. c. XIX.) zu verständigen u. für den Glauben an den Einen, wahrhaftigen Gott zu gewinnen sucht, so überschreitet er die Grenzen der Wahrheit, indem er in ihre einzelnen, aus dem Zusammenhange ihrer Schriften und Lehrmeinungen gerissenen, Aussprüche mehr hineinlegt, als darin liegt und auch Lactantius, so sehr er auf seinem Standpunkte wünschen musste, mehr darin zu finden, finden konnte; denn Octavius sagt z. B. am Schlusse, als Resultat, c. XX: „Exposui opiniones omnium fere philosophorum, quibus illustrior gloria est, [eos scil.] Deum *unum* multis licet designasse nominibus. ut quivis arbitretur, aut nunc *Christianos philosophos* esse, aut *philosophos* fuisse jam tunc *Christianos*. Quodsi providentia mundus regitur et unius Dei nutu gubernatur, non nos debet antiquitas imperitorum, fabellis suis delectata vel capta, ad errorem mutui rapere consensus, quum philosophorum suorum sententiis refellatur, quibus et rationis et vetustatis adsistit auctoritas."

Vgl. *J. Geo. Schultze: Theologiam naturalem Gentilium secum pugnantem* — — praeside M. *Abrah. Jaeschke* d. 6. Mart. a. 1700. Eruditorum examini sistit. Lipsiae, 4.

Einen Versuch, die alttestamentliche Lehre von der Einheit Gottes gegen die neueren Annahmen eines blos relativen Monotheismus zu begründen, s. bei *Hävernick*, Vorlesungen über die Theol. d. A. T. (Erlang. 1848.) S. 42—49.

§. 36.

2) Vollendung der Offenbarungen Gottes im N. T.

Alle *Religionsphilosophie* endet bei der Frage, welche sie, ohne höhere Offenbarung, nicht beantworten kann: Täuscht sich der Mensch nicht, wenn er die Gesetze der sichtbaren Welt auf eine unsichtbare überträgt und namentlich aus der Schöpfung, als Wirkung, auf ihre Ursache, den Schöpfer, schliesst und insbesondre sein, ihm selbst geheimnissvolles, geistiges Wesen zum Typus nimmt für das geistige Bild, unter welchem er

sich Gott zu denken habe? Aber auch die *Offenbarung des A. T.*, so bestimmt sie schon auf diese Frage antwortet, weist in ihren Lehren, Verheissungen und Einrichtungen selbst auf etwas Vollkommneres und Allgemeines, welches werden soll, hin und kündigt sich als eine vorübergehende Anstalt an, welche die religiösen Bedürfnisse der gereifteren und allgemeinen Menschheit nicht befriedigen könne (§. 2. u. 7.); sie macht aufmerksam auf einen künftigen, allgemeinen Lehrer und Erlöser, den sie mit den ausgezeichnetsten Männern des A. B. vergleicht, aber über alle stellt (5 Mos. 18, 15—19. Ezech. 34, 23. Hos. 3, 5. Ps. 110, 1. 4.), dem sie selbst ewiges, göttliches Wesen zuschreibt und den Namen *Jehova* gibt (Mich. 5, 1 ff. Jes. 9, 5 f. Jer. 23, 6. 33, 16.). Wären nun die Vorbereitungen des A. B. nicht vollendet und seine Verheissungen nicht erfüllt worden, so wären wir nicht allein auf die Fragen der Menschen im natürlichen Zustande zurückgewiesen und, ausser der unbeglaubigten Sprache und den Ahnungen im Innern, ohne Antwort, sondern durch die Täuschungen der Vorzeit wäre sogar der Zweifel am Daseyn und Walten eines heiligen Gottes in der Welt gerechtfertigt. Aber die Erscheinung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, *bestätigte* und *vollendete* die früheren Offenbarungen Gottes.

1) Er *bestätigte* sie, indem er *a*) obwohl göttlichen Wesens, als *Mensch* — in Allem, die Sünde ausgenommen, uns gleich erschienen — die Richtigkeit der Denkgesetze darthat, nach welchen wir Gott suchen und finden in seinen Werken, ja selbst dazu aufforderte, die Welt mit ihren Veränderungen als Offenbarung des Wesens und Lebens Gottes zu betrachten (Matth. 6, 25 ff. vgl. Ap. G. 14, 25 ff. 17, 24 ff. Röm. 1, 19 fg.) und, obgleich nach unmittelbarer Erfahrung und Anschauung von der überirdischen Welt redend (Joh. 3, 11—13. vgl. 6, 46. u. 1, 1—18.), dennoch überall die *symbolische* (anthropopathische und anthropomorphische) Denk- und Sprachweise befolgte und dadurch heiligte (Joh. 17, 21 ff.

vgl. Matth. 5, 45. 48. 6, 4. 6. Joh. 3, 16.), auch dem Menschen, welchem es um Wahrheit und Heiligung ein Ernst sey, die Fähigkeit zuschrieb, die Wahrheit der *göttlichen* Lehre durch die Zustimmung der Sprache seines Innern, als durch Verwandtes das Verwandte, zu erkennen (Joh. 7, 16 fg. 8, 31 fg. vgl, 47. 10, 26 fg.) — *b*) indem er den Vorbereitungen und Verheissungen des A. B. entsprach und durch sein Wort und Leben, wie durch seinen Tod und Sieg, als Auferstandener und Verherrlichter, den verheissenen, allgemeinen, Gnadenbund Gottes mit den Menschen stiftete und ein göttliches Reich der Wahrheit, Gerechtigkeit und des Friedens gründete, welches sich unter seiner Leitung bis zu den Enden der Erde erweitert (Jer. 31, 31 ff. Jes. 9, 6 fg. Kap. 53. 66, 18 ff. — Joh. 4, 23 ff. 10, 1—16. 18, 36. 2 Cor. 1, 20.).[1]) — Wenn so durch Jesum Christum die *Gnade* und *Wahrhaftigkeit* Gottes offenbar (Joh. 1, 17.) und die frühere Gotteslehre bestätigt wurde, so

vollendete er 2) sie auch, *a*) nicht nur, indem er durch Darstellung des vollendeten Urbilds der Menschheit das vollkommenste, den Menschen erkennbare, Ebenbild des an sich unsichtbaren Gottes darstellte (Joh. 12, 45. vgl. 1, 18. 6, 46. 1 Tim. 6, 16. u. a. vgl. §. 18.), sondern *b*) auch, obgleich er die *Einheit Gottes* bestätigte (Joh. 17, 3. 5, 44. Matth. 19, 17. vgl. 1 Cor. 8, 4—6. Röm. 3, 29 ff. 1 Tim. 1, 17. 2, 5. Jac. 2, 19. Jud. 25.), *seine* Einheit mit *Vater* und *Geist*, also eine *Dreieinigkeit des göttlichen Wesens* offenbarte (Joh. 14—17. Matth. 28, 19. vgl. 1 Cor. 12, 4—6. 2 Cor. 13, 13.), wodurch das Evangelium dem alttestamentlichen Monotheismus einen universalen Charakter gab, indem es dem Bedürfniss des entwickelten menschlichen Geistes entspricht, eine ewige Offenbarung des göttlichen Lebens zu denken ohne die mit der absoluten Gottesidee unvereinbaren oder sich selbst widersprechenden Annahmen einer ewigen, ungöttlichen, Materie neben ihm, oder

1) *Biblisch-historischer Beweis für das Daseyn Gottes.*

einer ewigen Schöpfung. — Es bilden sich darum zwei Theile der christlichen Lehre von Gott: *α*) der *allgemeinere*, für welchen der menschliche Geist (das belebende Höhere im Menschen), als Nachbild Gottes, das Analogon ist, und *β*) der *besondere*, die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, für welche in dem belebenden Elemente der äusseren Natur (dem Feuer oder Licht) ein Analogon sich findet.

Anm. Der menschliche Geist, so weit er nicht im Bereich der besonderen Offenbarungen Gottes sich entwickelte, ging bei seinen Forschungen nach dem Göttlichen aus der *Natur* in *sich selbst* (*Physikotheologie* veredelt durch *Anthropotheologie* §. 29. 30. 35.). — Die Offenbarungen des N. T. vollenden die Erkenntniss Gottes, soweit sie uns erreichbar ist, indem sie den Gedanken des Göttlichen wieder aus den Beschränkungen der menschlichen Geistesform herausführen und das belebende Princip der Natur als das entsprechendste Analogon darstellen (die *Anthropotheologie* wieder vollenden zur *Physikotheologie*.).

§. 37.

Gegensatz aller Theologie — Atheismus.

Bei der Mannichfaltigkeit und Deutlichkeit der Offenbarungen Gottes (§. 29 ff.) ist es begreiflich, dass das Urtheil der Schrift über die Verdammlichkeit des Atheismus (Röm. 1, 19 fg.) auch das allgemein menschliche ist (§. 1.); schon die vorchristliche Welt erkannte in der Gottesläugnung nicht nur eine Verläugnung und Entwürdigung des menschlichen Wesens, sondern hielt den Gottesläugner auch für unfähig, ein nützliches Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zu seyn (Cic. de republ. III, 22. u. de N. Deor. I, 23.). In der h. Schrift wird vorzugsweise die thatsächliche Verläugnung Gottes durch ein Leben in Ungerechtigkeit und Laster, ohne Scheu vor einem höhern Richter, als ἀϑέοτης bezeichnet (Eph. 2, 12. vgl. V. 1 ff. 1 Thess. 2, 5. vgl. 1, 9. und

Ps. 14. 53.), und dieser Widerspruch des Lebens mit dem Gesetz Gottes, diese thatsächliche Verläugnung der auch dem natürlichen Menschen offenbaren Wahrheit (Röm. 1, 18 ff. vgl. 2, 14 fg.), diese *ἀσέβεια* als *ἀδικία* (רֶשַׁע Ps. 10, 4.), die zum Verderben führen muss, wird schlechthin die *Thorheit* genannt (Ps. 14. u. 53.). Wie dieser *praktische* Atheismus, *κ. ἐ. Gottlosigkeit* (*ἀσέβεια*) genannt, seine Grade hat, eben so der *theoretische*, welcher vom Zweifel an der Vorsehung, dem Walten einer absolut weisen und gerechten Weltregierung, in einzelnen, obwohl seltenen, Fällen sogar zu entschiedener Bekämpfung des Glaubens an Gott fortgeschritten ist (*skeptischer* und *dogmatischer* oder positiver *Atheismus*).

Literatur. *Gisb. Voetius,* Disputatt. select. T. I. p. 114—226. (disp. hab. a. 1639.) — *Jenkin Thomasius* (Engl.), historia atheismi. Altorfi 1713. ed. auct. Lond. 1717. 8. — *J. Franc. Buddeus,* theses theologicae de atheismo et superstitione. Jenae 1717. 8. — *Jac. Frid. Reimann,* Hist. universalis Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum. Hildesiae 1725. 8. — *Val. E. Löscher,* praenotiones theologicae (ed. 5. 1752.) p. 1 sqq. — *J. G. Walch,* Einl. in die Rel. Streitigkeiten ausser der evang. Kirche. 5. Thl. S. 1—363. — *J. E. Schubert,* institutt. Theol. polem. P. I p. 49 sqq. — *C. H. Heydenreich,* Briefe über den Atheismus. Lpz. 1796. 8., und *Franz Hemsterhuis, Briefe über den Atheismus* in der Sammlung s. ins deutsche übersetzten Schriften mit Zusätzen von *Herder* u. *Jacobi* herausgegeben. (Lpz. 1797. 3 Bände 8.). 1 Bd. S. 148 ff.

Anm. 1. Der *Atheismus* ist nach den Bestimmungen der oben genannten älteren Theologen die roheste Form des Naturalismus (nat. crassissimus), als solcher unterschieden von der Ueberschätzung der natürlichen Kraft des menschl. Willens im Gegensatz zur g. Gnade (*Pelagianismus:* nat. crassus) und der m. Vernunft im Gegensatz zur g. Offenbarung (*Rationalismus:* nat. crassior); viele Beläge s. in m. Diss. de rationalismi indole p. 34 sqq. und vgl. oben § 13. — So als Gegensatz zum reinen Theismus (§. 35. A. 2.), dem Glauben an einen leb., persönlichen Gott, der Himmel und Erde und Alles, was darinnen ist, erschaffen hat, erhält und

regiert, ist Atheismus theils der gemeine ***Materialismus*** in seinen verschiedenen Formen, namentlich Hylotheismus und Atomismus, theils ***Pantheismus.*** In wiefern dieser mit Recht als Atheismus zu fassen und zu bezeichnen sey, ist schon §. 3. erörtert worden, insb. Anm. 4.; vgl. auch die entsprechende Darstellung von ***Martensen***, chr. D. §. 42.

Den Unterschied zwischen ***theoretischem*** und ***praktischem Atheismus*** finden wir schon bei ***Plutarch.*** de superstitione, Opp. ed. Reisk. VI. p. 629. wo er sagt: *ἀθεότητα εἶναι κρίσιν φαύλην τοῦ μηδὲν εἶναι μακάριον καὶ ἄφθαρτον, ἧς τέλος ἐστὶ τὸ μὴ νομίζειν θεούς, τὸ μὴ φοβεῖσθαι.*

Anm. 2. Unter den Vielen, welche Atheisten gewesen seyn sollen, scheinen es wirklich gewesen zu seyn: ***Leucippus*** (geg. 500 v. Chr.) nach Cic. de N. D. I. 24., — ***Diagoras*** aus Melos (geg. 427 v. Chr.), von den Atheniensern schlechthin *ἄθεος* genannt, nach Sextus Emp. adv. Mathem. IX. 53; Cic. de N. D. I. 1—23. u. 42. und Lactant. de ira div. c. 9. (vgl. ***Dan. Lud. Mounier,*** disp. philos. literaria ***de Diagora Melio.*** Roterod. 1838. 8., wo sich c. VI. §. 2. auch eine Liste der alten Philosophen findet, die des Atheismus angeklagt worden sind). — ***Protagoras*** aus Abdera (geg. 444.), mehr skept. Atheist, nach Cicero l. l. u. Diog. Laert. IX. 8. 51. 53. — ***Critias*** aus Athen, der Tyrann, meint nach Sext. Emp. adv. Mathem. IX. 54: „*οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεόν, ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθρα τὸν πλησίον ἀδικεῖν, εὐλαβούμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν.*“ vgl. ***Dess.*** Hypotypos. Pyrrhonian. III. 218. — Aehnlich ***Prodicus, ὁ Κεῖος,*** nach Sext. Emp adv. Mathem IX. 18. — ***Theodorus*** aus Cyrene (geg. 300 v. Chr.), auch schlechthin der ***Gottesläugner*** genannt, obwohl er die Läugnung nicht unumwunden aussprach; Plutarch. adv. Stoic. Tom. II. p. 1075: „*οἱ γοῦν ἄθεοι προςαγορευθέντες, οὗτοι Θεόδωροι καὶ Διαγόραι καὶ Ἵππωνες, οὐκ ἐτόλμησαν εἰπεῖν, τὸ θεῖον ὅτι φθαρτόν ἐστιν· ἀλλ' οὐκ ἐπίστευσαν, ὡς ἐστί τι ἄφθαρτον· τοῦ μὲν ἀφθάρτου τὴν ὕπαρξιν μὴ ἀπολείποντες, τοῦ θεοῦ δὲ τὴν πρόληψιν φυλάττοντες.*“ Vgl. über ***Theodorus*** noch Cicero l. l. u. Diog. Laert. II. 86. 97 sqq. — Unter den Römern ***Lucretius*** (geb. 85 v. Chr.), s. de rerum nat. III. v. 197 sqq.

Im 16. Jahrhundert wurden ausser Andern als Atheisten berüchtigt: ***Jordanus Brunus*** (Giordano Bruno) aus Nola, Dominikaner (verbrannt zu Rom 1600) und ***Jul. Caesar Vanini*** (Lucilio Vanini) aus Neapel (verbrannt zu Toulouse 1619); aber selbst diese wurden in neuerer Zeit losgesprochen, Jordanus Brunus von ***Zimmermann,*** de Atheismo Jordano Bruno impacto in s. Opuscc. T. II.

p. 1128., welchem *Wegscheider* (Institutt. §. 57. b) zustimmt, wie er auch mit *Ammon* (Summa §. 37. a) den Vanini aus der Zahl der Atheisten streicht. Vgl. dagegen *J. Maur. Schramm,* de vita et scriptis famosi athei *Jul. Caes. Vanini* tractatus singularis Custrini 1709. 4. — *Jord. Bruni* Nolani Scripta, quae latine confecit, omnia ed. *A. Fr. Gfrörer.* Stuttg. 1834. 8.

Thom. Hobbes (†1679) war ein anderer Critias, und *Bened. Spinoza* († 1677), den sogar Bayle, Wolf und Mendelssohn des Atheismus anklagten, der berühmteste Pantheist seines Jahrhunderts und *Joh. Toland* († 1722) wahrscheinlich auch mehr Pantheist als Atheist. Vgl. *Walch* a. Schr. S. 73—76.

Aber unleugbar scheint der Atheismus des *Jul. Offroy de la Mettrie* (geb. zu St. Malo 1709. † 1751), — des *Vfs. des Système de la Nature* (welches 1770 zu London unter dem Namen *Mirabaud's* erschien), d. i. wahrscheinlich *Paul Heinr. Dietr. Baron v. Holbach* († 1769) oder sein Hauslehrer, der Mathem. *la Grange,* — *Claude Adrien Helvetius* († 1771), *Denis Diderot* († 1784), und *Jean le Rond, dit d'Alembert* († 1783), — die beiden Urheber *der französischen Encyclopädie,*(1751—1763 in 27 Tomes 4.), welche durch Verbreitung der neuen Weisheit in allen Ständen des empfänglichen, leichtsinnigen Volks die Revolution vorbereitete, *Joseph Priestley* († 1804.).

Bern. v. Mandeville († 1733), *Edw. Search* (nach s. Light of nature pursued, Lond. 1769 und 1770. V Voll. 8., deutsch durch J. P. Erksleben Gött. 1771. 8.), *J. Christ. Edelmann* waren wohl wie *François Aroüet de Voltaire* (1778) u. a. kleinere Geister dieses Gelichters eher *Beförderer atheistischer Grundsätze,* als selbst entschiedene Atheisten.

Zu denen, welche in jüngster Zeit vom Standpunkte des neuen Pantheismus (§ 3.) zur entschiedenen Gottesläugnung fortgeschritten sind, gehören namentlich *Frauenstädt* und *Feuerbach* (vgl. *Nitzsch,* Syst. §. 7. Anm **), und als die Genossenschaft, deren Bekenntniss dieses neue Système de la nature ist, welches einem Sauerteige gleich in den Massen in Gährung gerathen und eine der wirksamsten Kräfte in den letzten Zeitbewegungen geworden sey, bezeichnet *Martensen* a. Schr. „das junge Deutschland," dessen traurige Berühmtheit es sey, die verneinenden Consequenzen des Pantheismus in ein System gebracht zu haben; vgl. auch m. Sendschreiben über die Lage des Christenth. u. das Verhältniss chr. Theologie zur Wissensch. überhaupt S. 142. mit 120 ff. — Dass die genannten, namentlich *Feuerbach,* nicht ungerecht beurtheilt werden, beweist selbst die Darstellung seiner Ansichten bei *Noack,* die specul. Rel. Wiss. S. 135 ff. besond. 138. vgl. S. 69 f. 120 fg.

B. Lehre von Gott nach seinen Offenbarungen.

I. Allgemeine Lehre von Gott.

§. 38.

Allgemeiner biblischer Begriff von Gott.

Gott ist der vollkommenste Geist, welcher über Alles, was ist und gedacht werden kann, erhaben Himmel und Erde geschaffen hat, erhält und regiert.

Anm. In diesem biblischen Begriffe von Gott sind enthalten folgende Merkmale:

1) *die Einheit Gottes,* vgl. §. 35. 3. und 36. 2. b.

2) *die Geistigkeit Gottes:* (Bildlosigkeit oder Undarstellbarkeit = Unkörperlichkeit Gottes:) 2 Mos. 20, 4. 5 *Mos.* 4, 15—19. *Jes.* 40, 25. 46, 5. Ps. 139, 7 ff. — Joh. 4, 23. 24. Röm. 1, 20. 23. vgl. Eph. 4, 6. 1 Tim. 1, 17, 6, 16. vgl. Hebr. 12, 9. Col. 1, 15. u. a. — Nur in dem Menschen findet sich sein Bild, das er selbst ihm angeschaffen hat: 1 Mos. 1, 26 fg. 5, 1. vgl. Apostelg. 17, 28. Jac. 3, 9. und — Joh. 12, 45. vgl. §. 35. u. 36. 2.

3) *Erhabenheit über Alles,* Unvergleichbarkeit: 5 Mos. 6, 4. vgl. Marc. 12, 29. Jes. a. St. und 45, 5. 6. 18. mit 42, 8. — Matth. 19, 17. vgl. Marc. 10, 18. und Hiob 4, 18. 15, 15. Röm. 16, 27. 1 Tim. 6, 15.

4) *Absolute Ewigkeit;* denn Alles ausser ihm ist geworden und Er ist die *Ursache des Seyns und Bestehens der Welt nach Materie und Form:* 1 Mos. 1, 1. 14, 19. *Jerem.* 10, 10—16. Ps. 90, 2 ff. 96, 5. 146, 6. Jes. 42, 5. 44, 24. 45, 12. 18. 66, 2. — *Matth.* 11, 25. 19, 4. *Apostelg.* 14, 15. 17, 24. Röm. 1, 19. 20. 25. 11, 36. 1 Cor. 8, 5. 6. vgl. Hebr. 2, 10. Offenb. 4, 11. 10, 6. 14, 7.

§. 39.

Biblische Namen und Bezeichnungen Gottes.

Das Wesen Gottes an sich, als unbeschränkt und über Alles, auch den menschlichen Begriff, erhaben, kann als solches auch in keinem menschlichen Worte einen ab-

solut vollkommenen (adäquaten) Ausdruck finden (*θεὸς ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος, ἀνώνυμος*). Die *Namen Gottes* in der heiligen Schrift, als Bezeichnungen seines Wesens, so weit es sich offenbart hat, bezeichnen daher nur einzelne Momente der Gottesidee oder Merkmale des biblischen Gottesbegriffs. Sie sind theils *attributiv*, indem sie solche Eigenschaften Gottes hervorheben, ohne welche er nicht als der Schöpfer und Herr der Welt gedacht werden kann, wie seine *Allmacht:* אֵל, *ὁ ἰσχυρός*, שַׁדַּי (شَدِيدٌ) und אֵל שַׁדַּי (1 Mos. 17, 1), *θεὸς παντοκράτωρ*, theils sind sie *negativ*, indem sie von der Idee Gottes, als des absolut vollkommenen Wesens, jeden Gedanken der Beschränktheit entfernen, wie *ἀόρατος, ἄφθαρτος, ἀπείραστος*, — oder sie sind *relativ* d. h. lassen die absolute Vollkommenheit Gottes in den Beziehungen denken, in welchen sie sich offenbart hat und nothwendig zu denken ist, sey es zur Welt überhaupt, als dem Inbegriff alles Geschaffenen und Wandelbaren, und zu den verschiedenen Erscheinungen in ihr, oder zu dem insbesondere, was menschlicher Wahn Gott genannt und als solchen verehrt hat, wie יהוה[1]) (2 Mos. 3, 13—16: nach V. 14. אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה = der in seinem Wesen und Walten Unwandelbare), LXX: *ὁ ὤν* und Offenb. 1, 4. und 8: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*, — verkürzt יָהּ, — עֶלְיוֹן, *ὁ ὕψιστος*, — אֱלוֹהַּ, אֱלֹהִים, — יי צְבָאוֹת, אֱלֹהֵי צ״, אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם,

1) *Diod.* Sic. I. 94: *ἱστοροῦσι παρὰ τοὺς Ἰουδαίους, Μωσῆν τὸν Ἰάω ἐπικαλούμενον θεόν.* — *Euseb.* Praep. Evang. lib. I. c. 6. erzählt von dem Phönicier *Sanchuniathon: Τά περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα* — — *Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος* (*ἱστορεῖ*), *εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου* (? יְרוּבַּעַל), *τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευώ.* Vgl. das Orakel des Clarischen Apollo b. Macrob. I. Saturn. 18: *φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεναι Ἰαώ*, und *Clemens Al.* Stromat. V. p. 562. ed. Sylb.: *ἀτὰρ καὶ τὸ τετράγραμμον ὄνομα τὸ μυστικόν, ὁ περιέκειτο οἷς μόνοις τὸ ἄδυτον βάσιμον ἦν. Λέγεται δὲ Ἰαώ, ὁ μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος.* *Hieronymus* ad Ps. VIII: Prius nomen Domini apud Hebraeos quatuor literarum est, Jod He Vau He, quod proprie Dei vocabulum sonat et legi potest *Jaho* et Hebraei *ἄῤῥητον* i. e. ineffabile opinantur. *Theodoretus* Quaest. XV. ad Exod.: *καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται Ἰαβέ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἰαώ.* Den Juden war es שֵׁם הַמְּפוֹרָשׁ, *ὄνομα ἀνεκφώνητον*, und sie lesen dafür noch heute אֲדֹנָי.

chald. אֱלָהּ שְׁמַיָּא, אָדוֹן gewöhnlich אֲדֹנָי, צוּר, מֶלֶךְ, *θεὸς τοῦ οὐρανοῦ*, *κύριος*, *δεσπότης*, *κτιστὴς πάντων*, אָב (z. B. Jes. 63, 16 fg. Mal. 2, 10.), *ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος* und *ἐπουράνιος* (Matth. 18, 35.), — אֵל חַי (Jos. 3, 10.), הַחַי (1 Mos. 16, 14.), אֱלֹהִים חַיִּים (5 Mos. 5, 23.), *θεὸς ὁ ζῶν* (Apostelg. 14, 15. 1 Thess. 1, 9. 1 Tim. 4, 10. 6, 17.), auch *ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός* (Joh. 17, 3.).

Literatur: *Hengstenberg*, Abh. über die Gottesnamen im Pentateuch in s. Beiträgen zur Einleitung in's A. T. 2. Bd. S. 181 ff. *Tholuck*, Vermischte Schriften Bd. I. S. 377 ff. (gegen die Annahme eines ausländischen Ursprungs des Namens Jehova aus Aegypten, Phönicien oder Indien) und im Allgemeinen *Hävernick*, Vorlesungen üb. d. Theol. d. A. T. S. 37 ff.

§. 40.

Eigenschaften Gottes. Begriff und Eintheilung derselben.

Die einzelnen Momente der Gottesidee sind die *Eigenschaften* Gottes, oder die besonderen Offenbarungen der Vollkommenheit des göttlichen Wesens für den endlichen Geist, welcher es in seiner absoluten Herrlichkeit zu erkennen nicht vermag. Wie nun in der Erhabenheit über alle Schranken, in welchen die Welt und Alles in ihr gehalten ist, die Idee der absoluten Vollkommenheit, oder der Gottesbegriff, gegeben ist, so ist auch die *Unbeschränktheit* (infinitas) das charakteristische Merkmal aller Eigenschaften Gottes (Ps. 145, 3. Hiob. 11, 7—9.). Obwohl aber Gott, als über alle Schranken erhaben, in der ganzen Welt seines Gleichen nicht hat (2. Mos. 15, 11. Jes. 40, 25. Ps. 86, 8—10. 89, 7—9. 113, 5.), so hat er doch den Menschen nach seinem Bilde geschaffen (§. 35 fg. vgl. §. 30.), und so führt die Batrachtung seines Nachbildes und der Eigenschaften desselben zur Erkenntniss der Eigenschaften Gottes, wenn alle Beschränkungen des Nachbildes von dem Schöpfer und Herrn desselben entfernt werden. Das Resultat der Entwickel-

ung der Idee absoluter Unbeschränktheit ist sonach die Darstellung der Eigenschaften Gottes, oder die Beschreibung seines Wesens, vollkommen entsprechend seinen Offenbarungen nach der Schrift.

Verneinen wir 1) die Beschränkung Gottes durch die *Zeit*, so schreiben wir ihm *absolute Ewigkeit* zu, deren wesentliche Momente *Selbständigkeit, Unsterblichkeit* und *Unveränderlichkeit* seines Wesens sind.

Denken wir Gott 2) ausser allen Schranken des *Raumes*, so eignen wir ihm *Allgegenwart* zu und *absolute Geistigkeit.*

Denken wir ihn 3) ohne alle Beschränkung durch irgend eine *fremde Macht*, folglich seine Kraft ohne allen Mangel und jede Hemmung, innere wie äussere, so schreiben wir Gott, als dem lebendigen und persönlichen, in welchem wir, wie in seinem Ebenbilde, dem Menschen, eine dreifache Grundkraft unterscheiden müssen, *Allwissenheit, absolute Freiheit* und *Seligkeit* zu.

Anm 1. Begriff und Erkennbarkeit der göttlichen Eigenschaften.

Eigenschaft in der ursprünglichen Bedeutung des Worts ist *eine Beschaffenheit, wodurch ein Ding von anderen sich unterscheidet:* qualitas, qua res ab aliis discernitur. Das Charakteristische aller göttlichen Eigenschaften ist die *Unbeschränktheit* oder positiv die *absolute Vollkommenheit*. Da diese dem endlichen Geiste nur durch ihre Offenbarungen in der endlichen Welt und nach Massgabe seiner Wahrnehmung derselben erkennbar ist, so sagt *Qenstedt* (I. 284.) richtig: Quia intellectus noster finitus infinitam et simplicissimam Dei essentiam uno conceptu adaequate concipere nequit, ideo distinctis et inadaequatis conceptibus, essentiam divinam inadaequate repraesentantibus, eandem apprehendit, *qui conceptus inadaequati dicuntur affectiones et attributa Dei;* affectiones quidem, quod essentiam divinam afficiant et denominent, attributa, quod ab intellectu nostro eidem attribuantur. — Aehnlich die folgenden Dogmatiker, nam. auch *Reinhard:* partes summae perfectionis sigillatim (*Scholl:* separatim) cogitatae. — *Marheineke* (System der christl. Dogm. 1847. S. 101. vgl. S. 86 ff.): „Bestimmtheiten des absoluten Geistes“ und *Martensen* (a. Schr. §. 46.) „Wesensbestimmungen.“ „Die Eigenschaften,“ setzt er hinzu, „drücken ein

und dasselbe Wesen von verschiedenen Seiten aus, sie sind verschiedene Grundäusserungen Eines Wesens."

Schon die biblischen Namen und anderen Bezeichnungen Gottes (§. 39.) weisen auf den *dreifachen Weg*, den die *Scholastiker* nach dem Vorgange älterer Kirchenlehrer, namentlich des *Dionysius Ar.*, empfahlen zur *Erkenntniss der Eigenschaften Gottes;* vgl. Baron *v. Eberstein*, Natürl. Theologie der Scholastiker (Lpz. 1803. 8.) S. 52 ff. u. *Münscher*, Lehrb. d. Dogm. G. (3. Ausg. v. Cölln) 2. H. §. 119.: *a) Via negationis* = ἐξ ἀφαιρέσεως, κατ' ἀφαίρεσιν (Ps. 50.) — *b) via eminentiae* = κατὰ σχέσιν (Jes. 40, 15 ff. Matth. 7, 11.) — *c) via causalitatis* = κατὰ φύσιν (Ps. 94, 9 ff. Apostelg. 17, 29.). — In Wahrheit ist es aber nur Ein Weg (*via causalitatis*, der Schluss nach dem Kanon: quidquid est in effectu, id debet quoque esse in causa), der hier gewiesen wird, die beiden ersten s. g. Wege sind blosse Cautelen, damit man auf dem ersten nicht fehlgehe.

Die Dogmatiker unterscheiden die *Attributa Dei* = ἀξίαι, ἀξιώματα, ἔννοιαι, νοήματα — und die *Proprietates Dei* (characteres trium in trinitate personarum Patris, Filii et Spiritus S.): ἰδιώματα.

Die Frage, ob zwischen den göttlichen Eigenschaften (*Attributa*, Perfectiones Dei) eine *differentia realis* Statt finde, oder blos *formalis s. nominalis*, wurde schon im 4. Jahrhundert in dem Streite mit den *Eunomianern*, besonders aber im 14. und 15. Jahrhundert unter den Scholastikern von den *Nominalisten* und *Realisten* erörtert. Die Ansicht, dass kein *objectiver* (realer) Unterschied zwischen den Eigenschaften Gottes stattfinde, sondern nur ein *subjectiver*, dass die Eigenschaften Gottes nur menschliche Auffassungsweisen des göttl. Wesens seyen und den Vorstellungen des Menschen davon in Gott nichts entspreche, ist mit der Idee eines persönlichen, lebendigen Gottes eben so unvereinbar, als es an sich unmöglich ist, z. B. die Begriffe Ewigkeit und Gerechtigkeit, oder Selbständigkeit und Güte identisch zu denken. Vgl. *Martensen* a. St. und *J. Pet. Lange*, positive Dogmatik §. 15.

Anm. 2. Gewöhnliche dogmatische Eintheilungen der göttlichen Eigenschaften —

a) in *negativa* = ἀποφατικά, ἀφαιρετικὰ (Unabhängigkeit, Unwandelbarkeit, Unsterblichkeit) und *positiva* s. *affirmativa* = καταφατικά, θετικὰ (Selbständigkeit, Wahrhaftigkeit, Ewigkeit).

b) in *quiescentia* s. *immanentia* = ἀνενέργητα (Ewigkeit, Unveränderlichkeit) und *operativa* s. *transeuntia*, ἐνεργητικὰ (Gerechtigkeit, Güte).

c) in *absoluta* (nach *Schott*, epitome §. 46. z. B. independentia, immutabilitas und omnipraesentia substantialis) und *relativa*.

d) in *physica* s. *metaphysica* (Ewigkeit, Einfachheit) und *moralia* (Allwissenheit, Gerechtigkeit). Andere unterscheiden zweckmässiger 1) *ontologica* (Einfachheit, Substantialität, Ewigkeit), 2) *physica* (physiologica) s. *physico-theologica* (Verstand und Macht) und 3) *moralia* (Heiligkeit, Gerechtigkeit); s. *Tieftrunk*, Censur des protest. Lehrbegr. 2. Bd. S. 14 ff. 86 ff.

e) *communicabilia* s. *communia* (Güte, Gerechtigkeit, Weisheit) und *incommunicabilia s. propria* (Ewigkeit, Unabhängigkeit).

f) *Universalia*, quae ad omnem Dei essentiam pertinent (substantia, aeternitas et immutabilitas, spiritualitas et omnipraesentia, unitas) u. *singularia*, quae ad *intellectum* (sapientia et omniscientia), *voluntatem* (a) attributa universalia: libertas, omnipotentia, unitas; b) specialia: sanctitas, bonitas, justitia) et *conscientiam* numinis (beatitas et majestas) spectant; *Ammon*, summa theol. chr. ed. 4. §. 57.

g) *primitiva* und *derivata* s. derivativa; *Albertus M.* (13. Jahrh.) leitete alle Attribute ab aus der Vorstellung Gottes, als causa primitiva et necessaria (vgl. *Tiedemann*, Geist der speculativen Philosophie IV. K. 9. 10.); — *Mosheim*, Elementa theol. dogm. p. 210 sq., aus dem Begriffe der *independentia*; — *Henke* in s. Lineamentis institut. fidei chr. setzte nach 1 Joh. 4, 16. die *unendliche Güte* als attributum primitivum.

Die angeführten dogmatischen Eintheilungen sind entweder nur scheinbar solche, wie die E. in *positive* und *negative*, da durch die Verneinung einer Unvollkommenheit zugleich eine Vollkommenheit gesetzt wird; oder sie sind formal unangemessen, wie die E. in *quiescentia* und *operativa*, da der absolut lebendige Gott, der Urheber und Erhalter alles Lebens, an sich nicht, sondern nur beziehungsweise als ruhend gedacht werden kann; aber auch umgesetzt, als Einth. in attr. *absoluta* u. *relativa* (incommunicabilia u. communicabilia), hat sie ihre unüberwindlichen logischen Schwierigkeiten, da die Eigenschaften, welche Gott in seiner Abgezogenheit vom endlichen Daseyn zugeschrieben werden, wie *Ewigkeit* und *Unveränderlichkeit* (Nitzsch), oder *wesentliche Unabhängigkeit*, *Unveränderlichkeit* u. *Allgegenwart* (Schott), ganz undenkbar sind, ohne Gott in Beziehung zur Welt (überhaupt zu aller Creatur oder zur persönlichen insbesondere) als Schöpfer, Erhalter und Regenten (also jene Attribute auch als relative) zu denken. — Die Wahrheit der Eintheilung in *physische* (allgemeine Attribute des Seyns und Wesens: universalia) und *moralische*

(Attribute der Erkenntniss, des Willens und Gefühls, welche nur persönlichen Wesen eignen: singularia), so wie in *primitiva* und *derivata* ist in obiger Entwickelung der göttlichen Eigenschaften aus dem Begriff der absol. Unbeschränktheit des g. Wesens anerkannt, zugleich aber auch erwiesen, dass in Wahrheit von attributis primitivis nicht die Rede seyn könne, sondern nur von einer notio primitiva, dem Urbegriff absol. Unbeschränktheit oder Vollkommenheit, aus welchem in natürlicher Folge alle göttlichen Attribute hervorgehen, von denen aber die s. g moralischen nicht mit mehr Grund singularia genannt werden, als die s. g. physischen universalia.

Der Pantheismus, der keinen persönlichen lebendigen Gott kennt (s. oben §. 3.), sondern ihn nur als die Idee der Einheit alles Seyns denkt, muss auch die ganze biblisch-kirchliche Lehre von den Attributen Gottes verwerfen; er kann sie nur als „bildliche Bezeichnungen für Akte im Entwickelungsprocesse des Absoluten oder als Weltgesetze gelten lassen;“ vgl. *Hase,* ev. Dogm. §. 118. u. 120. und *Martensen,* chr. Dogm. §. 42. mit §. 46.

§. 41.

1) Unbeschränktheit in Rücksicht der Zeit: absolute Ewigkeit — Selbständigkeit, Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit.

Ist Gott, als der Urheber, Erhalter und Vollender der Welt und ihrer Ordnung, ausser allen Schranken der Zeit, als *absolut ewig* zu denken (Ps. 90, 2 ff. 102, 26—28. 1 Tim. 1. 17. vgl. Offenb. 1, 4. 8. 15, 7.), so ist er nothwendig auch zu denken als absolut *selbständig,* der hinsichtlich des Daseyns unabhängig von einer anderen Ursache das Leben in sich selber hat (Joh. 5, 26. vgl. Apostelg. 17, 24 fg. Röm. 1, 20. 16, 25. 26. Jes. 44, 6.). Darum ist auch undenkbar ein Aufhören seines Seyns und Lebens; Gott ist *unsterblich* (Röm. 1, 23. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. vgl. Offenb. 10, 6. 15, 7. 21, 6. — 1 Mos. 21, 33. 5 Mos. 32, 40. Ps. 90, 1—4. 102, 25—28. Jes. 41, 4. 48, 12. vgl. Hiob 36, 26. 27. Dan. 12, 7.). Die Ewigkeit kann aber nicht ohne *Unveränderlichkeit* des Wesens gedacht werden, wodurch aller Wechsel der Zustände, wie Abnahme oder Zunahme

der Kraft und des Lebens, ausgeschlossen wird (Jac. 1, 17. Ps. 102, 26—28. vgl. 2 Pet. 3, 8. und Jes. 40, 28.).

Anm. Die Scholastiker schon unterschieden *Aeternitas a parte ante*, welche sie auch *Aseitas* nannten (*Ammon* §. 39. vergleicht: Tacit. annal. XI. 21: *ex se natus*) oder existentia necessaria, absolute Nothwendigkeit des göttlichen Seyns — und *Aeternitas a parte post* = *Immortalitas* (*ἀθανασία* 1 Tim. 6, 16. *ἀφθαρσία, ἀθάνατος, ἄφθαρτος*). Die Schrift vereinigt beide an sich zusammengehörige Gedanken in vielen (auch mehreren der angeführten) Stellen und häufig in dem Praedicat *αἰώνιος*: מֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם אַתָּה אֵל Ps. 90, 2 u. ö.

Die herkömmliche dogmatische Bestimmung des Begriffs der *Unveränderlichkeit*: *immutabilitas*-id Dei attributum, quo omnis determinationum et qualitatum in eo excluditur successio (Döderlein, Reinh., Schott, Ammon, Wegsch. u. a.) ist eben so wenig den biblischen Darstellungen des *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*, der als der Urheber der Zeit und der zeitlichen Dinge wohl als unbeschränkt durch sie, doch eben so nothwendig als in ihnen lebend und wirkend zu denken ist, als der Idee des absolut lebendigen Gottes an sich angemessen; durch das Hinwegdenken aller Mannichfaltigkeit der Gedanken und Bestimmungen des Willens und Gefühles wird auch die Idee des göttlichen Lebens aufgehoben. Durch die Negation der Veränderlichkeit oder Wandelbarkeit des göttlichen Seyns u. Wesens wird vielmehr ein Wachsen und Altern negirt, wie die Kirche Gott preist als den Alten der Tage, der doch ewig jung ist. Die *immutabilitas* wird daher zu definiren seyn als *id Dei attributum, quo omne virium vel incrementum vel decrementum in ejus natura negatur.*

§. 42.

2) Unbeschränktheit in Rücksicht des Raums:

Unermesslichkeit, Allgegenwart, Geistigkeit (Einfachheit, Immaterialität, Unsichtbarkeit).

Entfernen wir alle Schranken des Raums aus der Vorstellung des Wesens Gottes, so erkennen wir ihn den *Unermesslichen* als *allgegenwärtig*, nicht bloss der Kenntniss und Wirksamkeit, sondern auch der Substanz nach (1 Kön. 8, 27. — 2 Chron. 6, 18. — Jes. 43, 2. 66, 1. Jer. 23, 23 f. Ps. 139, 6—12. vgl. 46, 6 ff. Amos

9, 2 fg. — Apostelg. 17, 24. 27. 28. Matth. 6, 4. 6. Joh. 4, 20—24.). Unermesslichkeit und Allgegenwart kann aber nur einem *geistigen* Wesen zugeschrieben werden, theils, weil nur ein Geist, der, ohne eines Organs seiner Wirksamkeit zu bedürfen, durch seinen allmächtigen Willen alles zu vollbringen vermag, überallhin und jederzeit wirken kann, theils, weil ein Körper, auch der vollkommenste, nicht gedacht werden kann anders, als in einem Raume beschlossen, also beschränkt.

Anmerkung 1.

a) Die Theologen unterschieden schon seit dem **17.** Jahrhundert *Omnipraesentia* (n. d. Scholast. ubietas interminabilis) *substantialis* s. essentialis und *operativa* oder actualis, aber die ältern Theologen verbinden, der Schrift gemäss, beides in dem Begriffe der Allgegenwart Gottes. So definirt *Calov*, System. Tom. II. p. 612: „*Omnipraesentia Dei* est attributum respectivum, vi cujus Deus non tantum substantiae propinquitate, sed etiam efficacia ac operatione adest Creaturis omnibus,“ und p. **613.** fügt er, nach manchen, auch mitunter leeren, scholastischen Bestimmungen, zur Erläuterung hinzu: „Omnipraesentia est attributum *ἐνεργητικόν*, nec solum *ἀδιαστασίαν*, *indistantiam adessentiae,* sed etiam *ἐνέργειαν*, *operationem praesentis Dei,* subinfert.“ Ihm folgen die übrigen ältern Theologen, namentlich sein College, der lange Zeit vielgeltende *Quenstedt*, System. P. I. p. 288., wo er auch, wie *Calov* l. c., die *Omnipraesentia* als ein Consequens von der *Immensitas* unterscheidet: differt *Immensitas* ab *Omnipraesentia;* illa est attributum *absolutum,* haec *respectivum* — —; illa *ἀνενέργητον*, haec *ἐνεργητικόν*, cum non solum Essentiae divinae propinquitatem sive adessentiam Dei ad creaturas, sed etiam operationem quandam s. operosum dominium importet; illa *aeterna* est, haec *nequaquam,* sed cum creaturis coepit.“

Die *Omnipraesentia substantialis* ist demnach sowohl „*ἀδιαστασία*, indistantia,“ als „*συνουσία*, adessentia.“

Die Omnipraesentia *operativa* s. actualis ist = Allwirksamkeit = omnipotentia. In ähnlichem Sinne unterschied man auch omnipraesentia *realis* (= substantialis) und *idealis* = omniscientia.

b) Die Omnipraesentia setzt zugleich voraus die *Geistigkeit* oder *Unkörperlichkeit: Spiritualitas* (im physischen Sinne =) *Immaterialitas*[1]), worin die beiden Merkmale liegen *α*) *indivisibilitas* = simplicitas, *ἁπλότης*, *β*) *invisibilitas.*

1) Wie unfasslich, auch den Gebildetsten, ausser dem Bereiche der Offenbarung der Gedanke reiner, absoluter Geistigkeit war, zeigt das

Anm. 2. In der *Geschichte der Vorstellungen von der Allgegenwart Gottes* bemerken wir, dass alle Irrthümer hervorgingen aus der *Verwechselung der Begriffe* eines *Körpers* (Materie) und der *Substanz* (Wesen). Wenn man nämlich Gott einen *Körper zuschrieb* (womit aber Manche einen richtigen Gedanken verbanden), hob man entweder den Begriff der *Unermesslichkeit* und darum auch der *Allgegenwart* auf, oder näherte sich dem *Pantheismus.* — Wenn man dagegen Gott mit dem Körper auch die *Substanz absprach*, verflüchtigte man die Idee Gottes zu einem wesenlosen Gedanken, den man, wie *Cartesius*, selbst aus der Welt hinaus wiess, um ihn nicht räumlich einschliessen zu lassen, oder auch, wie nach dem Vorgange der Socinianer und Arminianer mehrere Theologen der neueren Zeit, ohne dessen sich bewusst zu werden, irgendwo fixirte, von da aus er überall hinschaue und wirke, indem man Allgegenwart mit *Allwirksamkeit* und *Allwissenheit* vertauschte.

Den Gegensatz zur herrschenden biblischen Lehre in der ersten Zeit bildeten die *Gnostiker*, als Dualisten, und *Ebioniten* mit ihren beschränkten Ansichten, welche zur extremen Ausbildung kamen durch die s. g. *Anthropomorphiten*, näm. die *Audianer* (Epiphan. haer. 70.), welche ihre Nachfolger auch in späteren Zeiten hatten.

Doch kämpfte auch in der allg. Kirche die schriftgemässe Lehre von Gottes Wesen noch längere Zeit mit der natürlichen, in der jüdisch-heidnischen Welt herrschenden, Neigung das Göttliche zu vermenschlichen, sowie andererseits mit idealistischen, besonders platonischen Vorstellungen. Namentlich erregte Anstoss *Melito* von Sardes durch seine nicht erhaltene Schrift *περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεόν* (vgl. *Orig.* selecta in Genesin Opp. ed. Lommatzsch T. VIII. p. 49 sq. 119 sqq. u. *Euseb.* H. E. IV. 26.), so wie *Tertullian* durch die Lehrweise: „Omne quod est, *corpus* est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est" (de carne Christi c. 11.) und: „Quis negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie" (adv. Prax. c. 7.), und andere Kirchenlehrer (wie *Theophilus Antioch.* ad Autol. II. 3. *Arnobius*, adv. gentes I. 17. *Novatianus*, de trinitate c. 25.), welche Gott *τόπος τῶν ὅλων* oder *τοῦ ὅλου*, *locus* omnium rerum nannten. — Diese, jedenfalls sehr missverständliche und unschickliche, Lehrform bestritt nach dem Vorgange der Alexandriner *Clemens* und *Origenes* besonders *Augustinus*, Quaestiones de diversis 9. und 20. Epist. 57. und

---

Räsonnement *Cicero's* gegen Anaxagoras, de N. D. I. 11., welches in die Worte endet: „aperta simplexque mens, nulla re adjuncta, qua sentire possit, fugere intelligentiae nostrae vim et notionem videtur."

187., hier aber auch, zwar dem Sinne nach ganz richtig, doch den Worten nach nicht ganz angemessen: „Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco; quod loco continetur, *corpus* est. Non igitur alicubi est et tamen, quia est et in loco non est, *in illo* sunt potius omnia, quam ipse alicubi Nec tamen in illo sunt omnia, ut *ipse sit locus.*" [2]).

Im 17. Jahrhundert lehrte man nach dem Vorgange des *Giesser* Theologen Dr. *Justus Feuerborn* (1619) auf Grund der Stelle Joh. 14, 23., auch (nach einer officiellen Schrift v. Jahr 1625) in Sächsischen Schulen *approximatio substantiae divinae ad fideles*. Diese anthropomorphistische, mit der Analogie der h. Schrift überhaupt und mit dem Lehrinhalt der Johanneischen Schriften insbesondere unvereinbare, Ansicht bekämpften mit Entschiedenheit *Tübinger* Theologen, voran gehend *Theod. Thummius.* Die Differenz in den orthodoxen Schulen glich sich aber bald aus, da der Streit früh sich legte und *J. Gerhard* (Disp. Isag. LL. Disp. IV. L. V. §. ult. p. 106 und in s. ll. theol.) sich für die Schriftlehre der Tübinger erklärte, dem dann auch allmählig die übrigen norddeutschen Theologen folgten Vgl. *J. Guil. Baier,* Comp. theol. posit. P. I. c. 1. §. XII. — Doch wirkte der Sreit wahrscheinlich nachtheiliger, als man erwarten mochte.

In demselben Jahrhunderte beschäftigten die Theologen in Betreff auch dieses Lehrpunktes

1) der Rationalismus der *Socinianer,* mit welchen auch *Arminianer* (vgl. *Episcopius,* Institutt. l. IV. sect. II. c. 13.) in Widerspruch mit der Schrift- und Kirchenlehre nur eine omnipraesentia *operativa* annahmen;

2) der Idealismus des *Cartesius,* welchen der Gedanke, dass nur endliche Wesen einen Raum einnehmen, zu der Behauptung führte, dass Gott, als der unendliche, auch nicht aller Orten in der Welt seyn könne, weil er dann doch irgend wo wäre — deum esse *nuspiam* s. *nullibi;*

3) der Pantheismus des *Spinoza,* welcher Gott als die einzige Substanz dachte mit den unendlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens, so dass Gott, als substantia cogitans, als die Seele der Welt (subst. extensa), allerdings allgegenwärtig sey, seinem Wesen wie seiner Wirksamkeit nach.

---

2) Aehnlich *Luther* nach der Stelle, welche *Ammon* (Summa §. 41 b) aus s. Werken T. XX. p. 1002. der Walch. A. anführt: „Gottes rechte Hand ist die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend seyn kann und doch an allen Orten ist." Vgl. dagegen die herrlichen, seine tiefe Erkenntniss der schriftgemässen Lehre bezeugenden Erklärungen des erleuchteten Mannes bei *Beste*, Dr M. Luthers Glaubenslehre §. 16 fg. u. *Rudelbach,* Reformation u. s. w. S. 139. 163—65.

Die Schwierigkeiten, welche die Vertheidiger des Theismus in der biblisch-kirchlichen Lehre von der *wesentlichen* Allgegenwart Gottes fanden, führten mehrere dahin, dass sie dieselbe nur als *Allwirksamkeit* (omniscientia et omnipotentia, junctim conceptae) dachten, so dass die einseitige Lehrform der Socinianer, welche in dem Gedanken der omnipraesentia Dei substantialis das Erzeugniss müssiger Speculation sahen, zuerst durch die Leibnitz-Wolfische Philosophie, in mehrere Lehrbücher *jüngerer Dogmatiker* unserer Kirche überging, z. B. *Döderlein*, Instit. P. I. p. 363. vgl. s. chr. Relig. Unterricht. 4. Th. S. 213 ff. *Morus*, Epitome P. I. c. I. §. 14. — *Reinhard*, Vorlesungen S. 114. *Ammon*, Summa ed. 4. §. 60. *Wegscheider*, Institutt. §. 64. *Schleiermacher*, der chr. Gl. I. §. 53. *Hase*, Lehrb. der evang. Dogm. 1. Ausg. §. 121. Anm. 10. u. Hutterus rediv. § 58. *Knapp*, Vorlesungen. 1. Th. S. 157 fg. — Vgl. dagegen *Twesten* II. 1. S 157 ff.

Zur Darstellung der Geschichte dieses Dogma vgl. *Gerhard*, ll. theol. I. p. 166 sqq. III. p. 122 sq. — *Münscher*, Dogmengeschichte Bd. 1. S. 401 ff. B. 3. S. 303 ff. B. 4 S. 217 ff. u. *dessen* Lehrb. d. chr. D. G. herausg. v. Dan. v. Cölln 1. B. 1. Hälfte §. 56. 2. Hälfte. §. 119. — *J. G. Walch*, Gesch. der Streitigkk. in d. Evang. Luth. Kirche. 3. Th. S. 130 ff. 4. Th. S. 551 ff. — *Baumgarten*, Gesch. der Religionspartheien oder gottesdienstl. Gesellschaften u. ders. Streitigkeiten u. s. w. (Halle 1766. 4.) S. 1220. vgl. s. *Polemik* Bd. 2. S. 759 f. und diss. de omnipraes. Dei. Hal. 1752 4. — (Ungen.) Geschichte der Lehre von der Unermesslichkeit und Allgegenwart Gottes u s. w. Leipz. 1785. 8.

§. 43.

3) Unbeschränktheit der Kraft Gottes

a) zu erkennen: Allwissenheit (דַּעַת, בִּינָה, תְּבוּנָה, *γνῶσις, σύνεσις, ἐπιστήμη*), — Allweisheit (חָכְמָה, *σοφία, φρόνησις*).

Wie das *Seyn* und *Wesen*, so muss auch die *Kraft* des göttlichen Wesens als absolut vollkommen, ohne allen Mangel und jede Beschränkung gedacht werden. Daher schreiben wir Gott *Allwissenheit, absolute Freiheit* und Allgenugsamkeit oder vollkommene *Seligkeit* zu (§. 40.). — Die heilige Schrift lehrt 1) über den *Umfang der Erkenntniss Gottes*, dass er Alles, sowohl das

Grösste als das *Kleinste* (Matth. 6, 8. 32. 10, 29 f. Ps. 38, 10. 56, 9. 139, 2—4. 16 f. Hiob 28, 24.) und das *Verborgenste* (Ps. 139, 7—16. Ps. 94, 5—9. Jes. 29, 15 fg. Jer. 16, 17. 23, 24. 1 Kön. 8, 39. Hiob 34, 21 fg. Dan. 2, 22. — Luk. 16, 15. Apostelg. 1, 24. Röm. 8, 27. 1 Cor. 3, 20. 1 Thess. 2, 4.), auch die *zukünftigen* Dinge (Jes. 41, 22. 42, 8 fg. 45, 21. 46, 9 ff.), auch die *freien Handlungen der Menschen* (2 Mos. 3, 18 ff. 4, 14 ff. Jes. 41, 22—26. 44, 5. Jer. 1, 5. Ps. 139, 2. 16. — Gal. 1, 15 fg. vgl. Apostelg. 26, 19.), so wie dasjenige, *was* zwar nicht wirklich erfolgt ist und erfolgen wird, aber *unter andern Umständen erfolgen oder erfolgt seyn würde* (1 Sam. 23, 10—13. Jer. 38, 17 ff. Ezech. 3, 6. — Matth. 11, 21. 23.), und somit *Alles ohne Ausnahme* wisse (Jes. 40, 28. Ps. 147, 4. 5. — 1 Joh. 3, 20. vgl. Apostelg. 15, 18. Hebr. 4, 13). So sehr diess auch alle Fassungskraft beschränkter Menschen übersteigt (Ps. 139, 17 fg. 147, 5. Jes. 40, 13. 14. 28. Hiob 11, 7 ff. — Röm. 11, 33. 1 Cor. 2, 11.), ist es schon desshalb nothwendig anzunehmen, weil Gott, als *Schöpfer*, sein eignes Werk auf das genaueste kennen (Jes. 29, 16. Ps. 33, 15) und als *Lenker der Welt* und *Richter der Menschen* mit allen Erscheinungen und Handlungen nach ihren, auch geheimsten, Ursachen und Folgen bekannt seyn muss (Ps. 7, 9. 10. Jer. 17, 10. Sprüchw. 24, 12. — Matth. 6, 4. 6. Luk. 16, 15. Apostelg. 1, 24. Röm. 8, 27. 1 Cor. 4, 5.). Namentlich aber für seine Kenntniss der zukünftigen Dinge zeugen die vielen bereits erfüllten Weissagungen, welche er durch die Propheten, Jesum und die Apostel ausgesprochen hat [1]). — 2) Ueber *die Beschaffenheit der Erkenntniss Gottes* sagt die Schrift, dass er Alles *von Ewigkeit her* wisse (Eph. 1, 4. 5. 2 Tim. 1, 9. 1 Cor. 2, 7. Röm. 8, 29. 11, 2. vgl. Apostelg. 15, 18.), dass seine Erkenntniss *keines Zuwachses fähig* (Jes. 40,

---

1) „Praescientia Dei tantos habet testes, quantos fecit prophetas" Tert. adv. Marc. II. 5.

13 fg. Röm. 11, 34.), dass sie *deutlich und bestimmt* (Ps. 139, 1—3. — Hebr. 4, 13.) und daher auch Alles, was er offenbaret, *wahr* sey (Joh. 8, 26. 17, 17. vgl. Eph. 1, 13. Tit. 1, 2.). — — *Insofern Gott zu den besten Zwecken die besten Mittel wählt*, wird ihm die höchste *Weisheit* zugeschrieben (Röm. 11, 33. 16, 27. 1 Tim. 1, 17. Ephes. 3, 10. 11. — Hiob 12, 13 ff. 28, 20—23. Jes. 40, 12 ff. vgl. 28, 29. Ps. 104, 24 ff. Sprüchw. 3, 19 fg. 8, 22 ff. vgl. 1 Mos. 1, 31.), — sie ist also Allwissenheit, bestimmt durch die heilige Güte Gottes. — Am herrlichsten und wohlthuendsten offenbarte sich, nach dem N. T. (1 Cor. 1, 20 ff. 3, 19 ff. Fphes. 1, 8 ff. 3, 10 f. Col. 2, 2 fg.) und nach dem Zeugniss der Geschichte, Gottes Weisheit in der Sendung Christi, des Weltheilandes, und in dem Evangelium von ihm.

Anm. 1. In den dogmatischen Schulen wird die Omniscientia Dei eingetheilt

A) *quoad ambitum objectorum* in

a) *necessaria* s. naturalis, qua Deus semetipsum et res absolute possibiles perspicit (1 Cor. 2, 10 fg. Ps. 147, 4 fg.);

b) *libera* (s. scientia *visionis*), qua Deus res fortuitas (non necessarias), praeter ipsum vere existentes, novit, und diese nach biblischer, dem beschränkten Standpunkt des Menschen angemessener, Sprachweise

α) in *reminiscentia* (זָכַר),

β) *visio* (stricte sic dicta: רָאָה, הִבִּיט, βλέπειν),

γ) *praescientia* (πρόγνωσις, προγινώσκειν, προϊδεῖν, προβλέπειν);

c) *media* [2]) s. scientia *futuribilium* i. e. eorum, quae neque facta neque futura sunt, sed sub conditionibus quibusdam vel fuissent

---

2) Die Lehre selbst, wie sie der Schrift gemäss ist, war schon der alten Kirche bekannt. Vgl. *Gregorius* Nyssen. *de morte praematura infantum* und *Augustinus* de dono perseverantiae c. 9. (b. *Doederlein*, Institut. I. §. 85. obs. 3.). Der Ausdruck scientia *media* ging aus der Schule der *Jesuiten* hervor; Erfinder war *Petr. Fonseca*, und *Ludov. Molina* ergriff ihn, als geeignet zur Lösung schwerer Probleme, insbesondere zur Widerlegung des Prädestinatianismus, und verbreitete ihn durch die Schrift: *de Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. Olyssipone. 1588. — Heftige Gegner der *Molinisten*, als wären sie Pelagianer oder Pelagianizantes, waren die *Dominicaner*, voran ging *Dominicus Bannesius*. S. über den Streit in der Römischen Kirche *J. G. Walch*, Relig. Streitigkeiten ausser d. Evang. Luth. K. Th. 1. S. 269—273., *Baumgarten*, Ge-

vel forent: 1 Sam. 23, 10—13. Ps. 139, 2. 4. Jer. 38, 17—20. Ez. 3, 6. Matth. 11, 21 sqq. (auch *hypothetica* oder scientia de futuro conditionato oder scientia *simplicis intelligentiae* genannt)[3]).

B) quoad *modum s. formam* (perfectionem) *cognitionis* ist sie

a) *verissima* (Joh. 17, 17. Ephes. 1, 13.)

b) *certissima* s. distinctissima (Hebr. 4, 13.) und zwar beides, weil

α) *intuitiva* s. immediata (non symbolica s. analogica — und discursiva)

β) *simultanea* (non successiva: Röm. 8, 29. Epes. 1, 4 fg. 1 Cor. 2, 7).

Anm. 2. Vom Verhältniss der göttlichen Präscienz zur Freiheit der Menschen.

Schon *Cicero* de Fato c. 14. und de divinat. II. 5—7. vgl. I, 56 sq. leugnete, um die menschliche Freiheit zu retten, die *divinatio* oder praescientia futurorum von Seiten der Gottheit, deren Annahme zugleich Annahme eines fatum sey (vgl. über und gegen ihn *Augustinus*, de Civ. D. V. c. 9. 10.). Sein Hauptargument ist: „Si praescita sunt omnia futura, hoc ordine venient, quo ventura esse praescita sunt. Et si hoc ordine venient, certus est ordo rerum praescienti Deo. Et si est certus ordo rerum, est certus ordo causarum. Non enim aliquid fieri potest, quod non aliqua efficiens causa praecesserit. Si autem certus est ordo causarum, quo fit omne, quod fit, *fato* fiunt omnia, quae fiunt. Quod si ita est, nihil est in nostra potestate nullumque est arbitrium voluntatis.“ — Ihm stellt *Augustinus* l. c. entgegen: „Non est consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo

---

schichte d. Religionspartheien S. 712 f. u. *Schröckh*, K. G. seit d. Reform. IV. S. 298 ff. — Wie die Lehre in den evangelischen Kirchen verschieden aufgenommen wurde, sagt *Calov*, Syst. T. II. p. 516 sqq. vgl. p. 496 sq. und *Quenstedt* I. p. 317 sq. vgl. p. 289 sq. Diesem Gegner (nicht der Sache, sondern der Lehrform) schliessen sich auch in neuerer Zeit an *Ammon*, §. 63. *Bretschneider*, Hdb. 1. Th. S. 346 f. u. A.

3) *Thomas Aqu.* I. 14, 9. „Utrum Deus habeat scientiam non entium? Respondeo, quod Deus scit omnia, quaecunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet, ea, quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter sunt, quae *actu* sunt; ea vero, quae non sunt in actu, sunt in *potentia* vel Dei vel creaturae, sive in potentia activa sive passiva, sive in potentia opinandi vel imaginandi, — — et pro tanto dici potest, quod *habet etiam non entium scientiam*. Quaedam licet non sint nunc, in *actu* tamen vel fuerunt vel erunt; ista omnia Deus scire dicitur scientia *visionis* (quia habent Esse distinctum *extra videntem*); quaedam vero sunt, quae sunt in *potentia* Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; respectu horum dicitur Deus habere *scientiam simplicis intelligentiae*.

nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio; *et ipsae quippe voluntates nostrae in causarum ordine sunt,* qui certus est Deo ejusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in iis causis *etiam nostras voluntates* ignorare non potuit. Interim nullo modo cogimur aut praescientiâ Dei retentâ tollere voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio Deum negare praescium futurorum, sed *utrumque* amplectimur, illud, ut bene *credamus,* hoc, ut bene *vivamus.*" Vgl. de diversis quaestiones l. II. qu. 2.: „Quid est *praescientia,* nisi *scientia* futurorum? Quid autem *futurum* est *Deo*, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed *praesentes;* ac per hoc non jam praescientia, sed tantum scientia dici potest;" — auch *Ej.* de libero arbitrio l. III. c. 2. und vor ihm *Origenes,* Comment. in Gen. II, 9—11. und cont. Celsum II. 20. — nach ihm *Boëthius*, de Consolatione philos. l. V. pr. 6. (Vgl. *Münscher*, Dogm. G. Bd. 3. S. 314 ff. und Lehrb. §. 57. Anm. 3.).

In der Schule der *Stoiker* scheiterte die Ueberzeugung von der Freiheit des menschlichen Willens am Pantheismus, obwohl das geheime Bewusstseyn derselben nicht selten zu Widersprüchen führte. Ein sprechendes Zeugniss ist das übrigens sehr interessante Schriftchen von *L. Ann. Seneca* de Providentia, siue, quare bonis viris mala accidant, cum sit providentia, besonders die beiden letzten Kapp. z. B. c. V: „Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio Deo, sed assentio: eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere. *Fata nos ducunt et quantum cuique restet, prima nascentium hora disposuit.* Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit. Ideo fortiter omne ferendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt. *Olim constitutum est, quid gaudeas, quid fleas:* et quamvis magna videatur varietate singulorum vita distingui, summa in unum venit. Accepimus peritura perituri. Quid ita indignamur? quid querimur? Ad hoc parati sumus. Utatur, ut vult, suis *Natura* corporibus. Nos laeti ad omnia et fortes cogitemus, nihil perire de nostro. Quid est boni viri? praebere se *fato. Grande solatium est, cum universo rapi.* Quicquid est, quod nos sic vivere jussit, sic mori, *eadem necessitate et deos alligat;* irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur. *Semper paret, semel jussit.*" Die Ausführung u. Anwendung c. VI., wo deutlich ausgesprochen, dass selbst der verschiedene innere, sittliche Charakter, wie das äussere Schicksal, von Gott unabänderlich vorherbestimmt sey, womit zu vergl *Antonin.* ad se ipsum l. IV. und *Gellius,* Noctt. Att. VI. 2.

Johannes Damascenus (ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως l. II. c. 30: περὶ προγνώσεως καὶ προορισμοῦ) gibt, als wäre die Schwierigkeit der Frage gehoben, ohne sie zu heben, folgende richtige Bestimmung: *Χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει. Προγινώσκει γὰρ καὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά, οὐ γὰρ θέλει τὴν κακίαν γίνεσθαι, οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετήν. ὥστε τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως ἔργον ἐστὶν ὁ προορισμός. Προορίζει δὲ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ. ἤδη γὰρ κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ προέκρινε πάντα ὁ θεὸς κατὰ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.*

Unter den *Scholastikern*, welche den Streit zwischen dem göttlichen Vorherwissen und der menschlichen Freiheit auszugleichen suchten, zeichnete sich aus *Anselmus* durch die Schrift de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, — unter den *Reformatoren* nahm und erregte Anstoss an der Frage *Luther,* indem er in dem Buche de servo arbitrio Viteb. 1525. sie nachtheilig für den Glauben an die wirkliche Freiheit des menschlichen Willens zu beantworten schien. Vgl. *Münscher,* Lehrb. d. D. G. 2. II. §. 134. u. *Rudelbach,* Reformation u. s. w. S. 245 ff.

Dagegen leugnete Gottes *gewisses* Vorherwissen künftiger zufälliger Handlungen freier Wesen *Faustus Socinus,* Praelectt. theol. c. 8—11. [4]), und nach ihm *Crellius* de Deo ejusque attributis l. I.

---

4) Z. B. c. 8. (in der Bibl. Fratr. Pol. T. I. p. 545.) sagt er: „Animadvertendum est, infallibilem istam Dei praenotionem, quam pro re concessa adversarii sumunt, a nobis non admitti, nisi prius probetur. — — Deus omnia scit, quae sua natura *scibilia* sunt, quemadmodum omnia potest, quae sua natura *possibilia* sunt. Verum sicut quaedam sunt, quae sua natura fieri nullo modo possunt, et idcirco ea Deum facere posse nulla ratione dici potest, nec tamen ipsius omnipotentiae quidquam derogatur: ***ita quaedam sunt, quae Deus scire nulla ratione dici potest, nec tamen ipsius omniscientiae quidquam derogatur.*** — — Si quis affirmare velit, Deum id, quod factum est, infectum reddere posse, merito ab omnibus deridebitur. Pari ratione, si quis dicat, Deum ea scire, quae nullo modo sunt [vgl. dag. Thomas Aqu. oben Anm. 1. 3.], deridendus erit. — — — Ab adversariis tacite principium petitur. Tacite enim sumunt, quaecunque fiunt, antequam fierent *certo futura fuisse.* — — Non recte igitur in ipsa ratione nectenda dictum est: Si Deus aliquid futurum non nosset, non omnia scitunum esse: quasi vero quicquid fit, id futurum esset, antequam fieret. — — Sciendum est, futura contingentia, antequam fiant, nec futura esse, nec esse non futura. Unde illud dictum est: ***De futuris contingentibus non est determinata veritas,*** sunt enim ista ad utrumque. Et affirmare quidem possumus, antequam fiant, ea vel futura esse vel non futura, hoc pacto: illud aut erit, aut non erit; sed neutrum tamen asserere possumus. Regula enim illa [*Aristotelis* l. de interpretatione c. 9.]: ***de qualibet re est affirmare vel negare,*** in futuris contingentibus locum non habet.“ — C. 11. (l. c. p. 550.): „Si Deus cuncta infallibili prorsus

c. 24. u. *Valent. Smalcius,* Refut. thesium *Wolfgangi Franzii* p. 427—437., und der Arminianer *Episcopius,* Disputt. theol. tripartit. Collegium secund. disp. 4. de Deo n. X. (Opp. theol. T. II. P. 2. p. 446.) erklärte die Streitfrage nicht blos für unbeantwortet, sondern auch für unbeantwortlich, ohne sich jedoch gleich zu bleiben (vgl. *Baumgarten,* Untersuchung theol. Streitigkeiten. 1. Bd. S. 88 ff. u, *Walch,* Rel. Strr. ausser d. ev. K. 4. Th. 371 ff.). Aehnlich *v. Holberg,* vermischte Briefe 1. Th. (Kopenh. u. Leipz. 1749. 8.) Br. 26. u. 28. — *K. A. Märtens,* Theophanes oder über die chr. Offenbarung. Halberstadt 1819. 8. Zweiter Nachtrag. S. 253 ff. — *A. F. Daehne,* de praesc. div. cum libertate humana concordia, exercitatio hist. theol. Lips. 1830. 8. — Ganz entschieden die Unvereinbarkeit des bestimmten Vorherwissens Gottes mit der m. Freiheit auch behauptet von [*K. Chr. v. Langsdorf*]: Gott und Natur u. s. w. (Heidelb. 1828.) S. 120. und *Fr. Fischer,* Zur Einl. in die Dogm. d. ev. prot. Kirche (Tüb. 1828.) S. 75, welcher darum auch in den Weissagungen, selbst in denen Christi, nur *Ahnungen* des göttlichen Weltplans erblickt. — Auch *Martensen* §. 116. erkennt nur ein bedingtes Vorherwissen der freien Handlungen der Geschöpfe an.

Der Glaube an die Vereinbarkeit von *Gottes certissima et verissima praescientia futurorum contingentium mit der Freiheit des Menschen,* welcher in der Nothwendigkeit, die göttliche Erkenntniss absolut vollkommen zu denken, einerseits und in dem unveräusserlichen Bewusstseyn unserer Freiheit andererseits immer unüberwindliche Schutzwehren gegen die Angriffe und Bedenken des beschränkten menschlichen Erkenntnissvermögens haben wird, sollte er sich auch als Anerkennung eines Geheimnisses aussprechen, — ist, nach dem Vorgange unsrer ältern Theologen, z. B. *Calov's* System II. 499 sqq. und III. 1168 sqq., *Gerh.* IV, 69., besonders genährt worden durch *Leibnitz,* Tentamina Theodi-

scientia novit, quae ab hominibus fiunt, nulli dubium esse potest, quin omnia, antequam fiunt, jam in se ipsis *certa* sint. — — Jam vero cum nullus effectus sine sua proxima causa sit, quaero, quaenam proxima causa sit istius certitudinis? Homo ipse profecto ejusve voluntas esse non potest, cum neque haec neque ille adhuc sit. — — Si Deum esse dixeris, Deum omnium scelerum auctorem facies: sin aliud quidpiam, aliud etiam principium praeter Deum agens atque intelligens constitues. — — Quod ad sacra testimonia attinet, illud tantum monuisse volumus, plurimos esse locos, qui nullo pacto intelligi aut explicari queant, ista praescientia admissa, imo si ea admittatur, multa, quae Deo in sacris ll. tribuuntur, vel falso tribui, vel ipsum Deum ejus imprudentiae, quae ne in hominem quidem cadere, nisi plane dementem, potest, omnino coarguere. Quis enim unquam id intelliget aut explicabit, quod scriptum est Gen. 6, 6 sq.? — — 22, 12. — — Esaj. 5, 4. 7. — Num. 14, 12. 22 sq. 28 sqq. etc." — Vgl. die Stellen auch *Crells, Episcopius* und Anderer bei *Baumgarten,* a. Schr.

caeae. P. I. §. 37. nach der Uebersetzung der *Theodicee* v. Gottsched (Leipz. 1763) S. 649 ff. — *Baumgarten* a. Schr. S. 88—103. — *J. Chr. Schwab*, Erörterung der von den Curatoren des Stolpischen Legats zu Leyden für das J. 1787 vorgelegten Preisaufgabe, aus der Natur Gottes zu beweisen, dass die göttl. Präscienz unfehlbar und der Freiheit der menschlichen Handlungen nicht entgegen sey. Ulm 1788. 8. — *Chr. L. Reinhold*, Beweis aus der Natur Gottes, dass die göttliche Präscienz keineswegs gegen die Freiheit der menschl. Handlungen streite. Osnabrück 1791. 8. — *L. Chr. Heydenreich*, Ueber Freiheit und Determinismus u. ihre Vereinigung. Erl. 1793. 8. — *Döderlein*, Religionsunterricht. Th. 4. S. 242 ff. — *Callisen*, Beitrag, die Lehre von der Allwissenheit u. die Lehre von d. menschl. Freiheit in Harmonie zu bringen, in *Schmid's* und *Sckwarz's* theolog. Biblioth. Bd. 8. Mit ihm, wenn auch nicht in der Form der Untersuchung, doch in der Grundansicht und dem Resultat ziemlich übereinstimmend *Chr. Fr. Zöllich*, Ueber Prädeterminismus u. Willensfreiheit, ein Versuch die logische Vereinbarkeit beider Begrr. ins Licht zu stellen. Nordhausen 1825. 8. — *Ammon*, Summa §. 63. — *Bretschneider*, Handbuch. 1. Th. S. 347 ff. *Wegscheider*, Institutt. §. 66 und *Bockshammer*, die Freiheit des menschl. Willens. S. 82 ff. — Eine lehrreiche Prüfung der verschiedenen Versuche, das Problem zu lösen, bei *Jul. Müller*, die chr. Lehre v. d. Sünde. 2. Bd. (1844.) S. 273—300.

Ganz unbefriedigend ist 1) der Versuch, die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der göttl. Allwissenheit nachzuweisen durch Unterscheidung *absoluter* und *relativer*, so wie objectiver und subjectiver *Freiheit*, da die Streitfrage durch diese Unterscheidung gar nicht berührt, noch weniger gelöst wird, weil es sich eben fragt, ob das subjective Bewusstseyn der relativen Freiheit, welche endlichen Wesen allein zugeschrieben werden kann, nicht auf Täuschung beruhe. — Eben so wird 2) durch die Aufhebung der anthropopathischen Bezeichnung des göttlichen Wissens der freien Handlungen, welche nur vom Standpunkt endlicher Wesen künftige seyen, oder durch Umsetzung der *Praescientia* in *Scientia* die Schwierigkeit der Frage nicht gehoben, sondern vielmehr erhöhet, weil die für uns zukünftigen Handlungen, wenn sie Gott als schon geschehen, und insofern wie gegenwärtige, ansicht, als nothwendig erscheinen, da das Geschehene nicht mehr Gegenstand der Wahl seyn, wie es nicht ungeschehen gemacht werden kann. Dazu kommt, dass auch Gott, der *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*, der selbst die Schranken der Zeit und des Raums gesetzt hat, in welchen die endlichen Wesen sich bewegen und entwickeln, obwohl selbst über sie erhaben, doch das Zeitliche nicht ansehen kann als etwas nicht zeitliches. — Wohl aber kann 3) alles Wis-

sen an sich, also auch das göttl. Vorherwissen nicht als causativ oder gar necessitirend gedacht werden, und es ist darum nach dem Vorgange des *Origenes* und vieler älterer Theologen, auch des *Calixt* (disp. VI. thes. 85.), in neuester Zeit auch von *Jul. Müller* a. Schr. auf den nothwendigen Unterschied der πρόγνωσις und des προορισμός aufmerksam gemacht worden; die Handlungen freier Wesen erfolgen nicht, weil sie Gott vorhergesehen hat, sondern weil sie erfolgen werden, weiss sie der Allwissende (*οὐ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσται γίνεται, ἀλλ' ἐπεὶ γίνεσθαι ἔμελλεν, ἔγνωσται Orig.*).

Jedenfalls ist der Glaube an die Freiheit der endlichen vernünftigen Wesen gleicherweise ein ethisches wie ein theologisches Postulat, weil andernfalls die Sprache des sittlichen Bewustseyns Täuschung, die Unterscheidung der Tugend und Sünde Wahn, die Bestrafung der Ungerechtigkeit Willkühr wäre und Gott im Sinne des Pantheismus eben so als Urheber des Bösen wie des Guten, wenn davon überhaupt noch geredet werden könnte, gedacht werden müsste (§. 3.). Hat aber Gott den Menschen frei geschaffen, wie das natürliche Bewusstseyn, der consensus gentium und die göttliche Offenbarung es bezeugen, so kann das göttliche Wissen nicht aufheben, was seine Weisheit gegeben hat. — Diesen Gedanken, dass die Eigenschaften des absolut vollkommenen Wesens in vollkommener Harmonie zu denken sind und namentlich sein Wissen und Wollen nicht in Widerspruch mit einander gedacht werden können, haben neuere Theologen, namentlich *Jul. Müller*, ähnlich ausgesprochen, wie *Origenes*, indem jener eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht in Beziehung auf die freie Creatur annimmt, Origenes aber eine Beschränkung des göttlichen Wissens durch den göttlichen Willen, wenn auch nicht eben in Bezug auf die Freiheit der endlichen Wesen, annahm, freilich in einer der Idee absoluter Vollkommenheit nicht angemessenen Weise, so dass die Kirche seine Lehrform verwerfen musste; vgl. *Münscher*, Lehrb. d. chr. D. G. §. 57. und *Hagenbach* a. Schr §. 39. A. 5. u. 6.

§. 44.

Unbeschränktheit der Kraft Gottes

b) zu wollen: absolute Freiheit (*αὐτοκρατορία*).

Der Gedanke bestimmt den *Willen* und dieses Verhältniss, welches wir in uns selbst wahrnehmen, müssen wir auch auf den unendlichen Geist übertragen, nur dass

wir von ihm alle Beschränkung, wie der Erkenntnisskraft, so auch des Willensvermögens hinwegdenken. Ein unbeschränkter Wille ist *frei.* Die *Freiheit* Gottes ist demnach zu denken als *das Vermögen, in allen seinen Aeusserungen, Rathschlüssen oder Handlungen, sich nur durch die eigene Erkenntniss bestimmen zu lassen.* Es liegt in diesem Gedanken zweierlei, *einmal*, dass keine fremde Macht Gott hindern könne, der eigenen Bestimmung zu folgen — Begriff der *Allmacht* — und *dann*, dass keine innere Beschränkung ihn vermögen könne, etwas Andres zu wollen oder zu thun, als was er als das Gute erkennt; weil weder Irrthum ihn über die rechte Beschaffenheit der Gegenstände täuschen, noch Reize der Versuchung ihn für etwas bestimmen können, was er nicht als gut erkennt — Begriff der *Heiligkeit.* — Hieraus erhellt nun aber auch, dass die *sittliche Freiheit* Gottes, eben als die vollkommene, bei der selbst die Möglichkeit eines Streit's des Willens mit der Erkenntniss undenkbar ist, sich von *sittlicher Nothwendigkeit* nicht unterscheide.

Anm. 1. Biblische Erläuterungen und theologische Bestimmungen der Lehre von dem Willlen Gottes.

Der *göttliche Wille* (*βουλὴ τοῦ θεοῦ, θέλημα*, auch *βουλὴ τοῦ θελήματος, εὐδοκία τοῦ θελήματος*, חֵפֶץ u. a. Ausdrücke, jedoch selten allgemeinen Sinnes) an sich als *actus perpetuus* (der cognitio simultanea entsprechend) zu denken (Eph. 1, 11. vgl. 1 Tim. 2, 4.), wird gewöhnlich, der Beschränktheit unsers Vorstellungsvermögens gemäss, nach seinen einzelnen Bestimmungen und Aeusserungen (*Rathschlüssen* und *Handlungen*) beschrieben durch WW., wie *ὁρίζειν, προορίζειν* und *προγινώσκειν* (Ap. G. 2, 23. 4, 28. 11, 29. vgl. 10, 42. 17, 31. 1 Pet. 1, 20.) — *πρόγνωσις* (Ap. G. 2, 29.), *πρόθεσις* (Eph. 1, 11. Röm. 8, 28. 9, 11. 2 Tim. 1, 9.) — auch *μυστήριον τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ* (Eph. 1, 11.) — מִשְׁפְּטֵי יי, *κρίματα τοῦ θεοῦ* (Ps. 19, 10. 119, 75. 137. Röm. 11, 33. u. ö.) דַּרְכֵי יי, דֶּרֶךְ, *ὁδοὶ τοῦ θεοῦ* (Ps. 27, 11. 25, 4 37, 34. 119, 27.) — כִּי לֹא מַחְשְׁבוֹתַי מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם וְלֹא דַרְכֵיכֶם דְּרָכָי נְאֻם יְהוָֹה : (Jes. 55, 8.).

Die *Rathschlüsse Gottes* (Decreta Dei) sind *von Ewigkeit* gefasst und daher an sich *unveränderlich* (Eph. 1, 4. 5. vgl. 11

2 Tim. 1, 9. 1 Pet. 1, 20. vgl. Röm. 11, 33—36. mit 8, 28. 9, 11. Ap. G. 2, 23. — Ps. 25, 10. 33, 11. vgl. Jes. 55, 8 f.). Jedoch zu unterscheiden

Decreta s. consilia *conditionata*, deren Ausführung von dem zustimmenden Verhalten der geschaffenen freien Wesen abhängig gemacht ist (Marc. 16, 16. vgl. Jes. 1, 19 f. Jer. 17, 24—27. 18, 7—10), welche daher auch unausgeführt bleiben können (Matth. 23, 37 f. vgl. Luk. 13, 34.) — und

— *absoluta* oder *unbedingte*, wie der Rathschluss, die Welt zu schaffen.

Beide können seyn noch *immanentia* (Ap. G. 17, 31. Röm. 2, 16.) oder *transeuntia* (z. B. Joh. 3, 16.).

Voluntas Dei wird in der älteren Schultheorie eingetheilt

A. *quoad ambitum objectorum* in
  a) *necessaria* s. naturalis,
  b) *libera* und
  c) *media* s. voluntas *simplicis volitionis* [1]).

B. *quoad formam* est
  a) aut *absoluta* [in Beziehung auf den Menschen auch *antecedens* s. voluntas *misericordiae* nach Tertull. — 1 Tim. 2, 4. 2 Pet. 3, 9. Ezech. 18, 23. 33, 11.] aut *conditionalis* [*consequens* [2]) s. voluntas *justitiae* — Marc. 16, 16. Jer. 5, 29. Sprüchw. 1, 24 ff.];
  b) aut *efficax* [externa] aut *non efficax* [interna — Luc. 13, 34.];
  c) vel *efficiens* vel *permittens;*
  d) vel voluntas *signi* vel *beneplaciti,* d. i.
    entweder im Sinne unsrer Theologen = *revelata* vel *arcana* (*μυστήριον* vgl. Eph. 1, 5: *εὐδοκία τοῦ θελήματος*), [3])
    oder im Sinne der Particularisten = *seria* vel *non seria* (angeblich nach 1 Mos. 22, 1—14. Jes. 38, 1 ff. Jon.

---

1) z. B. die Seligkeit eines Judas Ischariot. — Jedoch wird V. media nur von wenigen Theologen der Vollständigkeit der Parallele wegen (§. 43. Anm. 1.) angegeben; s. *Baumgarten*, Evang. Glaubenslehre Th. 1. S. 420.

2) Schon *Chrysostomus*, Homil. I. in Ep. ad Ephes. unterscheidet *θέλημα πρῶτον καὶ δεύτερον, προηγούμενον καὶ ἑπόμενον,* vgl. auch *Joh. Damasc.* l. c. II. c. 29.

3) vgl. nach *Gerhard.* ll. theol. T. II. p. 200 sq. *Ammon*, Summa §. 64. c: „Additur in corpusculis dogmaticis divisio voluntatis divinae 1) in *revelatam* et *arcanam* vel *imperscrutabilem*, h. e. signi et beneplaciti (Deut. XXIX, 28. Rom. XI, 33.), qua *„multa facit Deus, quae verbo suo non ostendit nobis": Lutherus,* de arbitrio servo Vitembergae 1525. p. 142 sq." u. *Wegscheider* §. 67. mit not. d.

3, 4 ff. Luk. 24, 28., und bei ihrer Grundansicht Röm. 10, 12. 1 Tim. 2, 4. 2 Pet. 3, 9.);[4])

c) vel *ordinaria* vel *extraordinaria* s. *miraculosa.*

Anm. 2. Libertas *voluntatis Dei* nach den Bestimmungen in den dogmatischen Schulen ist, wie alle Willensfreiheit,

1) sowohl libertas *contradictionis* als lib. *contrarietatis*;

2) sowohl libertas *externa* (von einigen nicht ganz angemessen *cosmica* genannt) = omnipotentia s. independentia a potestate aliena, — als libertas *interna* s. moralis = sanctitas.

Gegensätze: die Annahme einer *göttlichen Willkühr* (*arbitrium divinum* in dem Sinne, dass es ein *decretum absolutum* im Sinne der Prädestinatianer fassen kann) und einer *indifferentia ad opposita*, wie sie in älteren (Spinoz. Epist. 62.) und neuen pantheistischen Schulen behauptet wird.

Vollkommene Freiheit ist *necessitas moralis* (vgl. *Leibniz*, Theodic. Part. III. §. 288.) und es gehört zu den Aeusserungen einer oberflächlichen Betrachtung, wenn *Seneca* de provid. c. 6. seinen Gott zu den *bonis viris* sagen lässt: „Intus omne posui bonum. Non egere felicitate felicitas vestra est. At multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu. *Quia non poteram* vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi. Ferte fortiter, hoc est, *quo Deum antecedatis.* Ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam. Contemnite paupertatem et rel." — wie er auch anderwärts den Weisen unter den Menschen über Gott stellt, weil jener *frei* sey, dieser durch die Nothwendigkeit gebunden. — Dagegen sagt *Gennadius* im Sinne der allgemeinen chr. Kirche de eccles. dogm. c. 58: Unde (aus dem Falle der Engel und Menschen c. 57.) cognoscimus, nihil esse naturâ immutabile, nisi solum Deum P. et F. et Sp. S., qui mutari non potest a bono, quia naturâ possidet bonum, nec potest aliud quid esse quam bonum; vgl. viele Parallelen nachgewiesen von Elmenh. nott. p. 157 sqq. — Trefflich sagt auch schon *Tertull.* adv. Prax c. 10: Dei posse velle est et non posse nolle, quod autem voluit, et potuit et ostendit.

---

4) vgl. *Gerhard* l. c. *Baumgarten*, a Schr. Th. I. S. 424. u. *Ekkermann*, Handb. für das system. Stud. der christl. Glaubenslehre. Bd. II. S. 191 ff.

§. 45.

Allmacht Gottes.

(כֹּחַ, *δύναμις*, גְּבוּרָה, *ἐνέργεια* — *παντοκράτωρ:* אֵל שַׁדַּי)

Mit der Idee absoluter Freiheit ist also (§. 44.) zugleich ausgesprochen die Idee der *göttlichen Allmacht,* welche die Schrift, fasslich für uns, als *das Vermögen Gottes* beschreibt, *alles zu vollbringen, was er will* (1 Mos. 18, 14. Ps. 115, 3. 135, 6. Jes. 43, 13. Jer. 32, 17. — Luk. 1, 37. 18, 27. Matth. 19, 26. Joh. 10, 29. Röm. 1, 20. 4, 20 f. Eph. 3, 20.). Wesentlich ist Gott dadurch von allen endlichen Wesen unterschieden, dass er *unmittelbar,* durch sein blosses Wollen, Alles wirken kann (1 Mos. 1; וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי וַיְהִי — Ps. 33, 6. 9. Hebr. 11, 3. Offenb. 4, 11.), da diese hingegen nur mittelbar (durch Organe) ihren beschränkten Willen ausführen können. Doch wirkt Gott nach der Schöpfung, in Beziehung auf diese, auch durch die an gewisse Gesetze gebundenen Kräfte der erschaffenen Dinge — also *mittelbar.*

Anm. In den dogmatischen Schulen wird *Omnipotentia Dei* dem §. zufolge richtig unterschieden in *absoluta* und *ordinata,* jedoch in doppeltem Sinne, so dass omnipotentia ordinata ist bald = *mediata* (vgl. §. 60. Anm. 2.), bald = *hypothetica* s. hypothetice operans; vgl. §. 44. A. 1. B.

§. 46.

Heiligkeit Gottes.

(*ἁγιότης, ὁσιότης.*)

In dem Begriffe absoluter Freiheit ist ferner zugleich der Begriff der *Heiligkeit* enthalten, d. h. der *vollkommenen Uebereinstimmung des Willens mit der vollkommenen Erkenntniss* (innere Gerechtigkeit) oder, po-

pulär ausgesprochen, derjenigen *Eigenschaft Gottes, nach welcher er nur das Wahre, Rechte und Gute liebt und will, die Lüge, das Unrechte und Böse aber verabscheuet.* Denn es ist aus den (§. 44.) angegebenen Gründen undenkbar, dass der vollkommene Geist für etwas Andres, als das Wahre, Rechte und Gute sich bestimme; dafür zeugt auch seine sittliche Gesetzgebung in seinem Nachbilde, dem Menschen (Röm. 2, 14 fg.), die durchgängige Lehre der heil. Schrift (5 Mos. 32, 4. Hiob 31, 1 ff. Ps. 5, 5 ff. 11, 7. Ps. 15. 18, 26 ff. 33, 5. 50, 16—21. 145, 17. — Matth. 19, 17. Joh. 17, 17. 19. Ap. G. 10, 35. 1 Joh. 1, 5. a.) und am deutlichsten das vollkommene heilige Ebenbild Gottes, welches in dem Sohne Gottes, Jesus Christus, erschienen ist (1 Joh. 3, 2—6. Joh. 8, 46 f. Col. 1, 15. 3, 9—11. Eph. 4, 22—24.).

Anm. 1. Biblische Bezeichnungen.

Die heilige Schrift nennt Gott קָדוֹשׁ,[1]) *ἅγιος*, in dem Sinne des §., z. B. 3 Mos. 19, 2. vgl. 2 Mos. 19, 6. — 1 Pet. 2, 9. vgl. 1, 14—16. u. 3, 11 ff. — ausserdem טָהוֹר Sprüchw. 22, 11. = *καθαρός*, — *ἁγνός* 1 Joh. 3, 3 f.; — *τέλειος* Matth. 5, 48. = תָּמִים Ps. 18, 26. 64, 5. vgl. 5 Mos. 32, 4: תָּמִים פָּעֳלוֹ — צַדִּיק Ps. 11, 7. = *δίκαιος* — יָשָׁר 5 Mos. 32, 4.

---

1) קָדוֹשׁ ist 1) nach ursprünglicher Bedeutung: *separatus* (distinctus) a vulgari, communi, profano (*ἱερός* Gegensatz von *κοινός*, *βέβηλος*), und bezeichnet nach dieser allg. Bedeutung Alles, was dem gemeinen Lebenskreise entzogen ist: Menschen, Thiere, Kleider, Gefässe, Zeiten und Orte; 2) (rücksichtlich der Ursache und des Zwecks dieser Aussonderung und Auszeichnung): *immunis a labe* im physischen wie im moralischen Sinne = perfectus, integer, purus = תָּמִים, טָהוֹר, *τέλειος*, *καθαρός* —; 3) (per consequens): *reverendus, venerandus.*

Entsprechend der Urbedeutung heist Jehova *der Heilige Israels*, als erhaben über alle Götzen der Welt, dem nun auch das erwählte Volk sich weihen soll, abgesondert von den übrigen Völkern der Erde, als sein Eigenthum und ein priesterliches Geschlecht, in jeder Beziehung (Exod. 19, 5 fg.). — Entsprechend der anderen Bedeutung heisst Gott der Heilige als der Vollkommene, Gerechte, im Gegensatz zu der unreinen Welt und ihren Götzen. — In der letzten, die beiden ersten zusammenfassenden, Bedeutung heisst er der Heilige, als der Herrliche, dem allein Anbetung gebührt (z. B. Ex. 15, 11. Jes. 6, 3.). Vgl. *Ammon*, Summa §. 65. und *Hävernick*, Vorlesungen über die Theologie des A. T. S. 54 ff. und von den älteren Theologen vornämlich *Crusius*, Moraltheologie I. S. 696 ff.

— *ἀπείραστος κακῶν* Jac. 1, 13. vgl. 17. — *ὅσιος* Offenb. 16, 5. = חָסִיד Ps. 16, 10. 145, 17. — *Ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία* 1 Joh. 1, 5.

Anm. 2. Alle übrigen, sogenannten, *moralischen Eigenschaften Gottes* sind Offenbarungen seiner Heiligkeit; sie offenbart sich

1) in der Verwaltung des Gesetzes, das in seiner Schöpfung gilt und an welches er auch den Willen der endlichen Wesen gebunden hat (als *Gerechtigkeit*);

2) in der Gründung und Beförderung des Wohlseyns seiner Geschöpfe, namentlich in der Mittheilung seines seligen Lebens an verwandte Wesen nach dem Maasse ihrer Empfänglichkeit (als *Güte*);

3) in der gleichen Richtung und Beharrlichkeit seines Wollens und Wirkens (als *Beständigkeit*) und endlich

4) in der Uebereinstimmung desselben mit seinen Offenbarungen (als *Wahrhaftigkeit*).

§. 47.

Gerechtigkeit Gottes.

(צֶדֶק, צְדָקָה, *δικαιοσύνη*).

Seine Heiligkeit (oder die *innere Gerechtigkeit*) *offenbart* Gott nothwendig auch an den Wesen, die er sich verwandt erschaffen und durch das ihnen gegebene Sittengesetz, welches ihre Vernunft billigen muss, verpflichtet hat, das Gute (seinen Willen) zu thun und das Böse zu meiden; Er muss es den Guten gut (Matth. 19, 17. vergl. Hebr. 11, 6. Eph. 6, 8. Röm. 2, 13), den Bösen übel (1 Mos. 18, 25. Mal, 3, 13—18. Röm. 2, 2—12. Col. 3, 25. Hebr. 10, 29. 31. 38. 12, 29.) gehen lassen, und bei der Unmöglichkeit durch irgend eine Aeusserlichkeit bestochen zu werden (5 Mos. 10, 17. Röm. 2, 11. Eph. 6, 8 f. Col. 3, 25. 4, 1. 1 Pet. 1, 17.), kann sein Gericht nur streng, genau nach Massgabe der Treue oder Untreue am Gesetze (also nicht blos nach der äusseren Gesetzlichkeit unserer Handlungen —*Legalität*—, sondern nach der inneren Uebereinstimmung unserer Ge-

sinnung mit dem Gesetze — *Moralität*) und der verliehenen Kräfte und Gelegenheiten, die Belohnungen oder Strafen bestimmen (Ps. 7, 10—12. — Matth. 11, 22. 24. vgl. 5, 21 f. Luk. 19, 16—19. 24—26. 2 Cor. 9, 6. 2 Tim. 4, 8. Offenb. 16, 5—7. 19, 2.). Diese *geoffenbarte Heiligkeit* nennen wir mit der heil. Schrift (Ps. 7, 10. 18. 2 Thess. 1, 5—7.) und nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche *Gerechtigkeit* (*äussere* Gerechtigkeit). Die Unheiligen oder Ungerechten, so lange sie sich nicht ändern, *kann* demnach Gott *nicht* selig machen oder an seinem herrlichen göttlichen Leben theilnehmen lassen, theils weil er als der Heilige sie nicht als die Guten ansehen und behandeln kann, theils weil sie als nicht gut auch des göttlichen Lebens unfähig sind, da nur Verwandtes das Verwandte empfangen, die Seligkeit also nur Wirkung und Folge der Verähnlichung mit Gott, dem Heiligen, seyn kann (Gal. 5, 19—21. Eph. 5, 3 ff. vgl. Röm. 14, 17. Luk. 13, 24. vgl. Matth. 7, 21—27. u. 25, 41 ff.). — Damit nun die Unheiligen dem ewigen Elend entrinnen, dem sie als unfähig des Lebens im göttlichen Reiche bei dieser verkehrten Richtung ihres Geistes und Herzens unausbleiblich entgegen gehen, darum hat Gott nicht allein mit der Sünde durch die Einrichtung unsers Wesens schon üble Folgen verknüpft, welche einen jeden, der darauf achtet, mahnen, dass er auf dem Wege zum Verderben sich befindet (*natürliche Strafen*), sondern als freies Wesen verhängt er auch über sie in Folge freier Handlungen andere nicht aus dem natürlichen Causalnexus erklärliche Uebel, um sie oder andere zu erschüttern, zum Bewustseyn ihres ungöttlichen Wandels zu erwecken und zur Umkehr zu bewegen (*ausserordentliche* Strafen: Jes. 28, 19. 26, 9. 16. vgl. Ps. 50, 21. Amos 4, 6 ff. Sprüchw. 3, 12. vgl. Hebr. 5, 5—11. 1 Cor. 11, 32.). Nur die, in welchen aller bessere Sinn durch die Sünde erstorben und auch der letzte Funke der Furcht und Liebe Gottes erstickt ist, überlässt Gott als unrettbar ihrem Elend (Röm. 1, 24 ff.

vgl. 2 Thess. 1, 6 ff.), gebraucht sie aber dennoch wider ihren Willen und ohne dass sie es meinen, wenigstens so lange sie auf Erden leben, zu seinen Zwecken (2 Mos 4, 21. 7, 3. 14, 4. 17 fg. u. m. Joh. 17, 12.). — Zu jenen Strafen, welche bis zum Eintritt der gänzlichen Verstockung richtig *Züchtigungen* genannt werden, weil ihr Zweck Erziehung oder Besserung ist, wird Gott bestimmt durch seine Güte (Ezech. 18, 23. 32. 33, 11. vgl. 2 Sam. 14, 14. vgl. Weish. 12, 1. 18 ff. 1 Cor. 11, 32. Hebr. 12, 10 f.).

Anm. 1. Die Gerechtigkeit Gottes heisst auch in der h. Schrift nicht selten *Zorn:* חֵמָה, אַף, חָרוֹן und חֲרוֹן אַף, *ὀργὴ τοῦ θεοῦ*, bald als höchstes Missfallen am Bösen, bald als Aeusserung desselben durch Strafen: — Ps. 6, 2. Jerem. 10, 24. Nah. 1, 6. Joh. 3, 36. — Luk. 21, 23. Röm. 1, 18. 2, 5. u. 3, 3. Eph. 5, 6. — vgl. אֵל נְקָמוֹת Ps. 94, 1. — Treffliche Erklärung über diese biblischen Anthropopathien in der alten Kirche b. *Novatian.* de trin. c. 5. vgl. aus neuester Zeit *Hengstenb* C. über die Psalm. 4. Bd. 2. Abth. S. 297 ff. u. *Hävernick* a. Schr. S. 57.

Anm. 2. Bestimmungen in den dogmatischen Schulen.

Die *justitia Dei* (justitia externa, transiens, transitiva) wird
1) eingetheilt in *legislatoria* (dispositiva, auch antecedens genannt)
[Leges sunt vel *naturales* vel *revelatae* s. positivae]
und *distributiva* (executiva s. judiciaria s. consequens), welche ist
bald *remuneratoria,*
[Praemia sunt vel *naturalia* vel *positiva* s. *arbitraria*]
bald *punitiva* (paedeutica et vindicativa);
[*Poenae* sunt a) ratione fontis vel *naturales* s. ordinariae vel *positivae* s. extraordinariae,
b) ratione modi s. formae vel *positivae* vel *privativae,*
c) ratione finis vel *correctivae* vel *vindicativae*]
2) beschrieben a) als *universalis,*
b) *a partium studiis aliena,*
c) *per sapientiam moderata* (Röm. 11, 33. Jes. 28, 23 ff.).

Anm. 3. Gegner der Lehre von der *Strafgerechtigkeit* Gottes — schon *Epicurus* bei Cic. de N. D. 1, 17: „Hanc igitur [πρόληψιν] habemus, ut deos beatos et immortales putemus. Quae enim natura nobis informationem deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos aeternos et beatos haberemus. Quod si ita est, vere exposita illa sententia est ab Epicuro: *Quod beatum aeternumque sit, id nec habere ipsum negotii quidquam, nec exhibere alteri; itaque neque ira, neque gratia teneri, quod. quae talia essent, imbecilla essent omnia.* — — — Intelligitur (Worte Cicero's) —, a beata immortalique natura et iram et gratiam segregari; quibus remotis nullos a superis impendere metus.“ — Dagegen schrieb im Allgemeinen Wahrheit, aber mit gewagten Anwendungen *Seneca* de ira II, 27: „Quaedam sunt, quae nocere non possunt, nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent: ut dii immortales, qui nec volunt obesse, nec possunt. Natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena injuria, quam a sua. Dementes itaque et ignari veritatis illis imputant saevitiam maris, immodicos imbres, pertinaciam hiemis: cum interim nihil horum, quae nobis nocent prosuntve, ad nos proprie dirigatur. Non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi; suas ista leges habent, quibus divina exercentur. Nimis nos suspicimus, si digni nobis videmur, propter quos tanta moveantur. Nihil ergo horum in nostram injuriam fit, immo contra nihil non ad salutem. — — — — Affecti sumus poena: Succurrat non tantum, quid patiamur, sed quid fecerimus, in consilium de vita nostra mittamur. Si verum ipsi dicere nobis voluerimus, pluris litem nostram aestimabimus. Si volumus aequi omnium rerum judices esse, hoc primum nobis suadeamus, *neminem nostrum esse sine culpa.* Hinc enim maxima indignatio oritur: Nihil peccavi, nihil feci: immo nihil fateris. Indignamur, *aliqua admonitione aut coercitione nos castigatos,* cum illo ipso tempore peccemus, quo adjicimus malefactis arrogantiam et contumaciam. Quis est iste, qui se profitetur omnibus legibus innocentem? Ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est, *ad legem* bonum esse? Quanto latius *officiorum* patet, quam *juris* regula? Quam multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides exigunt, quae omnia extra publicas tabulas sunt.“ Vgl. Cic. de Offic. III, 28 sq.

In der christlichen Kirche war Gegner der Strafgerechtigkeit *Colluthus,* Presb. zu Alexand. im 4. Jahrh.; er fasste die Strafe einseitig als *κακόν,* dessen Urheber Gott nicht seyn könne: D. malorum non esse factorem; vgl. Philastr. de haer. c. 79. Epiph. 69. Athan. apol. 2. Socrat. H. E. III. 5. — Aehnlich in neuerer Zeit nach dem Vorgange mehrerer *Englischen* und *Französischen Deisten* auch nicht wenig *Deutsche,* z. B. *C. Fr. Bahrdt* (Apologie

der Vernunft in Beziehung auf die christl. Versöhnungslehre. Basel 1781. 8. S. 27 ff.), *Eberhardt* (Apologie des Socrates 1 Th. S. 111.), *Steinbart* (System der reinen Philosophie des Christenthums S. 130.), *Eckermann* (Theologische Beiträge 3. Bd. 1. und 2. Stk. und Kleine Schriften 2. Bd. Nr. 1.) u. A. —, in roher Weise (*v. Langsdorf*): Gott und Natur S. 109. 500.

Stellen der Schrift, welche zu einem richtigen Urtheil führen können: Luk. 13, 2 ff. Joh. 9, 1 ff. Röm. 9, 11.

Die dogmatische Theorie ist in allen wesentlichen Punkten wohl begründet, mit Ausnahme der Unterscheidung der justitia in *legislativa* und *distributiva;* als *gesetzgebend* ist nur die göttliche Weisheit zu denken, die Gerechtigkeit als solche kann nur vergeltend seyn; das Gesetz, als Norm für ihre Akte wie für die Handlungen derer, welche sie richtet, ist nothwendig Voraussetzung.

Die deistischen Gegner der Unterscheidung der poenae *correctivae* (Züchtigungen) und *vindicativae* (absolute Strafen, durch welche der Heiligkeit des g. Gesetzes an sich Genüge geschieht) gehen wie Kolluthus von einer Voraussetzung aus, deren letzte Consequenz seyn würde, dass Gott diejenigen alle ungestraft lassen müsste, welche sich nicht bessern lassen, wodurch eben so die Idee der göttlichen Heiligkeit wie einer sittlichen Weltordnung aufgehoben wird.

Wenn *Kant,* Tugendlehre S. 184., in Widerspruch gegen sein Postulat des Daseyns Gottes (§. 34. A. 2. b.) auch die Unterscheidung der just. *remuneratoria* u. *punitiva* verwarf, so konnte dies nur geschehen in Folge einer einseitigen Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit, welche im Verhältniss Gottes zu den Menschen, seinen Geschöpfen, nicht eine *ausgleichende* (commutativa), wie die eines strengen, unpartheiischen, menschlichen Richters, deren Akte sich auf die Verschiedenheit der Rechtsansprüche der zu richtenden Personen gründen, seyn kann, da kein Mensch, auch der frömmste nicht, Rechtsansprüche auf Belohnungen haben kann vor Gott, von dem er Alles empfangen hat u. als dessen Schuldiger er sich immer wird erkennen müssen (Röm. 11, 35 fg. Luc. 17, 10. vgl. Röm. 3, 23 ff. Joh. 8, 7.). Die g. Gerechtigkeit ist eine *vertheilende* (distributiva: Röm. 2, 6 ff. Gal. 6, 7.), wie die des Vaters im Verhältniss zu seinen Kindern, die Alles von ihm empfangen haben, aber nicht alle seine Gaben in dankbarer Liebe seinem Willen wie ihrer Bestimmung gemäss anwenden und darum je nach der Verschiedenheit ihrer Entwickelung und sittlichen Stellung verschieden behandelt werden müssen. So wird auch der himmlische Vater den, welcher über Wenigem treu war, über Vieles setzen (Matth. 25, 21 ff. Luc. 19, 17 ff.). — Ja der Allwissende, der auch die leisesten Regungen der Herzen

des Heuchlers und des Frommen kennt, wird diesem in demselben Masse vergelten, als er anspruchslos die Pflicht der Liebe übt (Matth. 25, 37 ff. vgl. 7, 15 ff.). So auch unsere kirchlichen Dogmatiker, namentl. *Quenst.* I. p. 292.

§. 48.

Güte Gottes. (חֶסֶד, *ἀγάπη*, *χάρις*).

Die *Güte* oder *Liebe* Gottes ist diejenige Eigenschaft, nach der er ein jedes Geschöpf an seinem seligen Leben in dem Masse Theil nehmen lässt, als es nach seiner Natur und seinen Verhältnissen, wie nach der selbsterworbenen Fähigkeit dafür empfänglich ist. Diese Güte offenbart sich in der ganzen Schöpfung, wie in dem Leben der einzelnen Menschen (Ps. 104, 1—24. 136, 5—9. Jer. 5, 24. 1 Mos. 45, 5—13. 50, 20. Apostelg. 14, 17. 17, 25. 28. 1 Tim. 6, 17.), und kann dem nicht fehlen, der die Liebe in das Herz seiner Geschöpfe gelegt hat (Ps. 103, 13. Jes. 49, 15. Matth. 7, 9—11. Luk. 15, 11 ff.) und *die Liebe selbst* ist (1 Joh. 4, 8. 16.). Sie ist *unbeschränkt*, wir mögen achten auf ihre *Gegenstände* (Ps. 57, 11. 145, 9. Matth. 5, 45. Luk. 6, 35.) oder auf ihre *Wirkungen* (Ps. 103, 11. Ephes. 1, 7.) oder auf ihre *Dauer* (Ps. 90, 2. 103, 17. Jerem. 31, 3.). So oft aber die Schrift auch die *allgemeine* Güte Gottes schildert, so rühmt sie doch auch aus begreiflichen Ursachen nicht selten vorzugsweise die (*besondere*) *Liebe* Gottes gegen die verwandten Wesen auf Erden, die *Menschen* (Ps. 103. 118. 138. Luk. 12, 7. 24. Matth. 6, 26. 30. 1 Tim. 2, 4. Tit. 3, 4.). — Da nun die Eigenschaften Gottes, als die einzelnen von uns aufgefassten Aeusserungen seiner unbegrenzten Vollkommenheit, einander nicht widerstreiten können, also namentlich seine Güte mit der Gerechtigkeit und Weisheit nicht in Widerspruch stehen kann; so darf uns die Erfahrung nicht beunruhigen, dass die Zustände und Schicksale der Menschen oft so sehr ungleich sind, auch im Verhältniss zu der uns bekannten

Würdigkeit. Denn was die *Wohlthaten* betrifft, so wird erstens von dem, dem viel vertrauet ist, auch viel gefordert werden (Matth. 25, 14 ff. vgl. Luk. 19, 12 ff.), und zweitens haben sie den Zweck, als Beweise unverdienter Liebe, zur Busse und zu inniger Gegenliebe zu reizen (Röm. 2, 4 ff 1. Joh. 4, 19 ff.). Was aber die *Leiden der Frommen* betrifft, so werden sie ihnen häufig die Quellen grosser Freuden (1 Mos. 50, 20. 45, 5—13.), und wecken sie, da der Mensch so leicht in eitler Sorge und Lust gleichgültig gegen Gott und seine höhere Bestimmung wird (Luk. 8, 14. Jes. 26, 16. vgl. Röm. 2, 6—16.), oder sie steigern, als Prüfungen, die geistige und sittliche Kraft und fördern das religiöse Leben (Röm. 5, 3 f. Hebr. 12, 5—11. vgl. Sprüchw. 3, 12.)[1]). Die Uebel aber, deren Zweck wir augenblicklich nicht entdecken können, den sie jedoch, als von Gott verhängt oder zugelassen, haben müssen, werden ihre heilsamen Folgen entweder später noch zeigen, oder, wenn dies nicht auf dieser Lebensstufe geschieht, durch die Seligkeit überwogen werden, die den Kindern Gottes beschieden ist (Hebr. 12, 9—11. 2 Cor. 4, 17 f. Röm. 8, 17—24. Col. 3, 3 f. 2 Thess. 1, 4—10. Matth. 5, 12.).

Anm. 1. Biblische Erörterungen.

Nach den verschiedenen Gegenständen und Arten, auf welche die *Güte* Gottes, insbesondere seine *Liebe* gegen die Menschen

1) *Seneca de Prov. s. Cur bonis viris mala fiant,* c. IV: „Nolite, obsecro vos, expavescere ista, quae dii immortales velut stimulos admovent animis. Calamitas virtutis occasio est. Illos merito quis dixerit miseros, qui nimia felicitate torpescunt, quos velut in mari lento tranquillitas iners detinet. Quicquid illis inciderit, novum veniet Magis urgent saeva inexpertos. Grave est tenerae cervici jugum. Ad suspicionem vulneris tiro pallescit: audaciter veteranus cruorem suum spectat, qui scit se saepe vicisse post sanguinem. *Hos itaque Deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet;* eos autem, quibus indulgere videtur, quibus parcere, molles venturis malis servat. Erratis enim, si quem judicatis exceptum. Veniet ad illum diu felicem sua portio Quisquis videtur dimissus esse, dilatus est. Quare Deus Optimum quemque aut mala valetudine aut luctu afficit? Quare in castris quoque periculosa fortissimis imperantur? Dux lectissimos mittit, qui nocturnis hostes aggrediantur insidiis, aut explorent iter, aut praesidium loco dejiciant. Nemo eorum, qui exeunt, dicit: Male de me imperator meruit, sed: Bene judicavit. Idem dicant, quicunque jubentur pati timidis ignavisque flebilia: Digni visi sumus Deo, in quibus experiretur, quantum humana natura posset pati."

sich äussert, wird sie in der heiligen Schrift verschiedentlich benannt. Sie heisst:

חֶסֶד bald = אַהֲבָה, טוֹב, טוֹבָה, *ἀγάπη*, insbesondere *φιλανθρωπία* (Tit. 3, 4.),

— = *χάρις, Gnade,* und zwar wieder in verschiedenem Sinne,

bald allgemeine Bezeichnung der oberherrlichen *Huld* (benignitas erga inferiores),

bald *Gnade* (gratia, ben. erga sontes) im engeren Sinne = חֵן vgl. Ps. 51, 3. 103, 8 fg. Matth. 5, 45. Röm. 3, 24. Ephes. 1, 4—7. 2, 5 ff. Tit. 3, 4 ff.

רַחֲמִים, *ἔλεος*, *οἰκτιρμοί*, *σπλάγχνα τοῦ θεοῦ* und *σπλάγχνα τοῦ ἐλέους* = *misericordia*, ben. erga miseros, z. B. Ps. 103, 13. Jer. 31, 20. Luk. 1, 72. 78. 6, 36. — Matth. 18, 26 ff. — חֶמְלָה, miseric. erga eos, qui versantur in periculis, Gen. 19, 16. Jes. 63, 9.

אֶרֶךְ אַפַּיִם, *μακροθυμία*, *longanimitas* oder *clementia*, benignitas, quae cernitur in differendis peccatorum poenis: 2 Mos. 34, 6. Röm. 2, 4.

ἀνοχή, *indulgentia* oder *patientia*, b., qua tolerat improbos, quamvis diu immorigeros iterumque peccantes: Ps. 51, 3. Joel 2, 13. Röm. 2, 4. 3, 25. 9, 22.

χρηστότης, *lenitas*, b., quae cernitur in mitigandis peccatorum poenis, Gelindigkeit, Milde, Ps. 103, 10. Röm. 2, 4. 11, 22.

Anm. 2. Man unterscheide *Glück* (fortuna) und *Seligkeit* (beatitas, beatitudo), zwischen welchen mitten inne steht die *Glückseligkeit.*

Anm. 3. Bestimmungen in den dogmatischen Schulen.

Benignitas s. bonitas Dei (*Ammon,* Summa th. §. 66., unterscheidet die *bonitas* als das Allgemeinere von der *benignitas*, „quae fons est beneficiorum externorum sensibus percipiendorum“ — nach dem Vorgange des *Augustinus,* de natura boni c. 1. und de trinit. VIII. 3- vgl. *Gerhardi* ll. th. II. p. 164 sq.) ist

1) *quoad ambitum objectorum:*
amor *universalis*, *specialis* und *specialissimus,*

2) *quoad formam:*
amor *benevolentiae*, *complacentiae* (oblectationis) und *beneficentiae.*

§. 49.

Beständigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes.

(אֱמוּנָה, אֱמֶת, *πίστις*, *ἀλήθεια*. — אֵל אֱמוּנָה, *θεὸς ἀληθινός*, *ἀληθής*, *πιστός*.)

Von der Heiligkeit des göttlichen Willens ist auch der Begriff der *Unveränderlichkeit* desselben (unitas voluntatis) untrennbar (§. 44. 46.). Ein vollkommen heiliger Wille kann nicht anders gedacht werden, denn als beharrlich in seiner Richtung und Aeusserung; nur schwache Wesen, bei deren Beschränktheit eine Disharmonie der Gedanken und Willensrichtungen möglich ist, können wankelmüthig ihre Ansichten und Entschlüsse wechseln und daher in ihren Aeusserungen durch Wort und That sich widersprechen. Gott ist daher *Beständigkeit* (Constantia) zuzuschreiben; *er bleibt sich gleich in seinen Entschlüssen*(2 Mos. 3, 14—17. 6, 2—8. 5 Mos. 7, 8 f. Jer. 4, 28. Mal. 3, 6. Ps. 33, 11. 119, 89—91. Sprüchw. 19, 21. — Röm. 11, 29. vgl. 3, 4. 2 Tim. 2, 13. und Hebr. 6, 17.). Damit ist zugleich, als in dem Allgemeinen das Besondere, ausgesprochen die *Wahrhaftigkeit* (Veracitas) oder die *Uebereinstimmung der Offenbarungen und des Waltens Gottes mit seinen Gedanken und Beschlüssen* (Ps. 33, 4. 89, 34 ff. 4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. Jes. 46, 10 f. — Joh. 3, 33 f. Röm. 3, 3—5. 4, 21. 2 Cor. 1, 18 ff. Tit. 1, 2. 2 Tim. 2, 13. Hebr. 6, 18.); daher wir ihm, dem *treuen* Gott, unbedingten Glauben und unbedingtes Vertrauen schenken dürfen und sollen, da er die Erwartungen nicht täuschen *kann*, die er durch seine Offenbarungen in uns erregt und genährt hat (1 Thess. 5, 24. Hebr. 10, 23. vgl. 6, 18.).

Anm. Schilderungen göttlicher *Reue*, welche Manchen anstössig gewesen sind, werden von denselben heiligen Schriftstellern deutlich als Anthropopathien bezeichnet (vgl. 1 Mos. 6, 6 f. mit

4 Mos. 23, 19. — 1 Sam. 15, 11. mit 29. — andere 1 Kön. 21, 21 ff. Jer. 18, 7 ff. 26, 19. Jon. 3, 1—10. 4, 2. vgl. 2, 13 fg.) und haben als solche einen tiefen Sinn, den aber der Mensch, als in der Zeit befangen, nicht anders, als anthropopathisch aussprechen kann. Vgl. *Storr's* Dogmatik §. 26. und *Spangenberg's* Idea fidei fratrum §. 48.

§. 50.

c) Absolute Vollkommenheit des göttlichen Gefühls.

Seligkeit (*μακαριότης*) und Herrlichkeit Gottes (כָּבוֹד, *δόξα, τιμή*).

Schon im Menschen, dem unvollkommenen Nachbilde Gottes, ist die Folge der Uebereinstimmung des Willens mit der Erkenntniss Ruhe und Freude des Gewissens. Um so weniger kann Gott in dem Besitze absoluter Vollkommenheit, bei dem ewigen Einklange der Kräfte und in dem Bewustseyn und Streben, sie nur zum Wohl seiner Geschöpfe zu offenbaren, etwas zum eignen vollkommenen Wohlseyn fehlen, und daher nennt ihn die Schrift den *Seligen* (ὁ μακάριος 1 Tim. 1, 11. 6, 15.). Die Seligkeit aber ist nicht blos als der *Besitz* der höchsten Vollkommenheit zu denken, sondern auch als das reinste und deutlichste *Bewustseyn* und der vollkommene *Gebrauch* derselben, folglich als tiefster Friede und höchste Freude oder als das *vollkommene Leben*, als der Urquell, aus dem alles Leben und alle Seligkeit ausgeht (*Allgenugsamkeit, αὐταρκεία*, sufficientia: Apostelg. 17, 24—28. Jac. 1, 17. — Jes. 40, 28—31. Ps. 16, 11. vgl. 50, 8 ff.). In einem tiefen Sinne wird daher der wahre Gott in der Schrift auch als der *Lebendige* den Götzen entgegengesetzt (§. 39. und Jer. 10, 10—16. vgl. Jes. 37, 4. und 19. — Hebr. 9, 14. 12, 22.). — Wie aber Gott in Beziehung auf ihn selbst (subjectiv) als der *Allselige* gedacht werden muss, so kommt Ihm, durch den Alles, was ist und lebt, entstanden ist, besteht und regiert wird (1 Tim. 1, 17. 6, 15. Joh. 10, 29.), in Beziehung auf die Welt (objectiv) *Herrlichkeit* (Majestät) zu, deren Spiegel die

Schöpfung ist (Ps. 19, 2 ff. 97, 6 ff. 104.), welche aber zu verkündigen vorzüglich die vernünftigen Wesen berufen sind, denen er Leben und Seligkeit mittheilt und welche die Werke seiner Huld und Weisheit erkennen (*Ehre:* Luk. 2, 14. vgl. 19, 38. Matth. 5, 16. 1 Tim. 6, 16. vgl. 1, 17. Röm. 11, 36. Phil. 2, 11. 1 Pet. 4, 11. 16. — Ps. 29, 1 f. 103. und 104. Jes. 63, 7. vgl. 6, 3.).

Anm. In den *dogmatischen* Schulen beschreibt man häufig die *majestas Dei* auch als *gloria interna* und versteht darunter (z. B. *Reinhard* §. 38.) complexus omnium perfectionum, quae sunt in infinita Dei natura (= infinitas oben §. 40.), und es finden sich auch Stellen der Schrift, in welchen Gottes כָּבוֹד, עוֹז, δόξα, τιμή, κράτος, קֹדֶשׁ und Er als קָדוֹשׁ und גָּדוֹל in diesem Sinne beschrieben ist oder zu seyn scheint: man führt an 2 Mos. 15, 11. 5 Mos. 7, 21. Jes. 40, 25. Jerem. 10, 6. Ps. 86, 8. 96, 3. 4. 106, 20. 113, 4. Röm. 1, 23. vgl. 1 Tim. 6, 15. (vgl. §. 46. A. 1.) — Aber in dem Sinne, in welchem der §. von Gottes *Herrlichkeit, Majestät* und *Ehre* spricht (*gloria externa*), wird sie in der Schrift nicht nur sehr häufig unter den angegebenen Namen erhoben, sondern auch bezeichnet durch הוֹד Habac. 3, 3. הוֹד וְהָדָר Ps. 104, 1. תְּהִלָּה Ps. 102, 22. Jes. 42, 8. 63, 7. u. a. — Wenn wir in wesentlicher Uebereinstimmung mit den kirchlichen Theologen beatitas Dei definiren als *ea conditio, qua summarum virtutum (δυνάμεων) conscientia et usu semper et perfectissime fruitur,* so wird majestas Dei seyn *dignitas* ejus *utpote supremi omnium rerum domini* und gloria s. honor Dei *majestas ejus* manifestata, *quatenus a naturis intelligentibus agnoscitur et colitur.*

II. Besondere Lehre von Gott oder von dem Geheimniss der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens [1]).

§. 51.

Biblischer Beweis für drei göttliche Personen: Gott der Vater, Sohn Gottes und heiliger Geist oder Geist Gottes.

Nachdem zur Zeit des Alten Bundes durch göttliche Offenbarungen, Führungen und Zucht in dem Volke Israel,

1) vgl. §. 36. und die gründliche, die Tiefe und Fülle der biblischen Lehre aufschliessende Darstellung v. Dr. *Georg Ludwig Hahn*, die Theologie des N. T. 1. Bd. (Leipz. 1854.) S. 107 ff.

von welchem das Licht der Wahrheit zu den Völkern der Erde ausgehen sollte (1 Mos. 12, 3. 18, 18. Jes. 2, 2 ff. 11, 10. 42, 1—7. 49, 6 f. 60, 1 ff. vgl. Joh. 4, 22. Luk. 2, 30—32. Apostelg. 13, 46 f.), der Glaube an den Einen wahrhaftigen Gott erweckt und befestigt und dadurch der Grund der wahren Religion gelegt worden war: gefiel es Gott, den gereiftern und fähiger gewordenen Menschen durch die Erscheinung Jesu Christi tiefere Blicke in sein Wesen und dessen Entfaltungen thun zu lassen, und er offenbarte sich als den *Vater* in der Einheit mit seinem *Sohne* und dem *heiligen Geiste.* Denn diese drei göttlichen Personen nennt Jesus selbst [1])

---

1) *Matth.* 28, 18: *Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.* (19.) *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,* (20.) *Διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.*

Joh. 14, 9: *Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· τοσοῦτον χρόνον μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα, καὶ πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα;* (10.) *Οὐ πιστεύεις, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστι; τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ· ὁ δὲ πατήρ, ὁ ἐν ἐμοὶ μένων, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα.* (11.) *Πιστεύετέ μοι, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετέ μοι.* (12.) *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα, ἃ ἐγὼ ποιῶ, κἀκεῖνος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει· ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα μου πορεύομαι.* (13.) *Καὶ ὅ, τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ.* (14.) *Ἐάν τι αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ποιήσω.* (15.) *Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσατε.* (16.) *Καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μένῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα·* (17.) *Τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό· ὑμεῖς δὲ γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται.* — — (26.) *Ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν.*

Matth. 28, 19. Joh. 14, 16. 17. 26. vgl. 9—14. 16, 13—15. vgl. 15, 26. und seine Apostel [2]) 1 Cor. 12, 3—6. 2 Cor. 13, 13. vgl. Tit. 3, 4—6. und 1 Pet. 1, 2. 3., auch finden wir sie in den von der Taufe Jesu handelnden Stellen unterschieden: Joh. 1, 32 ff. Matth. 3, 16. 17. Luk. 3, 21 fg. [3]). Im A. B. konnte bei der

---

Joh. 16, 13: *Ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.* (14.) *Ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.* (15.) *Πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι· διὰ τοῦτο εἶπον, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.*

Joh. 15, 26: *Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.* Vgl. 16, 7: *Ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν· συμφέρει ὑμῖν, ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.* — *Matth.* 10, 19: *Ὅταν δὲ παραδιδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τί λαλήσετε.* (20.) *Οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν.* (In der Parallelstelle *Luk.* 12, 12: *Τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, ἃ δεῖ εἰπεῖν.* Vgl. 21, 14: *Θέσθε οὖν εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι·* (15.) *Ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντειπεῖν ἢ ἀντιστῆναι πάντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν*).

2) 1 *Cor.* 12, 3: *Διὸ γνωρίζω ὑμῖν, ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει ἀνάθεμα Ἰησοῦν, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* (4.) *Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα·* (5.) *Καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσι, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος·* (6.) *Καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.* Vgl. V. 11. *Πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ, καθὼς βούλεται.*

2. *Cor.* 13, 13: *Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.*

3) Die eingeklammerten Worte aber 1 *Joh.* 5, 7: *Ὅτι τρεῖς*

grossen Geneigtheit des Volks zu dem sinnenschmeichelnden und mit Sünden vereinbaren Dienste der Götzen, mit welcher der Glaube an den Einen Gott bis zum letzten Könige kämpfen musste, diese Lehre nicht offenbart werden, da nur die im Glauben an den Einen Gott befestigten ohne Gefahr sie hören und nur die, in welchen mit der höheren Erkenntniss das höhere Leben aufgegangen ist, ihre Bedeutung ahnen und sie zu ihrem wahren Heil anwenden können. Diese erkennen aber auch die *Andeutungen* dieses Geheimnisses im A. T. und die *Vorbereitungen* zur Offenbarung desselben.

Anm. Andeutungen und Vorbereitungen zur Offenbarung dieses Geheimnisses im A. T.

Natürlich, dass sie nur der anerkennt und versteht, welcher an die innere Verbindung des A. und N. B. und der beiderseitigen Offenbarungen und an einen *göttlichen Plan* in ihnen zur Erziehung der Menschen glaubt. Aber es ist auch unleugbar, dass nicht wenige, besonders frühere, Theologen im Widerspruch mit diesem göttlichen, weise ausgeführten Plane dieses Dogma des N. T. im A. auch da haben nachweisen wollen, wo es theils bestimmt nicht, theils für Gegner nicht erweislich enthalten ist [1]).

Man hat hingewiesen (ausser dem Plur. majestaticus אֱלֹהִים, אֲדֹנָי, אֵל שַׁדַּי) 1) auf den Gebrauch des *Pluralis* von Gott 1 Mos. 1, 26: וַיֹּאמֶר אל״ נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ — 3, 22: וַיֹּאמֶר יי אל״ הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ vgl. 11, 7. und Jes. 6, 8.

2) die *dreimalige* Bezeichnung Gottes, z. B. 4 Mos. 6, 24—26. (der Segen) Jes. 6, 3. (*τρισάγιον*) vgl. Ps. 33, 6. Jes. 48, 12.

εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες [ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ], τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν — sind sicherlich unächt und haben wahrscheinlich ihr Daseyn einem dogmatischen Interesse zu verdanken; wenn sie aber auch noch immer ihre Vertheidiger haben, so erlaubt doch der starke Verdacht ihrer Unächtheit nicht, auf sie eine Lehre zu bauen, die ihrer nicht bedarf.

---

1) Vgl. *Hengstenberg*, Comm. über die Psalmen 4. Bd. 2. Abth. (1847.) S. 375 ff. und *Hävernick*, Vorlesungen üb. d. Theol. des A. T. S. 72 ff.

3) besonders die Stellen, wo יְהוָֹה von יְהוָֹה unterschieden wird, z. B. 1 Mos. 19, 24., wo aber der Sprachgebrauch gestattet, es das andere Mal als Pronomen zu nehmen (vgl. 2 Mos. 16, 28 f. 24, 1 f. 3 Mos. 10, 11. Zachar. 3, 9. — Matth. 12, 26. vgl. Mark. 3, 26. Luk. 11, 17 f.), oder אֱלֹהִים von אֱלֹ", wie Ps. 45, 8. (vgl. dagegen 67, 7. woraus erhellt," dass man gar wohl anders construiren kann).

4) die Stellen, in welchen ein מַלְאַךְ יי von יְהוָֹה unterschieden und dann wieder mit ihm verwechselt wird, als eins mit ihm, so dass ihm selbst der Name יי beigelegt wird, z. B. 1 Mos. 16, 7—13. 18, 1. 2. 13. 17. 22. 23. 2 Mos. 3, 2—15. vgl. 23, 20 ff. u. a.

Unleugbar bedeutsam für die Lehre von der Dreieinigkeit sind die Stellen, wo dem *Messias,* welcher dereinst in Israel geboren werden und als Mensch wirken sollte, *ewiges Daseyn* und *göttliches Wirken* zugeschrieben wird, wie *Mich.* 5, 1: וְאַתָּה בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה מִמְּךָ לִי יֵצֵא לִהְיוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל וּמוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם׃ Vgl. Matth. 2, 6. und Joh. 7, 42.

Jes. 9, 5. 6., wo der Messias ausser den Prädicaten פֶּלֶא, יוֹעֵץ, שַׂר שָׁלוֹם, auch genannt wird *starker Gott* אֵל גִּבּוֹר und *Ewiger* אֲבִי־עַד.

Jerem. 23, 5. 6., wo dem Messias, der aus Davids Stamm entspriessen, Juda und Israel erlösen sollte, das Prädicat *Jehova, unsere Gerechtigkeit* יי צִדְקֵנוּ gegeben wird, vgl. 33, 15 fg.

Ps. 110, 1: *Jehova spricht zu meinem Herrn* (נְאֻם יְהוָֹה לַאדֹנִי): setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füsse u. s. w. vgl. Matth. 22, 42—45.

Endlich wird auch in vielen Stellen des A. T. *der Geist Gottes* (ר״י oder רוּחַ אֱלֹ') nicht nur als die, Propheten und auch andre Menschen *erleuchtende* und *bessernde, Kraft Gottes* beschrieben, z. B. 1 Mos. 6, 3. 2 Mos. 31, 3. 4 Mos. 11, 29. 24, 2. 1 Sam. 16, 13. Jes. 11, 2. 42, 1. 61, 1. (nach welchen 3 letzten Stellen er den *Messias* erfüllen soll; vgl. damit die von der Taufe Jesu handelnden Stellen (§.) und Joh. 3, 34.) Jes. 63, 10 (מָרוּ וְעִצְּבוּ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ) u. 11. Joel 3, 1 f. Ezech. 36, 26 f. Ps. 51, 12—14. (רוּחַ קָדְשְׁךָ, *πν. ἅγιον*) —, sondern auch von אֲדֹנָי יי selbst geschieden Jes. 48, 16: וְעַתָּה אֲדֹנָי יֱהוִֹה שְׁלָחַנִי וְרוּחוֹ׃

Diese Stellen, womit auch Sprüchw. 8, 22 ff. verglichen werden kann, enthalten, wie schon bemerkt und wie es die Weisheit des göttlichen Erziehers forderte, keine vollständige Darstellung der Lehre von 3 Personen des göttlichen Wesens, mussten aber doch auf dieselbe hinführen. Sie mussten das Verlangen und

Versuche veranlassen, *diese Andeutungen mit der Lehre von Einem Gott zu vereinigen.* Spuren solchen Verlangens und solcher Versuche finden wir auch wirklich bei den spätern Juden, z. B. in den *Apokryphen*, wo wir eine *σοφία* oder *πνεῦμα* und auch einen *λόγος* finden, wie *Hypostasen*, doch aber noch so schwebend gestellt, dass bei etwas kühner Erklärung der kühnen Redeweise nicht Wenige noch blosse *personificirte Eigenschaften* Gottes darin erkannt haben. S. besonders *Weish. Salom.* 7—10. 18, 14 ff. *Sirach* 1, 4. (vgl. V. 1. 9. 14. 16. 18.) 24, 3. 8. 9. 10. Vgl. *Bretschneider*, Comment. in Siracid. Excurs. 3. p. 729 sqq. und vom Buche d. Weish. *Faber*, Commentatio super libro sapientiae. Onoldii 1776. 4. *Hasse*, Deutsche Uebers. des B. d. Weisheit (Jena 1785.) S. 249 f. auch *Paulus*, Commentar Th. 4. S. 21—31. *Baumgarten-Crusius*, Grundzüge der bibl. Theologie (1828) S. 95 ff. — Anders urtheilen z. B. *Keil*, de doctoribus veteris eccl. culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis commentat. II. (in Opuscc. ed. *Goldhorn*. Lips. 1821. 8. p. 483 sqq.) und *Lange*, Erklärung des Evang. Johannis S. 44 ff. und finden schon hier *Hypostasen*. Dasselbe behauptet *Keil* (gegen Andre, wie *Morus*, *Paulus*, *Süskind*, *Künöl*) von dem in den chald. Paraphrasen häufigen Ausdruck מֵימְרָא דַי יי = *λόγος τοῦ θεοῦ*, was aber doch wohl nur paraphrasirt, wie שֵׁם, לֵב, נֶפֶשׁ und עֶצֶם. — Aber die völlige Ausbildung der Idee zur Hypostase finden wir bei *Philo*, in der *Kabbalah* und in andern spätern jüdischen Schriften, deren Hauptinhalt jedoch wohl frühern Zeiten angehört. Wenn aber die *Apokryphen* in den angeführten Stellen sich zum Typus ihrer Schilderung des göttlichen Wesens und Lebens nicht sowohl jene prophetischen Beschreibungen des Messias, als vorzugsweise die hypostasirende Darstellung der חָכְמָה Sprüchw. 8. und 9. wählten; so finden wir bei *Philo* mehr *platonisch-orientalische*, als alttestamentliche, Elemente, in der *Kabbalah* mehr *orientalisch-emanatistische*, — hingegen bei den übrigen *Rabbinen* allerdings mehr *alttestamentlichen*, aber durch falsche allegorisch-typische, nicht selten sinnliche, Deutung entstellten Gehalt. — Die vorzüglichste Literatur für diesen gleich schwierigen als interessanten, aber noch bei weitem nicht befriedigend dargestellten, Gegenstand hat verzeichnet *Bretschneider*, Entw. der dogm. Begrr. S. 423 ff. Eine treffliche, im Wesentlichen zustimmende Erörterung der Frage s. bei *Semisch*, Justin der Märtyrer II. S. 262 ff. und *Dorner*, Entw. Gesch. d. Lehre v. d. Person Christi I. (2. Ausg.) S. 15 ff., wo auch die lehrreichen neueren Untersuchungen von *Lücke*, *Dähne*, *Grossmann* u. A. berücksichtigt worden sind. Vgl. auch die gelehrte Abhandl. „über den Unterschied der Logos-Idee des Juden Philo von dem Logos der Offenbarung nach dem heil. Ap. u. Ev. Johannes“ in (Achter-

feldt's etc.) Zeitschr. f. Philos. u. kathol. Theol. 28. H. S. 90—117.

Wenn nun auch jene Versuche, die einzelnen alttestamentlichen Andeutungen von Entfaltung und Offenbarung des göttlichen Wesens und Lebens mit dem Monotheismus zu vereinigen, die Wahrheit nicht erreichten und, weil sie meist unter fremdem Einfluss gemacht wurden, sie selbst entstellten; so sieht man doch, dass das A. T. die Offenbarung dieses Geheimnisses *vorbereitete* und sie also eine *erwartete* war, als es Zeit wurde, dass sie geschehen durfte.

Hiernach lassen sich nun die verschiedenen Meinungen und Streitigkeiten über die Frage beurtheilen, ob das Geheimniss der Dreieinigkeit im A. T. schon enthalten sey oder nicht? Schon die Lehrer der alten Kirche beantworteten die Frage sehr verschieden. 1) *Tertullian* erklärt die Offenbarung dieses Geheimnisses für absolut neu adv. Prax. c. 31. — 2) Andere finden im A. T. allerdings viele und mannichfaltige Andeutungen des Dogma, doch nicht leicht erkennbar, auch wohl in Rücksicht auf die herrschende Neigung zum Polytheismus verhüllt und erst durch das Evangelium ganz verständlich; so *Cosmas* Indicopl. topogr. chr. V. p. 258 (Montf.) vgl. *Greg. Naz.* or. 5. cont. Eunom. Opp. T. I. p. 608. und *Hieron.* Praef. in Pentat., wo er der Meinung gedenkt, dass die LXX sogar die deutlichen Stellen durch ihre Uebersetzung verhüllt oder beseitigt hätten, damit nicht der König Ptolomäus, ein Verehrer des Einen Gottes, Anstoss an ihnen nehmen möchte. — 3) Andere dagegen und zwar die meisten finden im A. T. schon (meist in den No. 1—4 angegebenen Stellen) sehr deutliche Zeugnisse für diese Lehre, nam. *Justinus* d. Märt. (vgl. *Semisch* a. Schr. S. 284 ff. 311 ff.), *Irenaeus* adv. haeres. IV. c. 20. *Novatianus* de trinit. c. 17 sqq. (wie der Sohn Gottes auf Erden erschienen *deus* et *homo* c. 11 sqq., so sey er vor der Erscheinung *deus* et *angelus* gewesen) u. a., besonders *Jo. Damasc.* de fide orthod. I. c. 7. und III. 10. Diese Ansicht wurde die herrschende in der Kirche; s. *Augusti*, Lehrb. d. chr. Dogmengeschichte (4. A. 1835. 8.) §. 230. — *J. G. Walch*, Gesch. d. Rel. Streitigkk. der evang, Luth. K. a. m. O., besonders der *Calixtinischen*. Vgl. *H. Schmid*, Gesch. d. synkr. Streitigkk. S. 347 ff. u. *de Wette*, bibl. Dogmatik §. 112.

§. 52.

Gottheit des Vaters.

Die *Persönlichkeit Gottes*, welcher hier als *der Vater* oder *der Gott* (ὁ θεός) von *dem Sohne* und *Geiste*

Gottes unterschieden wird, dürfen wir nach der Darstellung des allgemeinen Theils der Theologie (§. 38 ff.) nicht beweisen; erinnern dürfen wir nur an die Stellen, in welchen der wahrhaftige Gott auch schon im A. T. als *Vater* bezeichnet wird, öfter *als Führer und Wohlthäter des Volks Israel,* das er vor allen andern Völkern sich erkor (5 Mos. 32, 6. vgl. 2 Mos. 4, 22. — Jes. 63, 16 f. vgl. 44, 1. 45, 9 ff. 64, 8. — Jerem. 3, 19. — Messian. Zeit vgl. V. 16 ff. — Mal. 1, 6. 2, 9 f.), insbesondere auch *der Könige Israels,* als seiner Statthalter auf Erden (Ps. 82, 6.), namentlich *Davids* und *Salomons* (Ps. 89, 27. 2 Sam. 7, 14.), aber auch, im allgemeinern Sinne, als *Versorger und Beschützer der Wittwen und Waisen* (Ps. 68, 6. vgl. 103, 13.). — Im N. T. wird er in diesem allgemeinen Sinne durchgängig dargestellt — *als Vater aller Menschen* (Matth. 5, 45. 48. 6, 9. 23, 9. Joh. 4, 21. 23. 1 Joh. 3, 1. Ephes. 3, 15. Röm. 8, 15. vgl. Luc. 11, 11—13. Hebr. 12, 9. Jac. 1, 17.). — Bemerkenswerther aber für die Darstellung dieses Dogma's ist es, dass hier der wahrhaftige Gott sehr häufig im Verhältnisse zu *einem Sohne Vater* (z. B. Joh. 1, 14. 18. 5, 17. 18. 16, 26 f. Hebr. 1, 2. 5. vgl. Luk. 2, 49. Röm. 15, 6. 1 Cor. 1, 3. Ephes. 3, 14.), jedoch in demselben Verhältnisse auch *Gott* genannt wird (Joh. 20, 17. vgl. 6, 44—46. Luk. 10, 21 f. 2 Cor. 13, 13. vgl. 1 Cor. 11, 3. Eph. 1, 17. 1 Pet. 1, 2. Offenb. 1, 6.).

Anm. Es ist demnach im Allg. ein *dreifacher Gebrauch* des Wortes אָב, *πατήρ*, in der Schrift zu unterscheiden: 1) in einem *partikular theokratischen* Sinne, in welchem Gott vorherrschend im A. T. Vater des Volkes Israel, als des Erstgebornen in der Familie der Völker, von dem das Heil für alle kommen sollte (vgl. 5 Mos. 32, 6 ff, mit 2 Mos. 4, 22 fg.), so wie Vater der Könige in Israel heisst; 2) in *metaphysischem* (theolog.) Sinne heisst er Vater Jesu Christi, in sofern auch das göttliche, ewige Seyn und Leben des Sohnes Gottes in ihm seinen Grund hat (vgl. Joh. 1, 1 ff. 5, 26. 1 Cor. 12, 6. und die in den §§. 52. und 53. angeführten betr. Stellen), und 3) in einem *universal theokratischen* Sinne wird er Vater (im Himmel, himmlischer, unser V.) genannt

als Schöpfer, Ernährer, Helfer und Erzieher der Menschen überhaupt, welche ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss wieder Eine Familie Gottes werden sollen; so dem Charakter der alttest. Oekonomie entsprechend nur selten im A. T., dagegen vorherrschend im N. — Der Vermittler dieser allgemeinen Adoption (*υἱοθεσία*) ist eben der Mensch gewordene Sohn Gottes; so viele ihn im Glauben aufnehmen, werden Gottes Kinder (Joh. 1, 12. vgl. V. 10 fg. 17, 2 ff. 1 Cor. 15, 25 ff.).

§. 53.

Gottheit des Sohnes.

Ueber das göttliche Wesen des *Sohnes* sagt die Schrift folgendes aus. Sie unterscheidet deutlich eine doppelte Existenz desselben, die *zeitliche*, nachdem er die menschliche Natur (σάρξ) angenommen hatte, und die *vormenschliche* (s. z. B. eigene Aussprüche Christi Joh. 3, 11. 13. 6, 33. 38. 46. 50 f. 62. 8, 14. 23. 58. 16, 28. und vgl. Joh. 1, 15. 30. 3, 31 f. 1 Cor. 15, 47—49. Röm. 1, 3. 9, 5. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 2, 17. vgl. 1, 2 f.), ja sie schreibt ihm ein *vorweltliches, ewiges Daseyn* zu (Joh. 1, 1—3. vgl. 17, 5. 24. 1 Joh. 1, 2. 5, 20. vgl. Hebr. 1, 10—12. Offenb. 22, 13.). Sie redet von seiner *göttlichen Macht* (Joh. 5, 19. 10, 18. 14, 13 f. Matth. 11, 27. 28, 18. Luk. 21, 15. Röm. 15, 18. (2 Cor. 12, 9.) Phil. 3, 21. 1 Pet. 3, 22. 2 Pet. 1, 3.), *Allwissenheit* (Matth. 11, 27. Joh. 6, 46. 16, 15. vgl. 14, 13. 14. Apostelg. 1, 24. vgl. Joh. 15, 16. und 1 Cor. 4, 5.), schildert sein *göttliches Wesen* (Joh. 5, 18. 26. 10, 38. Phil. 2, 6. Col. 2, 9.) und nennt ihn desshalb im höchsten Sinne das *Ebenbild Gottes* (Joh. 14, 9. Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4. Hebr. 1, 3.). Er ist's, durch den die Welt ist *geschaffen* worden, *erhalten* und *regiert* wird (Joh. 1, 3. 10. Col. 1, 16 f. 1 Cor. 8, 6. Hebr. 1, 2. 3. 10. — Matth. 11, 27. 28, 18. 20. Mark. 16, 19. Joh. 17, 2.), ihm ist die *Erweckung der Todten* und *das letzte Gericht* vom Vater übertragen worden, welches Alles ohne Allmacht und Allwissenheit undenkbar ist (Joh.

5, 21 ff. Matth. 7, 22 ff. 25, 31 ff. vgl. 10, 32. Phil. 3, 20 f.). — Er heisst darum *Herr der Herrlichkeit* (1 Cor. 2, 8.), *Herr über Todte und Lebendige* (Röm. 14, 9 ff. Phil. 2, 10 f. vgl. 1 Pet. 3, 22. und Offenb. 17, 14. 19, 16.), er soll *angerufen und verehrt werden, wie der Vater* (Joh. 5, 23. vgl. Matth. 28, 19. Phil. 2, 10. Hebr. 1, 6. vgl. Offenb. 5, 13.) und wird von den Aposteln und ersten Christen angerufen und verehrt (Apostelg. 1, 24. 7, 59. Röm. 9, 1. 10, 12 f. 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 12, 8. Hebr. 4, 16. Offenb. 5, 8—14. 7, 12*). Sein Wesen ist eben so *unerforschlich*, als das Wesen des Vaters (Matth. 11, 27. Luk. 10, 22. vgl. Joh. 10, 15.), und er wird ausdrücklich auch *Gott*, *θεός*, genannt (*Joh.* 1, 1.[1]) vgl. 20, 28. — *Röm.* 9, 5.[2]) *Tit.* 2, 13.[3]) — *Luk.* 1,

1) *Joh.* 1, 1: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.* (2.) *Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.* (3.) *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.* — *Joh.* 20, 28: *Ἀπεκρίθη ὁ Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.* (29.) *Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας. μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.*

2) *Röm.* 9, 5: *Ὧν (Ἰσραηλιτῶν) οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.*

3) *Tit.* 2, 9: *Δούλους ἰδίοις δεσπόταις ὑποτάσσεσθαι* — — — (10.) — — *πίστιν πᾶσαν ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν, ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν.* (11.) *Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις,* (12.) *παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι,* (13.) *προςδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,* (14.) *Ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων.*

*) Auch *Plinius* Lib. X. epist. 97. berichtet dem Trajanus, „affirmari, quod Christiani carmen Christo, quasi Deo, soliti essent dicere secum invicem."

16. 17.[4]) *Apostelg.* 20, 28.[5]) 1 *Tim.* 3, 16.[6]) vgl. 1 *Joh.* 5, 20. *Hebr.* 1, 8. und *Offenb.* 1, 8. 22, 6.).

Anm. Von dem Ausdrucke בְּנֵי אֱלֹהִים, *υἱός, υἱοὶ (τέκνα) τοῦ θεοῦ.* Vgl. *Ammon*, Summa §. 73. und *de Wette*, bibl. Dogm. §. 230.

Er kommt vor

1) im *physischen Sinne*, z. B. von Adam Luk. 3, 38.

2) im *theokratischen* und zwar

a) mehr *äussern* (alttestamentlichen) Sinne (nach *Ammon* sensus *politicus*) von Gottes Statthaltern und Unterthanen in seinem Königreiche auf Erden, z. B. Ps. 82, 6. vgl. 2, 7. 2 Sam. 7, 14. — 2 Mos. 4, 22. 5 Mos. 14, 1. Jes. 43, 6.

b) *innern* oder höhern (neutestamentlichen) Sinne (*Ammon*: sensus *ethicus*), z. B. Joh. 1, 12. Matth. 5, 9. 45. Röm. 8, 14. 1 Joh. 3, 1 ff.**)

3) im *metaphysischen* (*Ammon*: sensus *idealis*), oder höchsten theokratischen, Sinne von den Bewohnern des himmlischen Reichs, z. B. Hiob 1, 6 f. 38, 7. und Luk. 20, 36.

---

4) *Luk.* 1, 15: *Ἔσται γὰρ (Ἰωάννης) μέγας ἐνώπιον κυρίου — — — (16.) καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν.* (17.) *Καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.*

5) *Apostelg.* 20, 28: *Προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ* { *θεοῦ,* / *κυρίου,* } *ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.*

6) 1 *Tim.* 3, 14: *Ταῦτά σοι γράφω, ἐλπίζων ἐλθεῖν πρός σε τάχιον·* (15.) *Ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος. Στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.* (16.) *καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον·* { *ὃς* / *θεὸς* } *ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήφθη ἐν δόξῃ.*

**) Vgl. *Philo*, de confus. lingu. p. 341: *Οἱ ἐπιστήμῃ κεχρημένοι τοῦ ἑνὸς υἱοὶ θεοῦ προσαγορεύονται δεόντως, καθ' ἃ καὶ Μωϋσῆς ὁμολογεῖ φάσκων· υἱοί ἐστε κυρίου τοῦ θεοῦ.*

Christus wird in allen diesen Beziehungen *υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt:

1) im *physischen Sinne*, als *δεύτερος Ἀδάμ*, durch göttliche Kraft in ausserordentlicher Weise geschaffen, Luk. 1, 35. vgl. Matth. 1, 20 ff.

2) im *theokratischen* a) *äussern* Sinne = *Χριστός*, *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*, z. B. Matth. 16, 16. 26, 63. Joh. 1, 50. Luk. 1, 32. vgl. Psalm 89, 28. u. Dan. 9, 24 fg. b) *innern*, ethischen Sinne = *ὁ ἀγαπητός*, *ἐν ᾧ εὐδόκησε ὁ πατήρ*, z. B. Matth. 3, 17. 27, 54. vgl. Luk. 20, 13.

3) im *metaphysischen* Sinne, wie der §. nachweist.

§. 54.

Gottheit des heiligen Geistes.

Wenn nach den §. 51. angeführten Stellen nicht zweifelhaft seyn kann, dass dem *heiligen Geiste Persönlichkeit* zuzuschreiben sey (vgl. mit den angeführten Stellen Röm. 8, 26 f. Eph. 4, 30.), so ist zugleich gewiss, dass es eine *göttliche* Person ist; denn ausser jenen Aussprüchen wird ihm *Allwissenheit* (1 Cor. 2, 10 ff. vgl. 12, 11.), *Allmacht* (1 Cor. 12, 8 ff.), die *Erleuchtung der Propheten* (1 Pet. 1, 10 ff. 2 Pet. 1, 21.), die *Erweckung* und *Heiligung* der Menschen, insbesondere die *Leitung der Frommen* (Joh. 3, 3. Röm. 8, 14. 1 Cor. 2, 12. 3, 16. 6, 11. 19. 2 Cor. 1, 22. Ephes. 1, 13 f. 4, 6. 30. vgl. Gal. 3, 14. 26. 5, 18. 22. 2 Tim. 1, 7.), namentlich auch Erweckung und Ausrüstung der Lehrer (Ap. G. 20, 28. vgl. 1 Pet. 1, 12. 1 Cor. 2, 10 ff. Joh. 16, 13.) und überhaupt die Förderung der Kirche Christi (Joh. 16, 7 ff.) zugeschrieben. Auch der Name *θεός* wird ihm um dieses göttlichen Wesens und Wirkens willen beigelegt: Ap. G. 5, 3. 4.[1]) vgl. 1 Cor. 6, 19. mit 3, 16. und 2 Cor. 6, 16.

1) Ap. G. 5, 3: *Εἶπε δὲ Πέτρος· Ἀνανία, διατί ἐπλήρωσεν ο σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ νοσφίσασθαι ἀπὸ τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου;* (4.)

Anm. 1. Man unterscheide *πνεῦμα ἅγιον* (τοῦ θεοῦ u. a.)

1) im *metaphysischen* Sinne (wie §. 51. u im obigen §.),

2) im *dynamischen* Sinne (als Attribut Gottes — und Kraft von ihm ausgehend), z. B. Joh. 4, 24. — 2 Cor. 3, 17. 18. — Matth. 3, 11. Joh. 1, 33. Ap. G. 1, 5.,

3) im *subjectiven* (meist *ethischen*) Sinne, z. B. Joh. 4, 24. = das durch den göttlichen Geist gewirkte göttliche Leben.

Diese drei Hauptbedeutungen finden sich mannichfaltig modificirt im N. T.

Anm. 2. Von den Wirkungen und der Offenbarung des heiligen Geistes.

Obgleich in vielen Stellen auch des N. T. (vgl. mehrere §. 51. Anm.) die allgemeine Wirksamkeit des Geistes Gottes geschildert wird und überhaupt undenkbar ist, dass Gottes Geist irgend einen Menschen, dessen Verderben der Allerbarmende nicht wollen kann, vorübergehe; so wurde doch von den Propheten eine Zeit angekündigt, da der Geist Gottes sich reicher über die Empfänglichen ergiessen, in ihnen wohnen und allgemeiner und erfolgreicher wirken würde. Vgl. Joel 3, 1. mit Jes. 12, 3 f. 44, 3. 54, 13. — Diess geschah, als Christus durch die Auferstehung von den Todten und die Rückkehr zu dem Vater *verherrlicht worden* (Joh. 7, 37—39.), von den Tagen der Pfingsten an, da nach der Verheissung des Herrn (Luk. 24, 49. Ap. G. 1, 4 f. vgl. Joh. 14—16. §. 51.) seine Jünger zu Jerusalem mit den Gaben des heil. Geistes so wunderbar erfüllt und ausgerüstet wurden, dass, so unerleuchtet, muthlos und ungeschickt sie bis dahin nach ihren eignen Berichten erscheinen, sie seitdem in wahrer apostolischer Weihe und mit dem auffallendsten Segen wirkten (Ap. G. 2. vgl. 1 Cor. 2, 10—16). Aber in dieser von den Propheten und Christus angekündigten *Zeit der Gründung der neuen Kirche*, des Reichs Gottes, erfüllte der Geist Gottes nicht blos jene erwählten Boten Christi, sondern auch andere Gläubige mit *ausserordentlichen* Gaben (1 Cor. 12, 4. 7 ff. 14, 27 f u. a. St.), um den ersten Aufbau und das Wachsthum der Kirche zu fördern. Am häufigsten jedoch schildert das N. T. die *ordentliche Wirksamkeit* des Geistes Gottes in allen gläubigen Christen, sie zu erleuchten und zu stärken, zu trösten und zu erfreuen, aber

---

Οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενε, καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχε; τί ὅτι ἔθου ἐν τῇ καρδίᾳ σου τὸ πρᾶγμα τοῦτο; οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ θεῷ.

auch zu mahnen, zu warnen und zu strafen, damit sie gut und froh, muthig und kräftig leben und wirken zu Gottes Ehre (vgl. Röm. 8. 1 Cor. 2, 12. 6, 11. Gal. 5, 18. 22. Ephes. 1, 13 ff. 4, 30. 1 Thess. 5, 19. 2 Tim. 1, 7. u. v. a.).

Missdeutung der biblischen Lehre von vielen Secten und Sectirern seit der Zeit der *Montanisten* im 2. und den folgenden Jahrhunderten bis zu den *Southcotianern* (New Israelites) in England [2]), welche bei mannichfaltigen Modifikationen der Vorstellung oder des Ausdrucks von der alttestamentlichen Oekonomie (Periode des Vaters) und der neutestamentlichen (Periode des Sohns), noch eine besondere Periode der *Offenbarung des heil. Geistes* unterschieden und bald für schon begonnen erklärten, bald als nahe bevorstehend ankündigten.

Vgl. diss. theol., qua disputatur, ad quosnam pertineat promissio Spiritus s. secund. N. Foederis doctrinam. Inest disq. philologica de Paracleto. Accedunt scholia max. partem patristica. Scrips. *Alb. Jahn* Bernas Helvetius. Basil. 1841. 8.

§. 55.

Verhältniss der drei Personen des göttlichen Wesens zu einander.

Erwägen wir diese biblischen Offenbarungen über das göttliche Wesen, so wird uns recht fühlbar die Wahrheit des Ausspruchs derselben Schrift (1 Cor. 2, 11.), dass die Tiefen der Gottheit niemand ergründe, als nur der Geist Gottes selbst, und wir nicht mehr erfassen, als er uns offenbart, dass aber auch diess grossentheils Gegenstand des *Glaubens* sey und unsere *Erkenntniss* Stückwerk bleibe, bis unser Blick in die unsichtbare Welt unmittelbar seyn wird, nicht mehr der Blick in den Spiegel eines räthselhaften Worts (1 Cor. 13, 12.).

Denn halten wir den anthropomorphischen Typus für unsere Anschauungen des Göttlichen fest, den uns die Geschichte, Philosophie und die heilige Schrift selbst darbot (§. 30. 35 ff.), so scheint die biblische Offenbarung dreier göttlichen Subjecte zu *Dreigötterei* zu führen und somit unvereinbar zu seyn mit der entschiedenen Lehre

2) Vgl. einen Bericht von Dr. *Fr. Bialloblotzky* über sie in der Evang. K. Z. Octob. (1827.) S. 262 ff.

derselben Schrift und des Sohnes Gottes selbst, dass nur *Ein wahrhaftiger Gott*, der himmlische Vater, sey (Joh. 17, 2. 3.). Und wiederum die Leugnung der Göttlichkeit des Wesens, der Kraft und Herrlichkeit des *Sohnes* und des *Geistes Gottes* führt zu eben so entschiedenem Widerspruche gegen den deutlichsten Sinn vieler Stellen der heiligen Schrift oder zu den gezwungensten Deutungen derselben. — Völlig beseitigt können von uns auf unserm jetzigen beschränkten Standpunkte die Schwierigkeiten nicht werden, aber die Schrift kommt unserm Vorstellungsvermögen mit einem andern Symbol zur Anschauung des göttlichen Wesens zu Hülfe; sie vergleicht es nicht blos mit dem belebenden höhern Princip im Menschen, sondern auch mit dem belebenden Princip der ganzen äussern Natur, dem *Licht* (Feuer) [1]). Sie nennt so den unsicht-

---

1) Auch von der Kirche ist dieses Bild in den Bestimmungen dieses Dogma vorzugsweise festgehalten und namentlich in dem Nicänischen Symbol hervorgehoben worden: ϑεὸς ἐκ ϑεοῦ, φῶς ἐκ φωτός. — Durch die h. Schrift auf dasselbe hingewiesen haben diess auch die Kirchenlehrer, neben der nicht so vollständig anwendbaren Analogie des Wortes oder der Rede, von Anfang an gethan, um dem biblischen Ausdrucke *Zeugung* rohen, ethnisirenden Auffassungen gegenüber die schriftgemässe Deutung zu geben; z. B. *Justinus* M. dial. c. Tryph. c. 61., *Tatianus* Orat. c. Graec. c. 5., *Athenagoras* leg. pro Chr. c. 22., *Tertullianus* adv. Prax. c. 8. vgl. 13. und Apolog. c. 21., *Origenes* fragm. hom. IX. in Jerem. XI, 10., *Lactantius* institutt. div. IV, 29.; *Alexander* ep. Alex. epist. ad Alex. ep. Constant. (gegen Arius und s. Anhänger) bei Theodoret. H. E. I, 4., *Eustath.* ep. Antioch. nach Gelasius Cyzic. Commentar. Actorum Conc. Nicaen. l. I. c. 14 sq. (bei Mansi T. II. p. 831.), *Gregorius Nyss.* adv. Eunom. l. VII. init., *Basilius M.* Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογετικοῦ τοῦ δυσσεβ. Εὐνομίου l. I. p. 207 sqq. ed. Garn., *Augustinus* Serm. de symbolo ad Catechumenos (wo die Vergleichung trefflich ausgeführt ist) Opp. ed. Bened. (Bassani) T. VIII. p. 1600. (vgl. auch den unächten Sermo II. ad Catechum. — lib. de symbolo tertius — l. c. p. 1636.), *Rufinus*, Expos. symb. apostolici in der Erkl. der ersten Worte, und *Cassiodorus* über Psalm 50, welcher aufmerksam macht auf „*speciem* ignis, *splendorem* et *calorem*; *splendor* ab *igne* nascitur, *calor* ab igne et splendore generatur. Splendor est de igne et tamen sunt coaeva. Sic tria in *sole* occurrunt; ipsa solis *substantia*, *radius* et *lumen*, et tamen in his tribus est eadem lux; ut *radius* de *sole* nascitur, sic Filius de Patre generatur, *calor* ab utroque spiratur."

So nun auch unsere älteren Theologen z. B. *Quenstedt* I, 330. und unter den jüngeren *Morus*, diss. theol. Vol. I. p. 343. und *Ammon*, bibl. Theol. I. S. 79: „Kein Sterblicher vermag sich Gott ohne Bild zu denken; und kein Bild ist des höchsten Wesens würdiger, als das des Lichts und Feuers;" vgl. auch *Ferd. Chr. Baur*, Symbolik u. Mythologie. Th. 1. (1824. 8.) S. 201—204.

baren Gott, der durch den Sohn offenbar geworden ist (1 Joh. 1, 5. vgl. 1 Tim. 6, 16. und Joh. 1, 18. — Ps. 4, 7. 44, 4. 104, 2.). Besonders häufig wird der *Sohn Gottes,* welcher den Unsichtbaren und Unerforschlichen offenbaret, das *Licht,* das *Licht der Welt* (τὸ φῶς τοῦ κόσμου) genannt (z. B. Joh. 1, 4—10. 6, 12. 9, 5. 12, 35 f. 46. vgl. 2 Cor. 4, 6. vgl. 4. Hebr. 1, 2. 3) oder der *Aufgang aus der Höhe* (Luk. 1, 78 f.). Der heilige Geist aber wird verglichen mit den *erwärmenden und erleuchtenden Strahlen des Lichts* (vgl. Matth. 3, 11. Luk. 3, 16. 1 Thess. 5, 19.) und, wenn er in stärkerm Grade sich offenbart, mit Feuerflammen (Ap. G. 2, 2.). — Kein Bild aus der Natur ist so anwendbar zur Veranschaulichung des unendlichen Geistes, als eben das des Lichtes oder Feuers; *einmal* durchdringt es die ganze Natur (Symbol der Allgegenwart) und leuchtet doch nur hier und da heraus, und wo es in minderm Grade sich äussert, da sehen wir Alles in Tod erstarren, — und *dann* gleicht sein Wesen dem des Geistes, welcher Theil nimmt und sich mittheilt *ohne Verminderung* und — *endlich* ist es die Art des Lichtes zu wirken *durch Selbstmittheilung,* indem es durch diese Selbsthingabe Leben schafft und das Gedeihen fördert, wie die Liebe, und eben als Liebe beschreibt die Schrift das Wesen Gottes, welcher als der Urgrund alles Seyns, Erkennens und Wirkens und aller Seligkeit niemals und nirgends gedacht werden kann ohne Offenbarung seines Wesens, die Liebe. — Mit diesem Bilde führt uns die Schrift wieder aus der beschränkten Persönlichkeit unsers Wesens hinaus und lässt uns Gott erkennen als den Alles durchdringenden, Alles belebenden und beseligenden ewigen Geist (Ap. G. 17, 25—28. 1 Cor. 12, 6.) und gibt uns zugleich die Denkbarkeit einer *Dreiheit in der Einheit.* Das *Wesen* des Lichts oder Feuers an sich kennen wir nicht, aber es offenbart sich uns durch seinen Glanz und durch die erleuchtende und erwärmende Kraft, die auf uns einwirkt und uns selbst erst fähig macht, den Glanz und das dadurch sich offenbarende und

mittheilende Element wahrzunehmen. Jener *Glanz* ist der *Abglanz* des unsichtbaren Feuers, das *Ebenbild*, durch welches wir das Seyn und Wesen desselben, so weit es erkennbar ist, erkennen. Wir können nicht sagen, dass kein Unterschied sey zwischen dem offenbarenden Glanze und dem dadurch offenbarten Elemente, aus welchem jener Glanz ausgeht, Leben, Wesen und Wirksamkeit empfängt, aber sie sind auch wiederum Eins eben durch das Verhältniss des Urseyns und des Ursprungs oder der Selbständigkeit und Abhängigkeit; der Glanz ist in dem Feuer und das Feuer ist in dem Glanze. Auch diess ist zu beachten: der Glanz, obwohl abhängig vom Feuer, ist doch gleichzeitig mit dem Feuer; denn das Feuer kann ohne Selbstoffenbarung und Entfaltung seiner durch und in den Strahlen, welche den Glanz bilden, gar nicht gedacht werden, wenn dieselben auch uns nicht immer und überall erscheinen. — Von dem Glanze aber unterscheiden wir wieder eine *erleuchtende* und *erwärmende Kraft*, die ebenfalls ursprünglich in dem Elemente ist, aber zunächst aus der Summe der Strahlen oder dem Abglanze desselben ausgeht. Ohne die Wirksamkeit und Aufnahme dieser erleuchtenden und erwärmenden Kraft ist's unmöglich, den Abglanz des Lichts zu sehen, und darum eben so unmöglich, das durch den Abglanz offenbarte verborgene Licht zu erkennen. — Diese sinnlichen und irdischen Verhältnisse lassen sich als Symbol ganz auf die geistigen und himmlischen übertragen. Der *Geist Gottes* offenbart und verherrlicht den *Sohn Gottes* (Joh. 16, 13. 1 Cor. 12, 3.) und der *Sohn Gottes* offenbart und verherrlicht den *unsichtbaren Vater* (Joh. 14, 9—13. Hebr. 1, 2. 3.), und es hat auch im Bilde seine tiefe Bedeutung, wenn es heisst (1 Cor. 12, 3.), dass Alle, welche den weckenden und mahnenden Regungen des Geistes nicht folgen, den Sohn Gottes nicht und eben deshalb auch nicht den ewigen Gott und Vater in seiner Wahrheit und Gnade in Ihm erkennen. — Wie aber die *anthropologische* Auffassung der drei göttlichen

Subjecte consequent gehalten, ohne die nothwendige Rücksicht auf die ausdrückliche Lehre der Schrift von Einem wahren Gotte, zu Dreigötterei führen würde, so würde diese grossartige *physicologische* Anschauung des göttlichen Wesens in dem Bilde des weltbelebenden Feuers, ohne das überall in der Schrift geforderte Festhalten der *Persönlichkeit* der drei göttlichen Subjecte, folgerichtig zu *Pantheismus* oder *Modalismus* führen. Bei der Erforschung des göttlichen Wesens erkennen wir uns an der Grenze unsers Gedankenkreises und es ziemt uns, um der unabweislichen Wahrheit des Erkennbaren in der Offenbarung willen, *kindlicher Glaube auch des Unbegreiflichen,* bis wir durch die Uebungen des Forschens und Glaubens für eine höhere Stufe des Erkennens gereift seyn werden (1 Cor. 13, 9 ff. 2 Cor. 5, 7.).

Anm. 1. Nach *Gelasius* Cyzic. Comment. Actorum Conc. Nicaen. l. I. c. 20. gegen Ende (b. Mansi T. II. p. 861. C. D.) bedienen sich auch die versammelten Väter zu Nicäa gegen den Arianischen Philosophen *Phädon* solcher Erläuterung durch Vergleichungen; *δεῦρο δέ, εἰ δοκεῖ, λάμβανε καὶ δι' ὑποδειγμάτων, εἰ καὶ ἀσθενεστέρων, χρηστὰς ὑποθήκας,* sagt der Bischof Leontius in ihrem Namen, und nun folgt zuerst die Vergleichung des Sohnes und h. Geistes mit dem Wort und Hauch, der aus dem Menschen ausgeht, und später (c. 21. p. 865) die von mir selbständig, ohne Kenntniss dieser Vorgänge, ausgeführte Vergleichung, aber *πῦρ, ἀπαύγασμα* und *φῶς,* wodurch Phädon befriedigt wird, worauf (c. 22.) auch noch eine weniger angemessene und darum auch seltner vorkommende Vergleichung folgt: *πηγή, ποταμὸς* und *ὕδωρ.*

Ueber den *Werth* und *Unwerth bildlicher Erläuterungen* metaphysischer Gegenstände, auch insbesondere *biblischer Geheimnisse,* äussert sich ein alter geachteter Theolog der Reformirten Kirche, *Petrus van Mastricht,* S. Literarum in Eccles. et Acad. Duisburg. D. et Prof. [seit 1677 zu Utrecht, wo er † 1706], in *Novitatum Cartesianarum Gangraena* etc. (Amstelod. 1677. 4.) auf Veranlassung des Cartesischen Versuchs, das Geheimniss der Dreieinigkeit philosophisch zu *beweisen,* nach manchem Andern p. 324 sq. treffend also: „Denique hujusmodi *demonstratiunculis* causa SS. Trinitatis hostibus suis, Judaeis, Gentilibus, Antitrinitariis, debellanda ac deridenda propinatur; hi enim prostratis ejusmodi ratiunculis, si non sibi, saltem aliis admodum plausibiliter persuadere

adnitentur, se totam *causam* debellasse, quod vel *Aquinas* agnovit, caetera suis ratiocinationibus plus satis deditus; sic enim Part. I. quaest. 32. art. 1: *Qui autem probare nititur Trinitatem personarum, fidei dupliciter derogat, primum quidem quantum ad dignitatem fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt etc., deinde quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur et propter eas credamus.* Quamobrem etiam *Calvinus* noster, in hoc ipso negotio, contra adversarios vel hujusmodi rationibus scripturariis, quales v. g. a nomine *Elohim* cum adjecto singulari, abstinere maluit, ne causam S. S. Trinitatis argumentis minus cogentibus in discrimen adduceret, cum solidiora, satis etiam magno numero, suppetant e divinis monumentis, quae tutius in hostes mittamus. Liceat igitur rationibus ac *similitudinibus naturalibus,* quod Patribus, Scholasticis atque etiam Theologis nostris non inusitatum, Mysterium Trinitatis *declarare, illustrare,* quo ejus credibilitas facilior et nobis et aliis reddatur: ast vero *probare, demonstrare,* hoc demum *solis committatur sacris monumentis.*" — Aehnlich Theologen unserer Kirche vor und nach ihm, z. B. *Georg Calixtus* de praecip. chr. religionis capp. dispp. XV (ed. F. Ulr. Calixtus Helmst. 1658. 4.) disp. I. p. 5 sqq. und *Calov,* System. T. III. art. I. cap. 1. qu. 1. vgl. *Twesten,* Vorlesungen II. Bd. 1. Abth. S. 195 fg., wo die Stelle grössern Theils sich abgedruckt findet. — Im Sinne dieser im Wesentlichen ganz übereinstimmenden Erklärungen will auch obiger §. geschrieben und genommen seyn.

Anm. 2. Biblische Rechtfertigung und Erläuterung.

Gott der Vater (θεὸς ὁ πατήρ, ὁ θεός, θεός) ist der Urquell alles Seyns und Lebens (1 Cor. 8, 6. 12, 6. vgl. §. 51.), der unsichtbare, an sich unbegreifliche und unerreichbare (Joh. 1, 18. 6, 46. 1 Joh. 4, 12. 1 Tim. 6, 16.), sein Wesen ist heilige Liebe (1 Joh. 4, 8. 16.). Darum offenbarte er sich nothwendig von Ewigkeit, er offenbarte sich in dem *Sohne der Liebe* (Col. 1, 13. υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, υἱὸς αὐτοῦ ὁ μονογενής Joh. 3, 16. υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἴδιος υἱὸς τοῦ θεοῦ. Vgl. Joh. 10, 36. Röm. 8, 32. Ephes. 1, 6. Mark. 12, 6. 14, 61 f. 1 Joh. 4, 15. 5, 9—12.), in welchen er die Fülle seines Wesens überströmte (Col. 2, 9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς), sein vollkommenes Ebenbild (§. 51.), an dem er Wohlgefallen hat und welcher darum, auch Mensch geworden, im Beginn wie im Laufe seines Erlösungsganges als sol-

cher ausgezeichnet wird (Matth. 3, 17. Marc. 1, 11. Luk. 3, 22. — Matth. 17, 5. Mark. 9, 7. Luk. 9, 35. 2 Pet. 1, 17.). — Schon der Name Sohn spricht es aus, dass der Grund oder die Ursache seines Wesens in dem des Vaters sey (1 Cor. 8, 6. 12, 6.), aber er wird auch ausdrücklich der *Ersterzeugte*, *Erstgeborne vor allen Creaturen* genannt (πρωτότοκος πάσης κτίσεως, Col. 1, 15. 18. vgl. Offenb. 3, 14: ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ). Hieraus folgt, dass sowohl der Grund des, wenn auch vorweltlichen und ewigen, *Seyns* des Sohnes im Vater ist (Joh. 5, 26.), als auch der Ursprung aller, wenn auch unbeschränkten, *Erkenntniss* und *Macht* (Joh, 3, 35. vgl. Matth. 28, 18. Joh. 5, 19. 20. 30. 6, 38. 7, 16. 8, 26. 12, 49 f. 14, 10. 31. 17, 8.). Ist der Sohn Schöpfer, Erhalter und Regent der ganzen Welt (Col. 1, 15 ff. Joh. 1, 1—3. vgl. §. 53.), so ist er es als das ewige Ebenbild des Vaters, in welchem die ganze Fülle seiner Gottheit wohnt und durch welchen der Unsichtbare sein Daseyn und seine Herrlichkeit offenbart; soll er geehrt und angerufen werden, wie der Vater (§. 53.), so geschieht diess aus demselben Grunde, und weil durch ihn überhaupt der Vater nur erkennbar und erreichbar ist für die geistigen Sinne unsers Wesens (1 Joh. 4, 12. 2 Cor. 4, 4. 6. Col. 1, 15. Joh. 1, 14. 18. 3, 31—36. 6, 46. u. a. §.). — Aus diesem Verhältniss des Sohnes, als des Trägers und Offenbarers der Herrlichkeit des Vaters, in dessen Wesen und Walten die Welt den Unsichtbaren wahrnimmt, wie in dem Glanze der Sonne das unsichtbare Feuer, welches dieses Weltsystem erleuchtet und erwärmt (Joh. 1, 4—10. 8, 12. 9, 5. 12, 35. 36. 46.) —, erklärt es sich nun leicht, wie er selbst *den Vater grösser*, als Alles, und grösser, als sich (Joh. 10, 29. vgl. 35 f. 14, 28.), ja wie er ihn selbst *seinen Gott* nennen konnte (§. 52.), da in ihm das Seyn und Leben des Sohnes von Ewigkeit zu Ewigkeit gegründet ist. [2]).

Es muss aber in der Darstellung des Wesens des Sohnes Gottes, welcher als *Jesus Christus* auch im Fleische erschien (Joh. 1, 14. 1 Tim. 3, 16.), wohl unterschieden werden das, was von ihm über sein ursprüngliches (Joh. 17, 5. 24.) Verhältniss zu dem Vater und zu der Welt überhaupt ausgesagt ist, und was wir von ihm und über ihn als *Menschensohn* lesen. In jener Beziehung ist er überhaupt der Offenbarer des Wesens, der Herrlichkeit und Liebe Gottes durch die Schöpfung, Erhaltung und

---

2) So schon *Alexander* Alex. epist. ad Alex. Constant. gegen Arius u. s. Freunde bei Theodoret. H. E. I. 4. p. 18; vgl. die Erklärungen and. rechtgläub. Kirchenlehrer bei *Petavius*, theol. dogm. de trin. I. II. c. 2. §. 1 sq. und *Twesten* a. Schr. S. 255.

Regierung der Welt, in dieser offenbart er in beschränkter Menschengestalt die nicht erkannte Herrlichkeit und Gnade Gottes den verfinsterten und sündigen Menschen. Hier, da er das Wesen des Herrn mit dem des Dieners vertauschte (Phil. 2, 6 ff.), um als Mittler zwischen Gott und den Menschen das zerrissene Verhältniss der Liebe und des Vertrauens, die wahre Verehrung Gottes, wiederherzustellen (1 Tim. 2, 5. 6. Joh. 1, 29. 14, 6. vgl. Hebr. 8, 6. 9, 14 f.), muss er *niedriger* erscheinen, *als Gott*, weil er sich sonst seiner Herrlichkeit nicht entäussert hätte (Joh. 17, 5. vgl. 3. Phil. 2, 6 ff.). Er ist der vom Vater *gesandte* und sucht die Ehre des Vaters, nicht die seinige (Joh. 3, 16. 17. 7, 18. 8, 29. 50. 10, 36., daher *ἀπόστολος* Hebr. 3, 1.), betet zu seinem Vater (Joh. 11, 41 f. Kap. 17. Matth. 26, 39. Luk. 6, 12 f. vgl. Hebr. 5, 7.), und nachdem er das vom Vater ihm aufgetragene Werk vollendet hat, *wird er* wiederum *verherrlicht* vom Vater und *erhoben* (Joh. 17, 5. Phil. 2, 9 ff. vergl. Röm. 14, 9. Ap. G. 2, 32 f. 5, 30 f.). Dieses Verhältniss des Sohnes, als *Mittlers zwischen Gott und den Menschen*, wird darum *aufhören*, wenn diese zur Erziehung der Menschen bestimmte Weltordnung ihre Bestimmung erreicht hat und aufgehoben werden wird (1 Cor. 15, 27 f.), ohne dass darum in dem ursprünglichen Verhältnisse eine Aenderung vorgeht. —

Wie das Verhältniss des Sohnes zum Vater, so ist auch das Verhältniss *des h. Geistes* zum Sohne und Vater. Er erweckt durch mahnende heilsame Regungen die Herzen der Menschen und erleuchtet sie mittels des Wortes Christi (Joh. 16, 13—15. vgl. 14, 26.), dass sie ihn erkennen in seiner Herrlichkeit und an ihn glauben (1 Cor. 12, 3.), er erfüllt sie mit dem Bewustseyn der Liebe und Gnade Gottes und heiligt und stärkt sie zu allem Guten, damit sie ihren Christenberuf erfüllen und das Ziel erreichen (Röm. 5, 5. Tit. 3, 5 ff. Gal. 5, 22 f.), er tröstet und stärkt sie in innerer Schwäche und Verzagtheit und bewahrt ihnen den höhern Frieden und die Freude an Gott und seinen gnädigen Rathschlüssen und Führungen (Röm. 8, 26. vgl. 15, 13. und Gal. a. St.). Er gründet und sichert so das *Reich Gottes* in den Herzen derer, die an Jesum und durch ihn an Gott glauben (Röm. 14, 17.). — Wie die erleuchtende und erwärmende Kraft, die aus der Sonne ausgeht, Leben und Wohlseyn schafft, fördert und erhält in der Schöpfung Gottes, seinem äusserlichen Reiche; so schafft, fördert und erhält die erleuchtende und erwärmende Kraft des heil. Geistes, der von dem Sohne Gottes gesandt ist und in seinem Namen erbeten werden soll, und welcher von der ewigen Liebe Gottes an alle Menschen ausgeht, das göttliche Leben der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude in dem geistigen Reiche Gottes auf Erden.

§. 56.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff.

In Uebereinstimmung mit den ökumenischen Bekenntnissen der apostolisch katholischen Kirche lehrt die Evangelische, *dass in dem Wesen des Einigen Gottes,* welcher Himmel und Erde erschaffen hat, *drei unter sich verschiedene Personen sind, Vater, Sohn und h. Geist, gleich ewig, wie gleichen Wesens und gleicher Herrlichkeit, dass der Vater von Niemand, der Sohn vom Vater geboren ist und der h. Geist vom Vater und Sohne ausgeht.* Dieser *kirchlich ökumenische* Lehrbegriff, welcher von dem bedeutendsten Vertheidiger desselben der *Athanasianische* genannt wird, ist unter allen diesen Artikel betreffenden Lehrformen die adäquateste und enthält auch in den Grundzügen der dogmatischen Entwickelung, Erörterung und Begründung, ungeachtet des Gebrauchs mehrerer in der h. Schrift nicht enthaltenen Ausdrücke (vocabula ecclesiastica, wie *τρίας*, *trinitas, essentia,* substantia, *persona* u. a.), nur eine wissenschaftliche, durch den Kampf mit irrigen Auffassungen und Gegensätzen veranlasste, Darstellung der Schriftlehre, welche in ihren Hauptsätzen das Resultat einer jeden gründlichen, christlich wissenschaftlichen Forschung seyn wird. — Die dreifache Wirksamkeit zum Heil der Welt, durch welche Gott sich als Vater, Sohn und h. Geist offenbart hat, diese *ökonomische Trinität,* welche das apostolische Symbol in biblischer Einfachheit bekennt, ist ein Abbild der immanenten trinitarischen Verhältnisse in Gott, ohne welche er als ein ewiges, persönliches, absolut vollkommenes Wesen nicht gedacht werden kann; die *hypostatische Trinität* (Wesens-Dreieinigkeit) ist die nothwendige Voraussetzung der *ökonomischen* (der Offenbarungs-Dreieinigkeit), und wenn sie auch in den Erklärungen des Herrn über sein ewiges Wesen und Leben bei dem Vater schon vor Grundlegung der Welt u. a.,

wie über das Wesen und Wirken des h. Geistes nicht so deutlich bezeugt wäre, wie es (§. 53 fgg.) nachgewiesen worden ist; so würde doch die nothwendige Consequenz des apostolischen Glaubens, zu welchem jeder Christ, dem Befehl des Herrn zufolge, seit Gründung der Kirche sich bei der Taufe bekennen muss, die Anerkennung der Momente in Gottes Wesen sein, ohne welche ein absolut vollkommenes vorweltliches Leben Gottes, der durch das Evangelium als Vater, Sohn und h. Geist offenbar geworden ist, nicht gedacht werden könnte. Wenn aber dieses absolut ewige Leben Gottes sich durch eine Wirksamkeit auf eine noch nicht geschaffene Welt (opera ad extra) nicht äusserte, so konnten die Bewegungen desselben vor der Schöpfung nur immanente (opera ad intra, innerwesentlich) seyn.

Hiermit ist schon ausgesprochen, dass unsere Kirche, wenn sie mit den ökumenischen Symbolen der alten apostolisch katholischen Kirche auch dieses Dogma in der überlieferten Form aufgenommen und festgehalten hat, ihrem formalen Princip (§. 19.) nicht untreu geworden ist. Denn wie sie die Beschränktheit derer tadelt, welche, weil sie den Geist, die volle Wahrheit der Offenbarung, nicht ertragen können, sich an den Buchstaben der Schrift, vornämlich in einzelnen Stellen, halten und nur ausdrückliche Zeugnisse (dicta probantia *κατὰ τὸ ῥητόν*, nicht *κατὰ τὴν διάνοιαν*) gelten lassen wollen (§. 28.); und wie sie die kirchliche Ueberlieferung nicht unbedingt, sondern nur die schriftwidrige verwirft (§. 21.): so erkennt sie in den durch den Gebrauch der Väter wie durch Synodalbestimmungen sanctionirten Ausdrücken (vocabula eccl.), in welchen die alte Kirche die biblischen Lehren, insbesondere auch die von der Dreieinigkeit, dargestellt hat, eben so ehrwürdige als nothwendige Versuche, den unerschöpflichen Inhalt der göttlichen Offenbarung, so weit die Natur der Geheimnisse es gestattet, dem menschlichen Gedankenkreise nahe zu bringen und angemessen auszudrücken. Es wird aber hiermit zugleich auch aner-

kannt, dass diesen kirchlichen Ausdrücken und Lehrformen nur eine relative Angemessenheit zugeschrieben wird, wie denn die menschliche Sprache an sich keinen völlig adäquaten Ausdruck für das unbeschränkte Wesen Gottes und seine inneren Verhältnisse darbieten kann (1 Cor. 2, 6 ff. 13, 8 ff.).

Anm. 1. Unsere Kirche hat sich durch Anerkennung der ökumenischen Symbole und Aufnahme derselben, mit Einschluss des s. g. Athanasianum, unter ihre Glaubensbekenntnisse entschieden zu diesem Dogma bekannt z. B. *Conf. Aug.* art. 1. *Apol.* exord., wo hinzugefügt wird: Hunc articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus eum habere certa et firma testimonia in scripturis sanctis, quae labefactari non queant; — *Artt. Smalc.* P. I. art. 1. u. 2.: Pater, Filius et Spiritus S., in una divina essentia et natura tres distinctae personae, sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram. — Pater a nullo, Filius a Patre genitus est, Spiritus S. a Patre et Filio procedit. — Non Pater, non Spiritus S., sed Filius homo factus est. — Nachdem dann als vierter Artikel noch der christologische hinzugefügt worden ist mit Berufung auf das *apostolische* u. *Athanasianische* Symbol, so wie auf den Katechismus, setzt D. Luther hinzu: De his articulis nulla est inter nos et adversarios controversia, cum illos utrinque confiteamur. — Eine ausführliche und sehr gründliche Darstellung des symbolisch-dogmatischen Lehrbegriffs gibt *Twesten*, a. Schr. §. 41 ff. vgl. *G. Thomasius,* Christi Person und Werk — 1. Th. (1853.) §. 12—15.

Mit gleicher Entschiedenheit bekennt die reformirte Kirche ihre Uebereinstimmung mit der alten hinsichtlich dieses Glaubensartikels z. B. *Conf. Helvet.* (II.) c. 2. u. 3., *Gallic.* art. 6. *Anglic.* art. 1., *Brandenburg* (J. Sigism.) §. 2.

Anm. 2. Symbolisch-dogmatische Theorie.

A. *Allgemeine Bestimmungen.*

Trinitas est ea essentiae divinae ratio, qua communis est tribus suppositis (personis), coaeternis quidem et coaequalibus sed vere (realiter) distinctis. — Est igitur unus Deus, in cujus essentia subsistunt tres personae, Pater, Filius et Spiritus S.

Diess wird dadurch bewiesen, dass einer jeden dieser 3 Personen in der Schrift beigelegt werden *nomina divina, proprietates, opera* und *cultus divinus* (die Stellen s. §. 52—54.).

Den Gebrauch jener Ausdrücke (*voces s. termini eccl.*), welche dem Wortlaut nach (*ῥητῶς*) in der Schrift nicht enthalten sind,

rechtfertigen unsere Theologen durch die Schriftgemässheit ihres Sinnes (per bonam et pronam consequentiam e s. script. deducuntur) und durch ihre Nützlichkeit zur Widerlegung der Irrlehre wie zur Darstellung und Erläuterung der g. Wahrheit. So sagt *Hollaz*, Exam. theol. p. 283: Hostes veritatis coelestis cum ecclesia catholica idem loquebantur, sed non idem sentiebant, teste *Irenaeo* in praefat. libr. I. Quare coacta est ecclesia ad detegendum adversariorum fucum usurpare terminos, *qua literam* in sacra scriptura non exstantes, neque tamen ab ea *qua sensum* discrepantes. Quum enim ecclesia doceret tres esse, in quorum nomine baptizamur, Patrem, Filium et Sp. S., *Sabellius* dogma ecclesiae falsa interpretatione depravaturus dicebat, *tres illos non esse reali discrimine distinctos, sed unam eandemque personam modo vocari Patrem, modo Filium, modo Spiritum S.* Proinde ut orthodoxia hujus articuli illibata maneret, ecclesia illos tres vocare coepit *tres distinctas personas.* Quum ecclesia doceret, Patrem et Filium esse unum (Jo. X, 30.), *Arius* dicebat, Patrem et F. esse unum *consensu* et *voluntate*, sicut credentium dicitur unum cor (Act. IV, 32.). Quare ut orthodoxia staret inconcussa, ecclesia docere coepit, Filium esse ὁμοούσιον Patri. — Diese *Vocabula ecclesiastica* werden nun im Sinne der Kirche und ihrer rechtgläubigen Lehrer in folgender Art zu bestimmen seyn:

Essentia Dei (οὐσία, φύσις, θειότης) est natura Dei spiritualis et independens, tribus personis divinis, Patri, Filio et Spiritui S. communis. Häufig wird auch *substantia* in gleichem Sinne gebraucht, doch ziehen die älteren Theologen nach dem Vorgange unserer Bekenntnisschriften (aa. St.St.) *essentia* = natura vor, obwohl jenes in demselben Sinne auch im Athanasianum gebraucht ist (neque confundentes personas, neque *substantiam* separantes); vgl. *H. Schmid*, die Dogm. d. ev. luth. K. §. 19. not. 15 fg. mit not. 13.

Das Wesen des Einigen Gottes, welcher sich als Vater, Sohn und h. Geist offenbart hat, ist als *dreieinig* zu denken, doch ist *trinum* nicht zu verwechseln mit *triplex*, da der absolute Geist als absolut einfach zu denken ist. *Trinum* est, quod, in essentia unum, tres habet subsistendi modos: *triplex* est, quod e tribus est compositum. *Trinum* Deum dicimus, sed *triplicem* dicere christiana religione prohibemur (*Hollaz* l. c.). Da Vater, Sohn und h. Geist nach den Zeugnissen der h. Schrift eben so wenig blosse Eigenschaften wie Theile des g. Wesens seyn können, so werden diese tres subsistendi modi: *ὑποστάσεις, ὑφιστάμενα, τρόποι ὑπάρξεως* (Subsistenzformen), als hypostatische Unterschiede am angemessensten *personae, πρόσωπα* genannt, als die nothwendigen Formen (Relationen), in welchen sich das Leben des persönlichen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit bewegt. So auch un-

sere Kirche; vgl. Conf. Aug. art. 1: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent, Decretum Nicenae Synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse. Videlicet, quod sit *una essentia* divina, quae et appellatur et est *Deus,* aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium, *et tamen tres sint personae,* ejusdem essentiae et potentiae et coaeternae, Pater, Filius et Spiritus. Et nomine *personae* utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa Scriptores Ecclesiastici, ut significet *non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit.*“

Daher *Buddeus,* Institutt. th. dogm. p. 389. (l. II. c. 1. §. 51.): „*Personae* autem voce non habitus aut qualitas, vel officium aliquod seu dignitas, nec etiam quodlibet individuum, sed *suppositum intelligens,* ut in philosophorum scholis loqui solent, denotatur. Per *suppositum* autem substantia singularis, completa, incommunicabilis, non aliunde sustentata, intelligitur.“ — — — — Nach der Bemerkung: „Sunt nonnulli, qui non satis commode dici putant, quod vox *persona* in casu recto ipsam subsistentiam s. formam exprimat; cumque etiam dici nequeat, hanc vocem in casu recto exprimere ipsam *naturam,* cum inde sequeretur, tres in Deo esse essentias, existimant, vocem istam in casu recto aliquid velut ex natura et subsistentia conflatum denotare“ — sagt er wohl sehr richtig: „Nec sine ratione caute hic incedendum, ne aut ad *tritheismum,* aut ad *Sabellianismum* prolabamur. Ceterum, subsistentias istas *relativas* esse constat, non absolutas, siquidem in relationibus divinis fundantur. Absolutas enim subsistentias plures una eaque simplex essentia divina non admittit.“ — Aus dem Bestreben, dem Tritheismus zu entgehen, ging hervor die unkirchliche und überhaupt unglückliche Definition von *persona,* welche nach dem Vorgange von *Chr. A. Crusius,* Plan über das Reich Gottes S. 53. gewöhnlich geworden ist durch *Reinhards* Vorlesungen S. 149., wonach Persona ist *individuum subsistentiae incompletae, per se libere agens et divinarum perfectionum particeps.* — *Subsistentia incompleta* wird bestimmt als „is existendi modus, quo individuum aliquod sine quodam alio, per quod subsistit, non potest esse; e. g. *Spiritus* et *Filius* non possunt esse *sine Patre,* per quem subsistunt.“

B. *Besondere Bestimmungen über die Verschiedenheit und das Verhältniss der drei Personen zu einander.*

Diese drei Personen sind unterschieden

a) nicht als *mera nomina* oder *mera attributa unius* Dei (Modalismus — Sabellianismus),

b) auch nicht als *tres partes* oder *substantiae* (*οὐσίαι*) *peculiares* (Tritheismus), sondern

c) differunt *realiter charactere hypostatico* i. e. *complexu notarum, quae singulis personis divinis propriae sunt.*

Diese notae (*γνωρίσματα, ἰδιώματα σχετικά*) [1]) sind

1) theils *internae*, bezeichnend den modus *subsistendi* in essentia divina, *τρόπος ὑπάρξεως,*

2) theils *externae*, bezeichnend den modus *agendi* in rerum creatarum universitate, *τρόπος ἀποκαλύψεως.*

Ad 1) *Notae internae sunt rationes trium personarum aeternae, quibus definitur earum subsistentia.* Sie werden dargestellt

α) als *Handlungen: actus personales* s. characteristici s. *opera ad intra* s. opp. immanentia,

β) als *Eigenschaften: proprietates personales,*

γ) als unterscheidende *Merkmale: notiones personales* [2]).

Ad α) *Actus personales s. opera ad intra* sunt *eae operationes in Deo, quibus definitur ratio subsistentiae trium personarum.*

א) Der *actus personalis Patris* ist: Pater ab aeterno Filium (non *fecit*, non *creavit* [3]), sed) *genuit* s. generavit et *spiravit Spiritum.*

---

1) Schon *Alexander* Al. epist. ad Alex. Constantinop. bei Theodoret. H. E. I. 4. unterscheidet das *οἰκεῖον ἀξίωμα* od. *ἰδίωμα* des Vaters von dem des Sohnes. — Genauere Bestimmungen der Eigenthümlichkeit der 3 Personen in der Einen Gottheit gibt schon *Rufinus*, expos. in Symb. Apost. zu dem 3. Artikel: Et in Sp. S.

2) In diesen Bestimmungen offenbart sich das Bemühen der Theologen, das christl. Axiom nach den verschiedenen möglichen Beziehungen, in so fern Gott als Subject oder Object gedacht wird, denkbar zu machen und den Gedanken einen entsprechenden Ausdruck zu geben. Müssen in dem Wesen des ewigen lebendigen Gottes ewige Aeusserungen oder Bewegungen dieses Lebens nothwendig vorausgesetzt werden, auch abgesehen von einer Welt, von welcher der absolut ewige und vollkommene Gott in keiner Weise als abhängig zu denken ist; so werden durch diese opera ad intra auch hypostatische Verhältnisse begründet, welche wir in concreto und abstracto bezeichnen können als *proprietates* und *notiones* personales, d. h. solche, durch die der persönliche Unterschied bestimmt oder bezeichnet wird.

3) *creare* est ex nihilo aliquid facere diversum a substantia creantis; *facere* est formare aliquid e materia praejacente; *generare* est producere aliquid e substantia sua.

(*Generatio* ist nicht creatio in tempore, — sondern communicatio ejusdem numero essentiae divinae ab aeterno facta, — und *generare* heisst continere rationem s. principium, cur Filius sit particeps naturae divinae. — Das Wort wird demnach gebraucht *sensu proprio*, non quidem humano vel *physico*, sed sensu *grammatico*. Es ist allerdings hier eine *Metaphora* in so fern anzunehmen, als ein menschlicher Begriff auf die Gottheit übergetragen ist, aber es ist nicht metaphora *rhetorica*, sondern *grammatica*, qua verbum transfertur ob analogiam naturae internam, per quam res sunt sub eodem genere et differunt specifice. Der allgemeine Begriff von *generare* ist nämlich *communicare essentiam suam*, oder, wie Quenst. sagt, ex substantia sua aliquid producere simile secundum essentiam; bei Menschen findet nun statt communicatio essentiae ***specie* ejusdem** und daher ist auch der Sohn *numerisch* vom Vater *verschieden*, aber die göttliche Zeugung ist communicatio essentiae ***numero* ejusdem**, weil das absolut geistige und als solches untheilbare Wesen Gottes durch die immanenten Akte nicht als in mehrere Wesen (3 Götter) entfaltet gedacht werden kann, welche separatio substantiae das Athanasianum eben so verwirft, wie die Sabellianische confusio personarum.

Dieselbe Begriffsbestimmung wird auch von *Spiratio* (πνοή, προβολή, ἔκπεμψις) und *Spirare* gegeben: communicatio unius ejusdem numero essentiae facta a Patre cum Spiritu S.).

ב) Der actus personalis ***Filii*** ist: Filius *cum Patre spirat Spiritum S.*

ג) Der actus personalis ***Spiritus S.*** ist: Spiritus S. (spiratur s.) *procedit a Patre Filioque.*

Ad *β*) ***Proprietates personales*** (ἰδιώματα) *continent rationem, qua quaevis persona subsistendo a reliquis differt* (es sind die actus personales in *concreto* oder in Adjectiven ausgesprochen). Sie sind:

א) *Pater* est ἀγέννητος, (ἄναρχος, αὐτόθεος), ἄπνευστος.

ב) *Filius* est γεννητὸς ideoque ὁμοούσιος τῷ πατρί, sed ἄπνευστος.

ג) *Spiritus Sanctus* est πνευστὸς (ἐκπορευόμενος) et ὁμοούσιος τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ.

Ad γ) ***Notiones personales*** sunt *relationes personarum internae* in *abstracto consideratae;*

א) beim *Vater* *ἀγεννησία*, *ἀναρχία*, paternitas, generatio et spiratio activa,

ב) beim *Sohne* *γεννησία*, generatio passiva (s. filiatio) et spiratio activa,

ג) beim *h. Geiste* *ἐκπόρευσις*, *ἀναβλάστησις*, processio, auch spiratio passiva genannt.

Ad 2) ***Notae externae s. Opera ad extra*** *sunt actiones, quibus tres personas in rerum natura efficaces esse libri ss. docent.* Sie sind

α) ***oeconomica*** s. ea, *quae ad generis humani salutem per Christum reparandam spectant* (Eph. 1, 10.), nämlich

א) *Pater* misit Filium ad genus humanum redimendum,

ב) *Filius* redemit genus humanum et mittit Spiritum S.,

ג) *Spiritus S.* missus est et mittitur in animos hominum eosque sanctificat;

β) ***attributiva*** s. ea, quae, quamquam sint tribus personis communia, tamen in libris ss. plerumque adscribuntur singulis, v. c.

א) *Pater* creavit, conservat et gubernat omnia per Filium et Sp. S.,

ב) *Filius* creavit mundum, mortuos resuscitabit atque judicium extremum exercebit,

ג) *Spiritus S.* inspiravit prophetas.

Von ihnen gilt der Canon: ***Opera ad extra sunt indivisa s. tribus personis communia***, wogegen die *opp. ad intra*, uni tantum personae (wie generatio) vel duabus personis propria (wie spiratio), *divisa* seyn müssen [4]).

---

4) vgl. *Twesten* a. Schr. §. 43. S. 264 ff. und *Schmid* a. Schr. not. 24. u. 25. — Die *Opp. attributiva*, obwohl allgemeiner, folgen hier den *oeconomicis*, die *κ. ἐ.* so genannt werden, weil ohne die Offenbarung der göttlichen Liebe durch die Erlösung der Welt die Wirksamkeit des dreieinigen Gottes überhaupt der Welt unbekannt geblieben wäre, wie sie überall nicht verstanden wird, wo der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo fehlt.

§. 57.

Geschichte des Dogma von der heiligen Dreieinigkeit.

Die Geschichte dieses Dogma bezeugt gleicherweise das Bewustseyn seiner Nothwendigkeit wie seinen geheimnissvollen Charakter. Ungeachtet des heftigsten Gegenkampfes von Anfang an hat die allgemeine Kirche den dreieinigen Gott durch alle Jahrhunderte bekannt, nicht nur weil er sich im Evangelium als solchen offenbart hat, sondern auch weil dieses Evangelium von Gott dem *Vater*, *Sohn* und *heil. Geiste* die volle Bedeutung des alttestam. Monotheismus erst erkennen lässt, so dass der christliche Monotheismus, wie er sich im Dogma von der h. Dreieinigkeit darlegt, zu dem alttestamentlichen sich verhält, wie der entwickelte zu dem kindlichen noch unentwickelten Glauben (auch hier eine consummatio, πλήρωσις, wie in jeder anderen Beziehung: Matth. 5, 17.). Der Gegenkampf ging, wie hinsichtlich aller anderen christlichen Lehren, natürlicher Weise aus von jüdischen und heidnischen Vorurtheilen, indem man entweder die Dreiheit göttlicher Personen unvereinbar fand mit dem Begriffe Eines göttlichen Wesens (Ebionitismus, antitrinitarischer *Monarchianismus*), oder den mythischen Götterbegriff, obwohl mannichfaltig modificirt, auf die göttlichen Personen, welche das Evangelium verkündigt, übertrug (gnostische *Aeonenlehre* und häretischer *Subordinatianismus*). Ausser dieser doppelten allgemeinen Quelle aber gingen hier, wie in der Entwickelung anderer Lehren, manche Häresieen auch aus den Verirrungen subjectiver christlicher Speculation hervor, indem man das Dogma ohne die erforderliche Rücksicht auf den Kanon der h. Schrift philosophisch construirte (trinitarischer *Monarchianismus*, Patripassianismus, Sabellianismus — und *Tritheismus*).

Wir unterscheiden 3 Hauptperioden:

1) Jahrh. 1—4: *Der unentwickelte christl. Glaube an Gott den Vater, Sohn und h. Geist im Kampfe mit den Vorurtheilen der Welt.* — Während sich bei entschiedenem Festhalten des Monotheismus das kirchliche Bewustseyn der Wahrheit des Glaubens, dessen Bekenntniss die Zulassung zur Taufe bedingte (Matth. 28, 19.), in der Verwerfung irriger Auffassungen aussprach, suchten erleuchtete Lehrer durch Entwickelung und Bestimmung des prägnanten Jnhalts den Glauben zur Ueberzeugung zu erheben.

2) Jahrh. 4—16: *Herrschaft des schriftmässigen, kirchlich definirten Glaubens an den dreieinigen Gott.* Die Symbole der ökumenischen Synode zu *Nicäa* (325) und *Constantinopel* (381) gaben der allgemeinen Kirche (*καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλ.*) den gesuchten Ausdruck für die im Glauben immer festgehaltene Wahrheit, jedoch behauptete sich das Bekenntniss derselben nicht ohne zeitweiligen Kampf mit den alten Vorurtheilen innerhalb der Kirche, zu denen auch langwierige, noch nicht geendigte, Streitigkeiten der morgen- und abendländischen Kirche kamen über die Consequenz der ökumenischen Bestimmung des Verhältnisses der göttlichen Personen zu einander in Betreff des *Ausgangs des h. Geistes vom Vater,* indem die Griechische Kirche an der constantinopolitanischen (381.) Bestimmung (*τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον*) festhielt, die Abendländische dagegen, mit hervortretender Entschiedenheit seit Ende des 6. Jahrh. (Conc. Toletan. III. 589.) in Uebereinstimmung mit angesehenen früheren Lehrern der allg. Kirche in verschiedenen Gegenden den vollen Sinn jener Bestimmung durch den Zusatz *Filioque* glaubte ausdrücken zu müssen.

3) Jahrh. 16—19: *Erneuerter Kampf des apostolisch-katholischen Glaubens mit dem entfesselten Weltgeiste in der alten zerklüfteten Kirche,* der in neuen Formen alter Häresieen das Dogma von der h. Dreieinigkeit mit

besonderer Leidenschaft bekämpfte, aber nach einem dreihundertjährigen, sehr ähnlichen Verlaufe zu immer allgemeinerer Wiederanerkennung der Schriftgemässheit des apostolisch-katholischen Glaubens und der tiefen Bedeutung der kirchlich-dogmatischen Darstellung desselben führt.

Anm. 1. Erste Periode Jahrh. 1—325.

Der einfache unentwickelte Glaube an den dreieinigen Gott, *Vater*, *Sohn* und *h. Geist*, fand seinen Ausdruck in dem urkirchl. Taufbekenntniss (Symbol. apostol.) und seine Deutung in dem kirchlichen Unterricht nach der allgemeinen, apostolisch-kirchlichen Ueberlieferung, deren summarische Zusammenfassung jenes war (regula fidei s. veritatis.)[1]. — Die Gottheit Christi oder der *λόγος* als *θεός* ist von Anfang an in der Kirche von ihren Lehrern und Gliedern so allgemein und entschieden anerkannt worden, dass es selbst den Feinden nicht entging, wie bekanntlich Plinius schon (c 110.) dem Trajan berichtet (Epist. l. X. ep. 97.), quod essent soliti stato die ante lucem convenire *carmenque Christo quasi deo dicere* secum invicem. Wer die Schriften der apostol. Väter und übrigen Kirchenlehrer der ersten beiden Jahrhh. unbefangen liest, aus eigener Erfahrung aber und histor. Forschung weiss, wie schwer es wird, der im Glauben aufgenommenen Wahrheit sofort und immer den adäquaten Ausdruck zu geben, den wir für viele Gegenstände uns. Glaubens, zum Theil auch noch für dieses Dogma suchen, wer daher bei seinen historisch-dogmatischen Forschungen Gedanken, Vorstellung und Ausdruck oder Wesen und Form wirklich unterscheiden kann, muss die Erklärung gegen die Artemoniten, die ihre Leugnung der Gottheit Christi durch Berufung auf die Lehrer in der allg. K. bis zur Zeit des Röm. B. *Victor* († 202), welcher den Gerber Theodotus excommunicirte, zu rechtfertigen suchten, bei *Eusebius* H. E. V. 28. vollkommen begründet finden, dass die Berufung jener Neuerer auf die kirchliche Tradition von den Tagen der Apostel an nicht blos durch die göttl. Schriften (*αἱ θεῖαι γραφαί*), sondern auch durch die Schriften der Kirchenlehrer vor Victors Zeit gegen Heiden und Häretiker

---

1) Die verschiedenen Formeln und Recensionen beider Lehrsummen der alten Kirche sind abgedruckt in m. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln* der apost. kathol. Kirche Bresl. 1843. 8. vgl. die Abh.: Von dem Symb. u. d. Glaubensregel d. alten K. in m. *theolog. kirchl. Annalen* 1. Bd. (Breslau 1842. 8.) S. 391 ff. u. 2. Bd. (1843.) S. 3—41.

widerlegt werde, in welchen allen die Gottheit Christi anerkannt werde (*ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ χριστός*), und dass es den Verleugnern des Sohnes Gottes, die nach dem Vorgange des Theodotus in Christo einen blossen Menschen (*ψιλὸς ἄνθρωπος*) anerkannten, nur möglich werde, ihre Behauptung durch Verwerfung der Regel des alten Glaubens (*πίστεως ἀρχαίας κανών*) und durch Verfälschung oder willkührliche Deutung der h. Schriften zu stützen. — Und in der That haben die Kirchenlehrer für diese charakteristische Lehre des Evangeliums [2]) mit den Gegnern von Anfang an gekämpft.

I. Aelteste Gegensätze:

1) *Judenchristen,* welche befangen in den ererbten monotheistischen Vorstellungen u. irdischen Messiashoffnungen Christum für einen blossen Menschen (*ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων*) hielten (den Sohn Josephs), der wegen seiner Frömmigkeit zum Messias erwählt bei der Taufe mit göttl. Kraft zu seinem Berufe ausgerüstet worden sey. Solche, welche schon *Justinus* dial. c. Tryph. c. 48. vgl. 47. erwähnt, wurden von den folgenden Kirchenlehrern *Ebioniten* (אֶבְיוֹנִים, pauperes, *Ἐβιωναῖοι*) genannt, diess ursprünglich wohl allg. Name der Christen, dann beschränkt auf die mit ihren beschränkten Ansichten sich absondernden, von Origenes (T. XVI. in Matth. 12.) auf die Armseligkeit ihres relig. Standpunktes gedeutet, von Tertullian (praescrr. c. 33.) und nach ihm von Epiph. (haer. 30.), Rufinus (expos. in symb.) u. a. auf einen gewissen Ebion als Stifter der Secte zurückgeführt.

Andere Judenchristen, *Nazaräer* genannt, gleichfalls ein ursprünglich allg. Christenname, erkannten die übernatürliche Geburt Jesu von der Jungfrau M. und in der Person Christi göttliches Wesen (Gottes Sohn) an, während sie im Bewustseyn ihrer persönl. Verpflichtung das Mos. Gesetz noch beobachteten, nicht aber gleich den Ebioniten diese Beobachtung, als unerlassliche Bedingung der Seligk., von den Heiden- wie von den Judenchristen forderten. Solcher synkretist. *Nazaräer* gab es noch zur Zeit des Hieronymus (ep. 89. ad Augustin.) viele im Orient, von den Pharisäern *Minaei* genannt (מִינִים wahrscheinl. = Abtrünnige, Ver-

---

2) *Tertull.* adv. Prax. c. 31: Judaicae fidei ista res, sic unum Deum credere, ut Filium adnumerare ei nolis et post Filium Spiritum. Quid enim erit inter nos et illos, nisi differentia ista? Quod opus evangelii? quae est substantia novi testamenti, statuens legem et prophetas usque ad Joannem, si non exinde Pater et Filius et Spiritus tres crediti unum Deum sistunt? Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum, ut coram jam deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur.

leugner = מאנים) und wie von ihnen so von den Christen zurückgewiesen.

2) *Theosophische Heidenchristen*, welche orientalisch-griechische Philosopheme mit dem Christenthum verbanden und durch dualistische Voraussetzungen bestimmt, abgesehen davon, dass sie die wesentliche Menschheit des Erlösers leugneten, ihn auch bei polytheistisch-emanatistischer Anschauung als Gottessohn herabsetzten u. in eine Reihe göttlicher Wesen (hypostasirte Emanationen: *προβολαί, αἰῶνες*) bald höher bald tiefer einordneten, so dass der biblisch-kirchliche Begriff der Dreieinigkeit aufgehoben wurde: ***Gnostiker***, unter welchen ***Marcion*** eine wesentlich verschiedene Stellung einnimmt.

3) Gemischte (ebionitisch-gnostische) Meinungen

a) des *Cerinthus* (gegen Ende des 1. Jahrhunderts aufgetreten): Mit Jesus, dem Sohne Josephs, verband sich wegen seiner Frömmigkeit bei der Taufe der Logos (ὁ ἄνω χριστός, ὁ ἐπουράν. χρ.), so dass er den θεὸς ἄγνωστος erkannte und verkündigte bis zu seinem Leiden, wo ihn der höhere Christus wieder verliess.

b) der ***Elkesaiten*** (Ἑλκεσαῖοι, Ἐλκεσαΐται) oder ***Sampsäer*** (Σαμψαῖοι): Epiph. haer. 19, 30. 53. vgl. (Pseudo) *Origen*. Philosophum. l. IX. und Euseb. H. E. VI. 38.

c) der ***Pseudo-Clemens*** (Rom.): Homiliae und Recognitiones Clementinae, vgl. Epitome de gestis Petri. Gute Darstellung in ***Kurtz*** Handbuch d. allg. Kirch. Gesch. (Mitau 1853.) §. 77.

II. Entwickelte monarchianische Gegensätze.

1) ***Antitrinitarische Monarchianer:*** das Substantielle in der Person Christi ist rein menschlich, — Christus ψιλὸς ἄνθρωπος, merus homo, mit göttlicher Kraft für den Messiasberuf ausgerüstet: (Aloger) *Theodotianer* und *Artemoniten*.

2) *Trinitarische* (modalistische) *Monarchianer* (Patripassianer): Das Wesentliche in der Person Christi ist das Göttliche, das Menschliche nur Accidens (nach dem Gnostiker Marcion nur Species); die 3 Personen (*τρία πρόσωπα*, personae) sind 3 verschiedene Offenbarungsformen oder Wirkungsweisen (*μορφαί, μεταμορφώσεις, ἐνέργειαι*) und die Namen Vater, Sohn u. h. Geist die ihnen entsprechenden Bezeichnungen (*ὀνομασίαι*) Eines Subjects (*ἓν ὑποκείμενον, μία ὑπόστασις*): ***Praxeas, Noëtus, Epigonus, Cleomenes*** — die Römischen Bischöfe ***Zephyrinus*** und ***Callistus*** — ***Sabellius***. — Zu den bisher bekannten Haupt-Quellen: ***Tert.*** c. Praxean, ***Hippolyt.*** c. Noëtum, ***Theodoret.*** Fab. haer. III. 3. vgl. II, 9.; ***Athan.*** c. Arianos or. IV. 8. 12. 13. 25.; ***Basil.*** M. ep. 210. u. ***Epiphan.*** haer. 62. sind neuerdings gekommen (Ps.) *Origenis* Philosophumena l. c.

3) *Vermittelnde* (ebionitisch-modalist.) ***Monarchianer:*** ***Beryllus*** B. zu Bostra in Arabien und ***Paulus*** aus Samosata in Syrien, B. zu Antiochien seit 260.

In Betracht der Unvereinbarkeit des Artemonismus und Sabellianismus mit den biblischen Zeugnissen von einem göttlichen und von dem des Vaters verschiedenen, persönl. Seyn und Wirken namentlich des Sohnes, nahm nach dem Vorgange des ***Beryllus***, welcher sich jedoch auf einer arabischen Synode (244) durch Origenes von seinem Irrthum überzeugen liess, ***Paulus*** an, dass eine göttl. Kraft (*λόγος ἐνδιάθετος*) gleich dem Strahl der Sonne aus Gottes Wesen ausgegangen und in der erwählten, von der Jungfrau M. geborenen, Person Christi (*χριστὸς κάτωθεν*) hypostasirt worden sey (*ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ὁ λόγος ἄνωθεν = προφορικός*), so dass nun Christus Sohn Gottes gewesen sey, wie kein anderer Mensch. Wenn es in der Schrift heisst, dass der Sohn Gottes schon vor seiner Menschwerdung, ja schon vor Erschaffung der Welt bei Gott und göttlicher Herrlichkeit theilhaftig oder Gott gewesen sey, so ist er diess nach der Deutung des *Paulus Samosat.*, wie des *Beryllus*, nur *προγνώσει* oder *κατὰ πρόγνωσιν καὶ προορισμὸν τοῦ πατρός*, nicht *οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει* gewesen, wohl aber ist er in Folge fortschreitender Entwickelung, durch die seiner messianischen Bestimmung entsprechende göttliche Wirksamkeit zu göttlicher Würde erhoben worden (*ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι*). Vgl. das Glaubensbek. der Antiochen. Synode gegen Paulus v. Samosata v. J. 269. (in m. Bibl. der Symbole S. 91 ff.) und die *ἔκθεσις μακρόστιχος* der Antiochen. Syn. v. J. 345. Nr. II. u. IV. (a. St. S. 152. u. 154. vgl. 129 fg.) und über *Beryllus* Euseb. H. E. VI. 33. coll. c. 20. — Wie Sabellius die Ideen des Noëtus entwickelte, so Paulus v. Samosata die des Beryllus.

III. Einheit in der Mannichfaltigkeit der Lehrformen in der apostolisch-katholischen Kirche.

1) Bei den *apostolischen Vätern* finden wir den einfachen Ausdruck des lebendigen Glaubens an die göttliche Natur und Würde des Sohnes Gottes, so wie an sein ewiges, vorweltliches Seyn und Leben: ***Clemens*** R. 1. Cor. 16. u. 36., ***Barnabas*** epist. c. 5. 7. 12.; ***Hermas*** Past. III. simil. 9. §. 12. u. 14.; ***Ignatius*** ad Ephes. c. 7. 18 sq. ad Rom. c. 3. ad Smyrn. c. 1. ad Magnes. c. 6. u. 13., wo sich auch der Gesammtausdruck des Glaubens an ***Vater, Sohn*** u. ***h. Geist*** findet. — Der Mangel öfterer und bestimmterer Erklärungen über das Wesen und Verhältniss des h. Geistes zu V. u. S. ist bei dem Mangel des Bedürfnisses sehr begreiflich, da sein göttliches Wesen und Wirken nicht fraglich war, sein persönliches aber erst später in Frage trat. Zunächst

galt es dem Bekenntniss des im Fleische erschienenen Sohnes Gottes im Gegensatz gegen die Welt (1 Joh. 2, 22. 4, 2 fg. vgl. Joh. 1, 14. vgl. 1 ff. 1 Tim. 3, 16.) — das *θεολογεῖσθαι τὸν χριστόν* b. Euseb. H. E. V. 28. vgl. Theodoret. Fab. haret. II. 5. Was Tertullian adv. Prax. c. 2. u. Origenes de princ. prooem. §. 4. (m. Bibl. S. 69 f. u. 80.) als Ausdruck des allg. Glaubens der Kirche von den Tagen der Apostel an mittheilen (honore ac dignitate Patri et Filio sociatum tradiderunt Spiritum S. nach der praedicatio apostolica bei Orig.), was sie aber selber als noch unerörtert und unbestimmt bezeichnen und in ihren eigenen Aeusserungen als solches erkennen lassen, das entspricht im Wesentlichen durchaus dem Inhalte der ältesten Denkmäler der apost. kathol. Kirche. — Viel Gutes findet sich bei *Semisch,* Justin. d. Märt. 2. Th. (Bresl. 1842.) S. 275 ff., 295 ff. u. 306 ff.; für die Gesch. des Dogma überh. vgl. vorn. *Neander,* A. Gesch. d. chr. Rel. 2. A. S. 984 ff. und wegen der, freilich weder ausreichenden, noch überall zweckmässig zusammengestellten, urkundlichen Beläge *Münschers* Lehrb. d. chr. D. G. (3. A. v. *Dan. v. Cölln*) §. 62 ff.

2) Die folgenden *Kirchenlehrer* bis zur Berufung der 1. ökum. Synode (325.) behaupteten bei einmüthiger Bekämpfung des Monarchianismus u. Gnosticismus den apostol. Glauben an Gott, den *Vater, Sohn* u. *h. Geist.* und nannten diese Dreiheit der *Personen* in der Einheit des göttlichen *Wesens* (obwohl die Ausdrücke *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις* oft noch promiscue gebraucht wurden) auch schon *τριάς* (*Theophil.* ad Autol. II, 15.), *trinitas* und *οἰκονομία,* dispensatio (*Tertull.* adv. Prax. c. 2: *οἰκονομίας* sacramentum, quae unitatem in *trinitatem* disponit, tres dirigens, *Patrem* et *Filium* et *Spiritum S.*, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, *unius* autem *substantiae* et unius *status* et unius *potestatis*, quia *unus Deus*, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus S. deputantur vgl. c. 3 sqq. u. *οἰκονομία* ähnlich gebraucht auch schon von *Tatianus* c. Graecos. c. 5.). Sie erkannten darin ein *Geheimniss* (*μυστήριον*, sacramentum) an, welches nur mit dem Glauben an Christum durch Widerspruch gegen s. Offenbarung und die apostolische Lehre verleugnet werden könne (*Tertull.* a. St., *Novatianus* de trin. c. 31. vgl. *Iren.* adv. haer. II, 28, 6., hier vom Verhältn. des Sohnes zum Vater mit Hindeutung auf Matth. 11, 27.) — Den Vater erkannten sie als das Urprincip (Urgrund, Quell und Höhepunkt: *ἀρχή, προαρχή, πηγή, κορυφή*, principium, fons, radix u. a.) alles Seyns und Lebens, auch des Sohnes u. h. Geistes, diese aber, wenigstens als immanent, gleich ewig, wie Licht und Wärme dem Feuer gleichzeitig sind. — Die Entwickelung dieser Gedanken und der

Ausdruck ihrer Vorstellungen war sehr mannichfaltig und begreiflicher Weise nicht immer angemessen, ja Jahrhunderte geistiger Arbeit gehörten dazu, um den möglichst entsprechenden Ausdruck für den Inhalt einer Lehre zu finden, welche, bis dahin der ganzen Welt verborgen geblieben, das Geheimniss des ewigen, persönlichen Wesens und Lebens Gottes in sich schliesst.

Aelteste Versuche der Entwickelung des Dogma

a) in der *Orientalisch-griechischen* Kirche bei ***Justinus*** **M.** Apol. I, 13. vgl. §. 6. 60. u. 61., wo V., S. u. h. G. als Gegenstände chr. Verehrung bezeichnet werden, in der letzten Stelle mit Bezugnahme auf die Tauffornel, vgl. auch §. 65. u. 67. — und in Betreff der einzelnen göttl. Personen, des *Sohnes:* Apol. II, 6. vgl. I, 46 (mit Hinweisung auf die apostol. Ueberlieferung), dial. c. Tryph. c. 56. u. 128. (wo schon der Modalismus bekämpft wird) und des *h. Geistes:* Apol. I, 40. vgl. §. 63. u. dial. c. 36. (wo die *Person* des h. Geistes, ἴδιον πρόςωπον, unterschieden wird von dem πρόςωπον des Vaters und des Herrn) vgl. c. 56. 61. u. 84. — *Tatianus* ad Graec. §. 5. — *Athenag.* legat. c. 22. — *Theophil.* ad Autol. II, 15. — *Clem.* Al. Strom. V. p. 598., wo er bei Plato ep. 2. eine Andeutung der ἁγία τριάς findet, τρίτον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸν υἱὸν δὲ δεύτερον, δι᾽ οὗ πάντα ἐγένετο κατὰ βούλησιν τοῦ πατρός, vgl. 565. IV. p. 537. und VII. p. 700. 702. u. 708. paedag. I. 6. (p. 102.) und cohort. p. 62 sqq. (ed. Sylb.). — *Origenes* de princ. IV, 28. vgl. I. prooem. §. 4. u. c. 2. (de Christo) u. c. 3. (de Sp. S.) vgl. c. 8. II, 7. und Comm. in Joann. Tom. I. §. 23. XX. §. 6. und die Sammlung der Stellen bei Pamphilus, apol. pro Orig. c. 4. bei Gallandi T. IV. p. 17 sqq. — *Dionysius* Al. ep. ad Euphranorem et Ammonium in Auszügen bei Athanas. de sent. Dionys. §. 4. u. 14. vgl. 15. 17. 18. und Basil. M. ep. 9. (Münscher v. Cölln §. 68.) — Die jüngeren Alexandriner ***Pierius***, Lehrer des Pamphilus, (Fragm. b. Photius c. 119.) und ***Theognostus*** (Fragmente aus s. 3 BB. τῶν ὑποτυπώσεων b. Photius cod. 106. und Athanas. de decrr. syn. Nicaen. §. 25.) entwickelten die origenist. Ideen mit mehr und weniger Glück.

b) in der *Kleinasiatischen* und *Lateinischen* Kirche bei *Irenaeus* c. haer. I, 10. regul. fid.) vgl. II, 30. mit 25. 28. III, 6. 8. 19. IV, 5. 6. 10. 20. und prooem. §. 4. — ***Tertull.*** adv. Prax. c. 2—7. vgl. de pudic. c. 21. — ***Novatianus*** de trin. c. 1. sqq. 9 sqq. 29 sqq. — *Cyprian.* ep. 69. 70. 73. (Mittheilungen aus den Werken dieser K. Schriftsteller in m. Bibl. S. 63—78.) — *Hippolytus* c. Noët. c. 21. cll. 9. u. 11. u. (Pseudo) Orig. Philosophum. l. X. p. 334 sqq. vgl. IX. p. 279 sqq.

— **Dionysius** Rom. in s. Widerlegung (*ἀνατροπή*) des Sabellianismus und zugleich der Theorie des Alexandrin. Dionysius (Fragmente bei Athanas. de decrr. syn. Nic. §. 26. mitgeth. Münsch. §. 68. Anm. 3.).

Die Hauptfragen, welche die Kirchenlehrer in ihren Versuchen, das geheimnissvolle Dogma zu deuten, behandeln, betreffen 1) den Act, 2) den Moment der Hypostasirung des Sohnes Gottes und des h. Geistes und 3) das Verhältniss der 3 Personen zu einander.

1) Der *Act der Hypostasirung* wird nach dem Vorgange der h. Schrift in Bezug auf den Sohn gewöhnlich bezeichnet durch *γέννησις, γεννᾶσθαι*, aber auch durch *προβάλλεσθαι* und *προπηδᾶν* (zuerst bei Tatian.) und *ἐξέρχεσθαι, προέρχεσθαι, ἐκπορεύεσθαι*, die letzteren Ausdrücke auch vom h. Geiste, so wie *εἶναι ἀπό, ἐξ*, esse a und ex von beiden Personen. Die Lateiner gebrauchten ganz entsprechende Ausdrücke.

Darüber, dass namentlich die ersten Ausdrücke symbolisch zu fassen und jede sinnliche Vorstellung fern zu halten, dass an keine Absonderung von dem göttl. Wesen oder Trennung desselben (divisio, separatio, emanatio, *ἀποτομή*, *ἀποκοπή* u. dgl. zu denken sey, waren die Lehrer der allgemeinen Kirche einig, schon Justinus und Tatianus auf der einen, wie Tertullian auf der andern Seite. Sie gingen aber auseinander, indem

a) die *Orientalen* die *γέννησις* unbedenklich als freien *Willensakt* fassten, wodurch der absolut ewige Gott vor der Schöpfung der Welt die Fülle seines Lebens durch Hervorgehenlassen des Sohnes und h. Geistes aus sich oder seinem Wesen (*ἐξ ἑαυτοῦ* oder *ἐκ τῆς οὐσίας ἑαυτοῦ*) offenbart habe; so schon Ignatius ad Smyrn. c. 1. und Justinus, Tatianus, Theophilus, Clemens und Origenes, — von den Lateinern auch Tertullian. adv. Prax. c. 6.

b) die *Occidentalen*, welche diesen geheimnissvollen Akt mehr als jene bemüht waren, von dem Akt der Schöpfung aller übrigen Wesen zu unterscheiden, mieden in der Regel jenen leicht missdeutbaren Ausdruck, indem sie die Hypostasirung des Sohnes und h. Geistes als zeitloses Hervorgehenlassen aus Gottes Wesen oder Entfaltung der Ureinheit zur Dreiheit (dispositio unitatis in trinitatem) bezeichneten.

2) Was den *Moment* der Hypostasirung des S. u. h. G. anlangt, so waren alle Lehrer der allgemeinen Kirche einig darin, dass sie geschehen sey vor der Schöpfung der Welt, mit welcher erst Zeit- u. Raumgrenzen gesetzt wurden: *πρὸ αἰώνων* (so schon Ignatius), *πρὸ πάντων ποιημάτων* oder *κτισμάτων* u. a. A. — Doch gingen sie in der begrifflichen Entwickelung wie in dem Ausdruck ihrer

Vorstellungen von der vorweltlichen Hypostasirung auseinander, indem

a) mehrere, unfähig den Begriff ewiger Bedingtheit des Seyns und Wesens des S. u. h. G. durch das des Vaters, oder zeitloser Entfaltung und Lebensbewegung des absolut ewigen Wesens Gottes zu fassen oder ihm einen entsprechenden Ausdruck zu geben, einen Moment des Hervorgangs des Sohnes setzten, vor welchem er als persönlich noch nicht seyend zu denken sey, wobei sie jedoch den Ausdruck *Zeit* (*χρόνος*, tempus) sorgfältig zu meiden suchten. So *Justin* u. A. Doch liess sich unter den Lateinern, welche mit wenigen Ausnahmen vorsichtiger zu seyn pflegten, *Tertullian* in seiner Polemik gegen Hermogenes (c. 3.) zu der später so berüchtigt gewordenen Aeusserung hinreissen: nec Pater potuit esse ante Filium, nec judex ante delictum. *Fuit* autem *tempus, cum ei* delictum et *filius non fuit,* quod judicem et *qui Patrem* dominum *faceret.* Aehnlich denkende, welche später Origenes tadelte, sagten *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός* (z. B. de princ. IV, 28.).

b) Andere jedoch, und zwar, wie die nächstfolgenden Lehrstreitigkeiten voraussetzen lassen, die Mehrzahl nicht blos im Occident, sondern auch im Orient, wiesen den Gedanken alles Werdens aus ihren Vorstellungen von Gottes Wesen und Leben zurück und erkannten auch das Seyn und Wesen des Sohnes und Geistes als absolut zeit- und anfangslos, wie im Orient auch *Clemens* und *Origenes;* wenn, wie die Schrift sagt, Gott die Liebe ist (Clem.) und der Sohn der *λόγος*, die Wahrheit und das Leben (Orig.), so ist ein Anfang ihres Seyns undenkbar, weil der ewige, wahrhaftige Gott nicht ohne den Gegenstand seiner Liebe und nicht *ἄλογος* gedacht werden kann, eben so wenig, als dass die Wahrheit und das Leben einmal noch nicht gewesen wären.

3) Das Verhältniss der 3 göttlichen Personen zu einander dachten sich alle Lehrer der allg. Kirche, obwohl sie ausdrücklich dem Sohne die zweite und dem h. G. die dritte Stelle zuerkennen, doch als ein solches, wodurch die Einheit Gottes (*μοναρχία*) nicht aufgehoben werde, daher der Vorwurf der Mehrgötterei (Ditheismus und Tritheismus) mit Entschiedenheit zurückgewiesen wurde [1]).

---

1) Da die Christen damals vorzugsweise für die göttliche Persönlichk. des Sohnes neben der des Vaters zu zeugen hatten, während über den h. Geist eben nicht zu streiten war, so wurden sie oder ihre theologischen Vorkämpfer schon um die Mitte des 3. Jahrh. von ihren Gegnern auch der *Zweigötterei* (Ditheismus) beschuldigt; vgl. (Ps.) Orig. Philos. l. IX. c. 5. p. 284 sq., welche Beschuldigung des modalist. Callistus der Vf. (Hippol.) eben so entschieden zurückwies, wie später noch in Rom Lactantius instit. IV, 29., nur dieser in einer ihm eigenthüml. arianisirenden Denk- und Sprachweise vgl. c. 8 sqq. Wenn es sich begründen liesse, was Hieronymus ep. 41. (ad Pammach. et Ocean.) mittheilt, dass er die Persönlichkeit des h. Geistes leugnend unter diesem Namen nur die heiligende Wirksam-

Nur gelang es ihnen nicht immer bei der Entwickelung dieser Grundgedanken das Verhältniss der 3 Personen zu einander der Idee des Dogma entsprechend nach Massgabe der h. Schrift zu bestimmen oder für richtige Vorstellungen den angemessenen Ausdruck zu finden. Namentlich *Dionysius* Alex., als er, nach dem Vorgange des Origenes gegen Noëtus, den Modalismus des Sabellius bekämpfte, welcher in der Trias nur eine dreifache Offenbarungsform Eines persönlichen göttl. Wesens (*μία οὐσία = ὑπόστασις*) erkannte und darum den Sohn *ὁμοούσιος τῷ πατρί* (= *ταυτοούσιος*) nannte, verwarf nicht blos dieses Prädikat, um die persönl. Eigenthümlichkeit oder hypostat. Verschiedenheit des Sohnes zu behaupten, und bezeichnete diesen als nicht zum Wesen des Vaters gehörig (*μὴ φύσει ἴδιος, ἀλλὰ ξένος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός*), sondern nannte ihn sogar, weiter gehend als Origenes, *ποίημα τοῦ πατρός*, sprach ihm die Ewigkeit ab (*οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν, ἀλλ' ὕστερον ἐπιγέγονεν*) und bediente sich der von Origenes ausdrücklich verworfenen Worte: *οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* —, und dem h. Geiste erkannte er demgemäss eine noch tiefere Stellung zu (*τῇ κτιστῇ καὶ λειτουργῷ φύσει συναριθμῶν*), so dass er ihm den Charakter der Gottheit ganz abzusprechen schien, wenn er ihn auch allen anderen dienenden Geistern überordnete. In gleichem Sinne und Interesse verwarf wenige Jahre darauf (269) eine Synode zu Antiochien das von Paulus Samos. ebenfalls zur Bezeichnung der persönlichen Einheit des Sohnes und Vaters gebrauchte Prädikat *ὁμοούσιος* [2]). Der *Röm. Dionysius* dagegen sprach in sr. *Ἀνατροπή* das kirchliche Bewustseyn in sehr allgemein befriedigender Weise aus, indem er nicht nur gegen Sabellius, während er jede tritheistische Vorstellung als eine mit dem *ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας* unvereinbare zurückwies (*οὐ καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θείαν μονάδα*), die wirkliche Verschiedenheit der 3 Hypostasen, sondern gegen Dionysius Al. auch die gleiche Wesenheit derselben (*ὁμοούσ.*) und absolute Ewigkeit anerkannte

keit des Vaters u. des Sohnes (sanctificatio utriusque personae) verstanden hätte, so würde er allerdings mit Recht des Ditheismus beschuldigt worden seyn, eben so wie unter den Origenisten etwa Pierius, nach den Mittheilungen des Photius, und später Macedonius und ihre Gesinnungsgenossen zu verschiedenen Zeiten, welche entweder die göttl. Persönlichk. oder die Majestät des h. Geistes nicht anerkannt haben, wie schon der Alexandrinische Dionysius durch s. polemischen Eifer gegen Sabellius zu gleichlautenden Aeusserungen sich hinreissen liess, wie sie dem Pierius und den späteren Pneumatomachen zur Last gelegt werden. — Auch in der epist. synod. ad Paul. Samos. v. J. 269 wird die Beschuldigung der Zweigötterei zurückgewiesen (s. m. Bibl. d. Symbole. S. 92.).

2) vgl. *Gieseler* K. G. I. §. 58. A. 1. u. *Neander* K. G. I. 2. S. 1043 f.

und dem entsprechend mit derselben Entschiedenheit die Vorstellung und Bezeichnung des Sohnes als Geschöpf (*ποίημα*) verwarf, wie jene Formel: *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*. — Es ist bekannt, wie leidenschaftslos Dionysius Al. diese Erörterungen aufnahm und infolge dessen seine Aeusserungen berichtigte; auch den Gebrauch des Prädik. ὁμοούσιος, obwohl der Schrift und früheren allg. Kirchenlehre fremd, fand er zulässig [3]), wenn man es nur nicht sabellianisch ausdeuten, sondern wesentliche Verwandtschaft (ὁμοούσιος = ὁμογενής) darunter verstehen wolle.

Wie wir in Vorstehendem Präformationen der Arianischen Theorie finden, so auch des Nicänischen Lehrbegriffs. Vgl. damit auch die höchst beachtenswerthen Darstellungen des Dogma in der ep. synod. von 6 zu Antiochien versammelten Bischöfen an Paulus Samos., noch vor sr. Verurtheilung erlassen (worin sich die Verwerfung des ὁμοούς. nicht findet), und in den Symbolen des *Gregor*. Thaumat und Märt. *Lucianus* in m. Bibl. S. 91 ff. 97 ff. u. 100 ff. so wie das Glaubensbekenntniss der apostol. Kirche nach *Alexander* ep. Alex. a. Schr. S. 44 ff.

Anm. 2. Zweite Periode Jahrh. 4—16.

a) *Subordinatianer*. — *Arius*, v. J. 313 Presb. zu Alexandria, seit 318 im Streit mit seinem Bisch. *Alexander* (vgl. *Gieseler's* a. Schr. §. 79. und *Neander* a. Schr. II, 2. S. 683 ff.) Bei seiner Verstandesrichtung suchte er auch das Geheimniss der göttlichen Dreieinigkeit zu deuten und von dem Wesen der 3 *Hypostasen*, die er ausdrücklich anerkannte, wie von ihrem Verhältniss zu einander sich deutliche und bestimmte Begriffe zu bilden. Unter den früheren Lehrformen fand er vornämlich in der Theorie des Dionysius von Alexandrien das Vorbild für seine Lehre, suchte aber auch in den allgemeinkirchlichen Erklärungen und Bestimmungen ihre Rechtfertigung und Begründung. Hauptsätze seiner Lehre sind folgende.

1) Da bei der *Zeugung* des Sohnes (*γέννησις*) an keine Emanation aus dem Wesen Gottes oder an Ausstrahlung gedacht werden kann, weil Gott, als absoluter Geist, untheilbar und unwandelbar ist (*ἀσύνθετος, ἀδιαίρετος* und *ἄτρεπτος*, weil *ἀσώματος*), so kann die Zeugung nur als ein Willensakt gedacht werden, als *Schöpfung* (*ποίησις*), und zwar schuf Gott den Sohn *aus Nichts* (*ἐξ οὐκ ὄντων*), da Er, der allein Ewige, ihn eben so wenig

3) Nach Pamphilus, Apol. pro Origene hat auch Origenes dieses Prädikat in s. Comment. üb. den Br. an die Hebräer zur Untersch. des Wesens des Sohnes Gottes von dem aller Creatur u. Bezeichnung der Wesensähnlichkeit mit dem Vater gebraucht vgl. Gallandi Bibl. T. IV. p. 24 sq. u. damit die Stellen b. Münscher §. 67. Anm. 6. u. 8.

aus einem vorliegenden Stoffe (*ἐξ ὑποκειμένου τινός*) wie aus seinem eigenen Wesen geschaffen haben kann. Der *Sohn* ist also ein *Geschöpf*, durch Gottes allmächtigen Willen entstanden (*κτισθεὶς θελήματι τοῦ θεοῦ*).

2) Diese Schöpfung des Sohnes ist zwar geschehen *vor aller Zeit* (*πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων*, *πρὸ χρόνων αἰωνίων*, also *ἀχρόνως*), denn durch den Sohn hat Gott erst die Aeonen und alles Uebrige (*τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ λοιπά*) geschaffen, aber da der Sohn nicht ist *ἀγέννητος*, sondern Gott allein (*εἷς θεὸς μόνον ἀγέννητος* oder *ἄναρχος*), so kann der Sohn nicht als absolut ewig gedacht werden, sondern es ist ein *Beginn seines Daseyns* anzunehmen, *vor welchem er noch nicht war* (*ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱός*, *πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ*, *οὐκ ἦν*, *ὁ θεὸς — ἐστὶν ἄναρχος μονώτατος*, — *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός*).

3) Da der Sohn nicht aus Gottes Wesen hervorgegangen, sondern aus Nichts geschaffen ist, so ist er auch *nicht gleiches Wesens mit dem Vater* (*ὁμοούσιος* = *ἴδιος τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας*), sondern als *κτίσμα dem Vater unähnlich* hinsichtlich des *Wesens* und der *Herrlichkeit* (*ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος*), auch von Natur wandelbar und veränderlich wie alle Creatur, jedoch durch seine beharrliche Richtung auf das Gute unwandelbar erwiesen.

4) Eben darum ist er auch *nicht wahrhaftiger Gott* (*ἀληθινὸς θεός*), sondern wie er Alles von dem Vater empfangen hat, Leben und Seyn und das Erbe aller Dinge, so auch alle Herrlichkeit (*τὰς δόξας*), auch die Gottheit (*θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη — πλήρης θεός*, — *μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη*); durch Gottes Gnade hat er den Namen *Sohn Gottes*, wie die Namen Logos, Weisheit und Kraft.

5) Da Arius ausdrücklich drei Personen (*τρεῖς ὑποστάσεις*) anerkannte und aus dem Gnadenwillen *des Vaters* die göttliche Persönlichkeit *des Sohnes* ableitete, welchen er als Schöpfer alles Uebrigen bezeichnete, so kann er den *heil. Geist* nur als ein *Geschöpf* des Sohnes gedacht und ihn dem Sohne, wie diesen dem Vater untergeordnet haben. Und eben diess bestätigen die vorhandenen Zeugnisse.

Beläge für diese Darstellung der Lehre des Arius: In s. *Epist. ad Eusebium Nicomediensem* (bei *Epiphan*. haeres. 69. §. 6.) sagt er über das Verhältniss des *Sohnes Gottes* zum *Vater* u. a.: „ὅτι ὁ Υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ᾽ οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός· ἀλλ᾽ ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ, ἢ ὁρισθῇ, ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. Διωκόμεθα, ὅτι εἴπαμεν, ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱός, ὁ δὲ Θεὸς ἄναρχός ἐστιν. διὰ τοῦτο διωκόμεθα· καὶ ὅτι

εἴπαμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν· οὕτω δὲ εἴπαμεν, καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός." — In d. *Epist. ad Alexandrum* (auch bei *Epiph.* l. c. §. 7. und *Athanas.* de Synodis Arim. et Seleuc. §. 16.) u. a.: „*Οἴδαμεν ἕνα θεὸν μόνον ἀγέννητον* — —, *τοῦτον θεὸν γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ λοιπὰ πεποίηκε* — — *θελήματι τοῦ θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα, καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ Πατρὸς εἰληφότα καὶ τὰς δόξας συνυποστήσαντος αὐτῷ τοῦ Πατρός. Οὐ γὰρ ὁ Πατήρ, δοὺς αὐτῷ πάντων τὴν κληρονομίαν, ἐστέρησεν ἑαυτὸν ὧν ἀγεννήτως ἔχει ἐν ἑαυτῷ· πηγὴ γάρ ἐστι πάντων. Ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, καὶ ὁ μὲν θεός, αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων, ἐστὶν ἄναρχος μονώτατος. Ὁ δὲ Υἱός, ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ Πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθείς, οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς μόνος ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ὑπέστη. οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀΐδιος, ἢ συναΐδιος, ἢ συναγέννητος τῷ Πατρί.* — — *εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ, καὶ τὸ ἐκ γαστρὸς καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω, ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοούσιον, καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ Πατὴρ καὶ διαίρετος καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτοὺς καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων, ὁ ἀσώματος θεός.*" — In s. *Θαλεία* (b. *Athanas.* cont. Arianos orat. I, 9.) sagt er noch bestimmter: „*Οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς Πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Υἱός, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ· οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη, καὶ αὐτὸς οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα. καὶ οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη· οὐκ οἶδε τὸν Πατέρα ἀκριβῶς ὁ Υἱός, οὔτε ὁρᾷ ὁ Λόγος τὸν Πατέρα τελείως, καὶ οὔτε συνιεῖ οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ Λόγος τὸν Πατέρα· οὐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος αὐτὸς ὁ τοῦ Πατρὸς Λόγος, ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται Λόγος καὶ Σοφία, καὶ χάριτι λέγεται Υἱὸς καὶ Δύναμις· οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος, ὡς ὁ Πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει, ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν Πατέρα.*" Vgl. eine andere Stelle orat. I. §. 6., wo der Sohn von Arius bezeichnet wird als *ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος* — *ἀνόμοιος ἐπ' ἄπειρον τῇ οὐσίᾳ καὶ δόξῃ.*

Die Lehre des Arius vom *h. Geist* ist in der gegebenen Fassung sicher bezeugt durch *Athanas.* orat. c. Arian. Orat. I. §. 6. vgl. *Epiphan.* haer. 69. §. 52. 56.: *Περὶ τοῦ Πνεύματος βλασφημοῦσι καὶ τολμῶσι λέγειν κέκτισθαι ὑπὸ τοῦ υἱοῦ,*

ὅπερ ἐστὶν ἄκτιστον ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον." Was hier von den Arianern im Allg. gesagt ist, sagt *Leo* M. serm. 23. (de nativ. Domini 4.) c. 5. von Arius ausdrücklich: Arius Dei filium minorem patre et creaturam esse definiens et ab eodem (Dei filio) inter omnia creatum putans Spiritum S.; vgl. *Gelasius* Cyzic. Commentar. Actor. Conc. Nic. I. 21. (bei Mansi T. II. p. 864.), wo der B. Leontius im Namen Aller zu dem Arian. Philos. Phaedon sagt: *οὐκ ἄλλον σοι θεὸν καὶ ἄλλον εἰρήκαμεν, καθάπερ καὶ ὁ ἀσεβὴς ἐβλασφήμησεν Ἄρειος, ἕνα θεὸν ἄκτιστον καὶ ἄλλον κτιστὸν εἰρηκὼς καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ὁμοίως κτιστὸν κεκηρυχώς.*

So unfasslich der Menge auf ihrem, von heidnischen und jüdischen Vorurtheilen noch immer beherrschten, Standpunkte das von der Kirche anerkannte, den Begriff des wahren Monotheismus eben so erfüllende, wie dem ursprünglichen Bedürfniss, dessen Befriedigung der Polytheismus suchte, entsprechende, schriftgemässe Dogma von der absol. Ewigk. der 3 göttl. Personen in Einem Wesen noch war, und nicht blos der Menge, auch vielen wissenschaftlich gebildeten Gliedern aller Stände; so anstössig musste doch auch den in christl. Bildung vorgeschrittenen der nun in seiner Schärfe und Bestimmtheit hervorgetretene Gegensatz eines gewordenen, *geschaffenen*, seinem Wesen nach von dem wahrhaftigen Gott verschiedenen, wandelbaren, selbst nach seiner Erkenntniss nicht ganz vollkommenen *Gottes* seyn, der nur durch die Gnade des Einen wahrhaftigen göttlicher Herrlichk. u. des Namens Gottes theilhaftig geworden sey, so dass bei ähnlicher Ansicht von dem Wesen des nur um eine Stufe noch niedriger gestellten h. Geistes mit dieser Missbildung des chr. Glaubens unverkennbar ein Rückschritt zum Heidenthum — Tritheismus in subordinatianischer Form — geschehen war [4]).

Die Theilnahme an der das Wesen des chr. Glaubens betreffenden, nur von weltlichem Standpunkt, anfangs auch, wie später wieder, von Constantin Gr. als geringfügig (*ἐλαχίστη ζήτησις*) betrachteten Frage war so allgemein wie aufregend.

4) Das kirchliche Urtheil, dass Arius, der seine Theorie im Interesse des wahren Monotheismus aufzustellen vermeinte, diesen in Wahrh. aufgehoben habe, sprachen im 8. Jahrh. Etherius u. Beatus de adopt. filii Dei adv. Elipandum l. I. p. 389. (Bibl. Lugd. T. XIII.) treffend aus: ***Arius*** — tres personas in divinitate suscipiens ***tres*** etiam ***deos*** credidit, quum contra ***Sabellius*** unum Deum suscipiens ***unam*** credidit esse ***personam***. Inter quos sancta ecclesia rectum praedicationis suae tramitem indeclinabiliter tenens et unum Deum praedicans ***tres personas*** contra Sabellium asserit et tres personas asserens ***unum Deum*** contra Arium confitetur. vgl. p. 398, — Die geflissentliche Verwahrung gegen Tritheismus in vielen Arianischen Glaubensformeln (m. Bibl. S. 152 ff.) erscheint diesem Urtheil gegenüber eben so natürlich wie ungenügend.

Nur Wenige konnten sich mit der Theorie des Arius in ihrer consequ. Ausbilduug, besonders in der halbpoetischen, volksthüml. Thalia, mit der Vorstellung des Sohnes Gottes, als eines aus Nichts geschaffenen, dem Wesen des Vaters unähnlichen, Gottes (*κτίσμα θεοποιηθέν*) befreunden. Die zahlreichen Freunde der origenist. Theologie, denen, wie früher bei den Zeitgenossen des Dionysius Al., die log. Schärfe u. Consequenz der neuen Theorie anstössig war, obwohl auch sie in ihrem wesentlichen Gehalte Wahrheit erkannten, suchten ihr die anstössige Form zu nehmen, indem sie redlich bemüht waren, nam. die beiden *Eusebius*, B. von Nicom. († 341 als B. v. Constant.) und B. v. Cäsarea († 340), dem Sohne Gottes, dem die Kirche von Anfang an göttl. Verehrung erwiesen hatte, mit der göttl. Herrlichk. die Anbetungswürdigk. zu bewahren. Sie unterzeichneten darum das Symbol der ökumen. Synode zu *Nicäa* (325), welches dem allgemeinkirchl. Bewustseyn den entsprechendsten Ausdruck gab (s. m. Bibl. der Symbb. S. 105 ff), u. wie die Anerkennung der zeitlosen Erzeugung des Sohnes durch Verwerfung der widersprechenden arian. Formeln ihren Vorstellungen ganz entsprach, so liessen sie sich schliesslich auch das von der Synode sanctionirte, schon früher, wie nachgewiesen wurde, von erleuchteten Bischöfen und Schriftstellern im richtigen Sinne gebrauchte, Prädikat ὁμοούσιος gefallen, indem sie es, ähnlich wie früher der Alex. Dionysius, von dem ebenbildl. Wesen des Sohnes verstanden, durch welchen der Vater sich offenbart habe (= ὁμοιούσιος, *ὅμοιος τῷ π. κατὰ πάντα*)[5]). Doch mussten sie je länger je mehr erkennen, dass dies Prädikat kein adäquater Ausdruck für ihre Vorstellung von dem Wesen des S. Gottes sey, dessen *γέννησις*, wie geheimnissvoll und erhaben sie dieselbe auch bezeichnen mochten, doch kein Hervorgang aus der *οὐσία* des Vaters seyn sollte, sondern der Urakt des allmächtigen Willens Gottes, wodurch das erste Wesen ausser ihm hervorgebracht worden sey, der Schöpfer aller Dinge u. Zeiten. Daher traten sie bald offen gegen die Bekenner der Wesensgleichheit des Sohnes Gottes hervor. Sie wussten auch den Kaiser für sich zu gewinnen und gegen Athanasius, als den mächtigsten Vertreter des Nicänischen Dogma einzunehmen, besonders aber nach dem Tode Constantin Gr. (337.) machten sie, begünstigt von dem kaiserlichen Nachfolger im Orient, grosse Anstrengungen, die kirch-

5) So sagt *Euseb.* Caesar. in s. epist. encycl. (b. Socrat. H. E. I. 8, bei Mansi T. II. p. 917.), er habe nach vernommener richtiger Erklärung kein Bedenken gehabt, dieses Prädikat anzuerkennen: *ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινας, λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους κ. συγγραφέας ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ Πατρὸς κ. Υἱοῦ θεολογίας* (in Patris et Filii divinitate explicanda) *τῷ τοῦ ὁμοουσίου χρησαμένους ὀνόματι.* Vgl. a. Stellen b. Münsch. §. 72. Anm. 7.

liche Fessel wieder zu lösen. Ihr dogmatischer, angeblich auf die alte, vornicänische Tradition gegründeter, Lehrbegriff ist von den *Antiochenischen Synoden* (339—343. al. 341—345) in 5 Formeln dargelegt, von welchen für die Dogmengeschichte die ausführlichste (die s. g. ἔκθεσις μακρόστιχος) die grösste Bedeutung hat (s. m. Bibl. S. 148—157. vgl. S. 100 ff.). In diesen Unionsformeln, welche ihren Consensus mit den Bekennern des Nicän. Lehrbegr. im Wesentlichen darstellen sollten, findet sich weder eine ausdrückl. Anerkennung noch Verwerfung des ὁμοούσιον; es wird zwar der Arianismus verworfen, doch nur in der anstössigsten, von der Mehrzahl der Anhänger des Arius immer perhorrescirten, Form, und es blieben noch wesentl. Differenzpunkte stehen.

1) Die Hypostasirung des Sohnes wird zwar bezeichnet als γέννησις ἐκ θεοῦ od. ἐκ τοῦ πατρός und es werden diejenigen anathematisirt, welche lehren, dass der Sohn nicht sey ἐκ τοῦ θεοῦ, sond. ἐξ οὐκ ὄντων ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως, aber nirgends wird anerkannt, dass er ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς gezeugt (also ὁμοούσιος) sey, sond. ὅμοιος τῷ π. κατὰ πάντα (form. V — μακρόστ. — Nr. VI. S. 155), ja die Zeugung wird als Willensakt bezeichnet und die Annahme ausdrücklich verworfen, ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησε τὸν υἱὸν ὁ πατήρ (a. Schr. Nr. II. S. 152 f. u. Nr. VIII. S 155.).

2) Es wird zwar die Bezeichnung des Sohnes als κτίσμα oder ποίημα vermieden, doch aber indirect die Arian. Vorstellung wieder zugelassen, indem nur die Lehrform zurückgewiesen wird, dass der Sohn sey ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ἢ γέννημα ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, ἢ ποίημα ὡς ἓν τῶν ποιημάτων (form. II. S. 104. vgl. form. V. Nr. VIII. S. 156.).

3) Es wird die Formel verworfen: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, aber in dem Sinne, dass sie ein χρονικὸν διάστημα zwischen Vater und Sohn bezeichnen und gleichbedeutend seyn soll mit: ὅτι ἦν χρόνος ποτὲ ἢ αἰών, ὅτε μὴ ἦν (form. V. Nr. II. u. III. S. 152 f. vgl. form. IV. S. 151.); vielmehr habe der Vater den Sohn, durch welchen die Zeiten (χρόνοι καὶ αἰῶνες) erst geworden sind, ἀχρόνως gezeugt (S. 153.).

Demgemäss wird 4) der Subordinatianismus ausdrücklich anerkannt, die göttliche Majestät und Herrschaft im absol. Sinne nur dem Vater zugeeignet, auch die Herrschaft über den Sohn, indem dieser dem Vater untergeordnet nach ihm über Alles herrscht, was durch ihn geworden ist, und die Gnade des h. Geistes nach dem väterlichen Willen den Heiligen reichlich verleiht (form. V. Nr. IX. S. 156 fg. vgl. form. II. S. 103.).

Die von den oriental. Bischöfen aufgestellten Bekenntnisse zu *Philippopolis* (347.) u. *Sirmium* (351.) sind wesentlich nur Wiederholungen der 4. u. 5. Antiochen. Formel. Die strengeren

Arianer, wie *Acacius* (340. Nachfolger des Euseb. zu Caesarea) und ***Eudoxius*** (B. zu Germanicia, seit 358 zu Antioch. und 360 zu Const.), konnten diese Eusebian. Deutung des Dogma mit ihrer wirklichen Meinung in Wahrheit nicht vereinigen, im Bewustseyn ihrer Schwäche aber und durch äussere Rücksichten bestimmt wagten sie sich mit ihrer wahren Meinung nicht hervor und nahmen an den Versuchen der Eusebianer, durch Formulirung eines Consensus das Homousion zu beseitigen und eine Union der getrennten Parteien zu begründen, Theil, bis nach dem Tode des Nicänisch gesinnten K. Constans im Abendl. (350.) u. dem Sturze des Usurpators Magnentius (353.) der zur Alleinherrschaft gelangte arianische K. Constantius die Verdammung des *Athanasius* auf den Synoden zu Arelate (353.) u. Mediolanum (355.) gewaltsam durchsetzte, indem auf seinen Befehl alle occidental. Bischöfe, welche das Urtheil nicht unterzeichneten, ihrer Aemter entsetzt und verbannt wurden. Die gerechte Geschichte kann leider nur eine sehr geringe Minorität von 5 Bischöfen rühmen, welche stark genug waren, Amt und Heimath ihrem Glauben zu opfern: *Hosius* v. Cordova, ein 100jähriger Greis, *Liberius* v. Rom, *Hilarius* v. Pictavium, *Eusebius* v. Vercellae und *Lucifer* v. Calaris. Und der Ruhm der beiden ersten wurde später wieder verdunkelt, da sie sich 357 bewegen liessen, eine das Homousion zwar umgehende, in Wahrheit aber verleugnende Formel (die 2. Sirmische) zu unterzeichnen. — Während jene 5 Bischöfe ins Elend wanderten, zog sich *Athanasius,* der politischen Gewalt weichend, von Alexandrien zu den Mönchen in der Nitrischen Wüste zurück.

Nach dem Sturze des mächtigsten gemeinsamen Feindes wagten es nun die consequenteren Arianer, ausser *Acacius* und ***Eudoxius***, die jedoch nach Umständen die Sprache wechselten, vornämlich *Aëtius* (wegen seiner entschiedenen Verleugnung der Gottheit des Sohnes *ἄθεος* genannt — 1 Joh. 2, 23. —, s. 349 Diak. zu Antiochien, 356 in Alexandrien † c. 370.) und ***Eunomius*** (s. 356 sein Schüler und 360 B. v. Cyzicum † c. 392.) ihre Meinung offen auszusprechen mit einer Schärfe, deren selbst der Häresiarch nicht fähig gewesen war. Sie scheueten sich nicht zu erklären, dass zwischen dem Sohne Gottes, als einem Geschöpf, und dem ewigen Vater ein unendlicher Abstand, dass der Sohn, wenn auch über alle übrigen Geschöpfe erhaben und nach Gottes Willen Gott zu nennen, doch als Geschöpf seinem Wesen nach von Gott verschieden und ihm unähnlich sey (*ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν*, *ἑτεροούσιος*, weil durch Gottes Willen *ἐξ οὐκ ὄντων* hervorgebracht).

Jetzt traten die Eusebianer gegen diese Arianische Fraction auf, welche nach ihrer Lehre Heterousianer, *Ἀνόμοιοι*, *Ἐξουκόντιοι,* nach ihren Hauptführern *Aëtianer* u. ***Eunomianer*** ge-

nannt wurden, und kämpften mit mehr und weniger Erfolg für die Anerkennung der *Wesensähnlichkeit* des Sohnes mit dem Vater, daher nun *Ὁμοιουσιάσται*, *Ἡμιάρειοι*, *Semiariani* genannt und von den consequenten *Arianern* unterschieden. Diese vermochten zwar auf keiner Synode die Anerkennung einer ihrer Meinung völlig entsprechenden Bestimmung durchzusetzen, auch nicht auf der 2. Syn. zu *Sirmium* (257.), wo sie die Oberhand hatten, doch gelang es den schlauen, am kaiserl. Hofe angesehenen, Bischöfen *Ursacius* v. Singidunum in Mösien und *Valens* v. Mursa in Pannonien, hier die angebliche Ursache des ganzen ärgerlichen Streits, das nichtbiblische Wort *οὐσία* aus den Bestimmungen dieses Dogma zu entfernen, mit dem ausdrücklichen Verbot des fernern Gebrauchs der Worte *Homousion* sowohl wie *Homöusion* in Lehre und Predigt. Die Semiarianer, an ihrer Spitze jetzt *Basilius* v. Ancyra und *Georgius* v. Laodicea, verwarfen zwar auf einer Gegensynode zu *Ancyra* (358.) die anstössigen Beschlüsse jener Synode und bekannten sich von Neuem zu dem Antiochenischen Glauben, ja auf der 3. Syn. zu *Sirmium* (358.) fanden sich sogar Ursacius und Valens mit ihrem Anhange genöthigt, die Ancyranischen Anathematismen gegen die Bestimmungen der 2. Sirm. Synode zu unterzeichnen, doch aber kam es auch hier nur zur Anerkennung einer unbestimmten *Aehnlichkeit* des Sohnes mit dem Vater und es wurde die Beseitigung des W. *οὐσία*, weil es in den h. Schriften von dem Wesen des Vaters und Sohnes nirgends gebraucht werde, von Neuem ausdrücklich genehmigt: ὅμοιον δὲ λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα. Dasselbe geschah im folgenden Jahre (359.) durch den Einfluss jener gewandten Bischöfe Ursacius und Valens zu *Nice* in Thracien, zu *Ariminum* in Italien (wo sogar die Abendländer sich verleiten liessen, die zu Nice vereinbarte Formel anzunehmen) und zu *Seleucia* in Isaurien (wo die Morgenländer eine wesentlich gleiche Formel unterzeichneten). Schliesslich wurde dieser indifferente, in Wahrheit aber doch ein Geschöpf, wenn auch das erhabenste, vergötternde Lehrbegriff auch auf einer Syn. zu *Constantinopel* 360. unter persönlicher Theilnahme des K. Constantius anerkannt (die Formeln in m. Bibl. S. 165—174.), und Allen, welche sich weigerten, durch Zustimmung das vermeinte Friedenswerk zu fördern, drohete der kaiserliche Zorn, wie 5 Jahre vorher. — So hatte die ganze *sichtbare* Kirche das ökumenische Bek. v. J. 325. verleugnet, nicht aber die wahre, damals unsichtbare Kirche.

Die Freiheit, welche der Apostat *Julian* (361—63) allen chr. Lehrern gewährte, einander gefahrlos zu bekämpfen, und welche *Athanasius*, nach Alexandrien (362.) zurückgekehrt, weise benutzte, um auf einer Synode daselbst (362.) die treuen Bekenner der Wahrheit und ihre stillen Freunde, welche nur unter dem po-

litischen Druck und den Versuchungen der Zeit geschwiegen oder verleugnet hatten, wieder zu sammeln; der Druck, den die Eusebianer gleicherweise wie die Bekenner des nicänischen Dogma unter der Reg. des fanatisch arian. K. *Valens* im Orient (364—378) zu erdulden hatten; die innere Haltlosigkeit des Arianismus, welche durch die Unionsversuche recht offenbar geworden war, und der gewaltige Kampf erleuchteter Theologen im Dienste der Wahrheit führten zum Siege der schriftgemässen Lehre, wie sie zu Nicäa bekannt worden war. Diese Theologen waren ausser ***Athanasius*** († 373.) die 3 Cappadocier ***Basilius*** M., Bisch. von Neocäsarea († 379.), s. Bruder *Gregor*, B. v. Nyssa († gegen Ende des Jahrh.) u. ***Gregor*** v. Nazianzus, ὁ ϑεολόγος († 390.), *Didymus*, Katechet in Alexandrien († c. 395.) und von den Abendländern ***Hilarius***, B. v. Pictavium († 368.) und *Ambrosius*, B. v. Mediolanum (374—97.).

Die 2. *ökumenische*, von Theodosius I. (379—95.) berufene, *Synode* zu Constantinopel (381.) wiederholte das Nicänische Glaubensbekenntniss und vollendete es durch einige nähere Bestimmungen, betreffend namentlich die *absolute Ewigkeit des Sohnes Gottes* und die *Unvergänglichkeit seines Reiches*, so wie die *gleiche Herrlichkeit* und Wesenheit des *h. Geistes*, der *vom Vater ausgeht*, wie der Sohn aus ihm gezeugt ist (m. Bibl. S. 111 fg. vgl. 105 fg.). Diese Vervollständigung des Symbols war veranlasst worden durch das Hervortreten neuer ***Monarchianer*** und ***Ditheiten***.

b) ***Monarchianer*** waren ***Marcellus*** B. v. Ancyra, einer der eifrigsten Gegner des Arius zu Nicäa, und *Photinus*, einer s. Schüler, B. zu Sirmium. Jener verirrte sich im Kampfe für das Ὁμοούσιον zum Sabellianismus und wurde von den Orientalen verurtheilt zu Constantinopel (336.), zu Antiochien (343 al. 45.) und Sirmium (351.), dagegen von den Occidentalen für rechtgläubig erklärt, nam. zu Sardica (347.) unter dem Vorsitz des Röm. B. Julius. — Photinus dagegen, welcher in weiterer Entwickelung seiner Ideen im Wesentlichen die Theorie des Paulus v. Samos. erneuerte, wurde nicht nur von den Orientalen mit Marcellus zu Antiochien und Sirmium, sondern auch von den Occidentalen zu Mediolanum (346.) verurtheilt. — Wie nach ihrer Meinung die Sohnschaft des Logos erst mit der Menschwerdung ihren Anfang genommen hat, so wird diese persönliche Existenz des Sohnes Gottes auch mit der Vollendung seines Werkes und dem Gericht ihr Ende haben und gleicherweise auch sein Reich (vgl. Form. μακρόστ. S. 154 f. in m. Bibl.). Daher jene Zusätze im constantinopolitan. Symbol: γεννηϑ. πρὸ πάντων τῶν αἰώνων und οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Auch die *Priscillianisten*, deren Haupt, Begründer eines neuen gnostisch-manich. Systems, gleichzeitig (379) in Spanien auftrat (von d. Syn. zu Caesaraugusta 380. verurtheilt und 385. zu Treviri hingerichtet) werden ausser vielen anderen theoret. u. prakt. Verirrungen des *Sabellianismus* beschuldigt; vgl. vornäml. *Lübkert*, de haeresi Priscillianistarum (Havniae 1840. 8.) §. 12. — Schon Marcion verband bekanntlich monarch. Vorstellungen mit seinem System.

c) *Ditheiten* waren mehrere Semiarianer, die s. g. *Pneumatomachen*, Wie früher schon von Mehrern (s. oben geg. Ende der 1. Periode Anm. 1) entweder die göttl. Persönlichk. oder die Majestät des h. Geistes nicht anerkannt und dieser an die Spitze der dienenden Geister (Engel) gestellt worden war, so verleugnete in dieser Periode *Macedonius* (Patr. v. Const., als Semiarianer von der damals mächtigen arian. Hofparthei 360. abgesetzt) die Gottheit des h. Geistes entschieden, indem er ihn nicht blos als *κτίσμα* des Sohnes, sondern auch als *διάκονος καὶ ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ* bezeichnete, daher die Kirche in ihren grossen Vertretern, Athanasius und seinen Mitstreitern, ihn und seine Anhänger als *Streiter wider den h. Geist*, *πνευματομάχοι*, verwarf und die Wesensgleichheit des h. G. mit Vater und Sohn anerkannte (Syn. z. Alex. unter dem Vorsitz des Athanasius 362. u. a. a. zu Rom unter Damasus 375.). Da nun andererseits die neuen Monarchianer wie die älteren den h. Geist blos für eine g. Kraft od. Eigenschaft erklärt hatten, so fand sich die ökumen. Syn. zu Const. bewogen, das einfache nicän. Bek. des Glaubens an den h. Geist durch ausdrückliche Anerk. seiner göttl. Persönlichk., Wirks. und gleichen Herrlichkeit mit V. u. S. zu vervollständigen (m. Bibl. S. 111 fg. und Münsch. §. 74 fg.).

Die dem Zeitbedürfniss ganz angemessene Bestimmung hinsichtlich des Verhältn. des h. Geistes zum Vater, von dem er gleicherweise ausgeht, wie der Sohn aus seinem Wesen erzeugt ist, wurde in ihrer weiteren, durch die Fragen der forschenden Vernunft veranlassten, Entwickelung Gegenstand langwieriger Streitigkeiten, welche zuletzt (Mitte des 11. Jahrh.) die Spaltung der allg. K. in die Griechische und Römische zur Folge hatten.

Auch auf ökumen. Standpunkt erscheint, abgesehen von dem Arianismus, dem die constantinopol. Bestimmung entgegengesetzt ist, eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise wie der Vorstellung zulässig. Wird der Vater als *μία ἀρχή* gedacht, aus welchem Sohn und h. Geist ihr Wesen u. Seyn von Ewigk. zu Ewigk. haben, so ist zu sagen, wie die Väter zu Constantinopel gegen die Arianer erklärten, dass *der h. Geist aus dem Vater* eben so *ausgehe*, wie der Sohn aus ihm vor allen Ewigkeiten gezeugt wurde, nicht ein Geschöpf des Sohnes sey, wie dieser nicht des Vaters.

Wird dagegen erwogen, dass der Sohn als vollkommener Abglanz des Vaters Alles hat, was der Vater, also dass der Vater in ihm ist wie Er im Vater und eine Wesenstrennung undenkbar ist, so ist auch eben so richtig zu sagen, dass der h. Geist vom Sohne ausgehe (Joh. 20, 22.) wie vom Vater (15, 26.), wie er denn auch bald *πν. θεοῦ* bald *π. χριστοῦ* genannt wird (Röm. 8, 9 f. 1 Cor. 2, 10 ff. u. ö.), u. wer es leugnet, hebt den Begriff absoluter Gleichheit des Wesens der 3 göttl. Personen auf u. setzt durch die Behauptung, dass der h. Geist *nur* vom Vater und nicht auch vom Sohne ausgehe, eine Scheidung in das Wesen Gottes, welche eben so mit der Idee absoluter Geistigkeit unvereinbar ist wie mit den Erklärungen des Herrn über die Einheit seines Wesens und Wirkens mit dem des Vaters (Joh. 16, 13 ff. vgl. 10, 30. u. 17, 10.). Für den also, welcher des ökumenisch anerkannten trinitarischen Verhältnisses des Sohnes und h. Geistes zum Vater sich deutlich bewusst ist, wird unter den möglichen Vorstellungen und Ausdrucksweisen als die adäquateste erscheinen, dass der h. Geist ausgehe *von dem Vater und Sohn*, obwohl er auch die Sätze nicht unangemessen finden wird, dass er ausgehe *vom Vater durch den Sohn*, oder *aus dem Vater gesandt vom Sohn*. Und diese Verschiedenheit der Vorstellung und Ausdrucksweise finden wir von Anfang an, vor und nach der ökumenischen Definition des Dogma zu Constantinopel, und sie würde ohne Schaden für die Kirche, ja wohl zu ihrem Heil haben fortbestehen können, wenn man die weitere Erörterung des Geheimnisses, über welches der biblische Kanon keine abschliessende Bestimmung enthält, den theologischen Schulen überlassen hätte, wie es die apostolisch-katholische Kirche that, ehe sie sich in die Römische und Griechische zerspaltete. — Dogmenhistorische, der Sichtung wie der Vervollst. sehr bedürftige, Sammlungen u. Vorarbeiten finden wir ausser den bekannten Schriften v. *J. Js. Voss* de trib. symbolis (1642.) diss. II. §. 16., *J. G. Walch*, *J. Matth. Pfaff*, *Theoph. Procopowitz*, *Ziegler* in s. theol. Abhandlungen Th. I., *Elmenhorst* in notis ad Gennadii Massil. lib. de dogmatibus eccl. (1614.) p. 99 sq., *G. Calixt.* disputatt. de praecip. rel. chr. capp. (ed. Fr. Ulr. Calixt. Helmst. 1658. 4.) disp. II. p. 35., *Münscher v. Cölln* Lehrb. §. 67. u. 128. vorzüglich bei *Baur*, die chr. Lehre v. d. Dreieinigk. Th. 2. S. 159 ff. u. *Neander* K. G. 4. Bd. (2. Ausg.) S. 790 ff. (alte Zeit) und 8. Th. (mittlere Zeit) S. 402 ff.

Im *Orient*, wo man vornämlich mit den Arianern, insbesondere den Pneumatomachen, zu kämpfen hatte, welche den h. Geist als Geschöpf des Sohnes, diesen also als Princip des persönl. Daseyns des h. Geistes betrachteten, war man fortwährend geneigt, den (unmittelbaren) Ausgang des h. G. aus dem Vater zu beken-

nen, um ihm die Gleichheit der Majestät wie des Wesens mit dem Sohne zu vindiciren. Doch leiteten auch mehrere Lehrer der orientalischen Kirche das Seyn oder den Ausgang des h. G. aus Vater und Sohn ab, nicht blos *Marcellus* v. Ancyra, einer der entschiedensten Gegner des Arianismus, der freilich des Sabellianismus mehr als verdächtig wurde (vgl. Euseb. de eccl. theol. III. 4.), sondern auch der ganz unverdächtige *Epiphanius*, Ancor. §. 9.: *ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα* (hier ohne den Ausdruck *ἐκπορεύεσθαι*) vgl. haeres. 74. §. 7. *ἐκπορ. ἐξ ἀμφοτέρων* u. haer. 61., wo er die Ausdrücke *ἐκπορ. ἐκ τοῦ πατρός* und *ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνειν* gleichbedeutend nimmt. Auf verwandte Lehrformen bei *Basilius* M., *Chrysostomus* und *Gregor.* Nyss. haben schon Calixtus u. a. aufmerksam gemacht. Ueber die Beziehung des h. Geistes zum Vater *und* Sohn brach auch 50 Jahre nach jener dogmat. Definition zu Constantinopel der erste Streit in der oriental. Kirche selbst aus.

Als *Cyrillus* v. Alexandrien in leidenschaftlichem Kampfe gegen Nestorius den h. Geist in ein so inniges Verhältniss zu dem Sohne setzte, dass er ihn (anathem. 9.) als Christo eigen (*ἴδιον χριστοῦ*) bezeichnete, durch den der Herr seine Wunder gethan habe (vgl. *Münscher* a. Schr. §. 81. Anm. 10. und mit den Anathematismen d. Cyr. ep. 10. u. Thesaur. l. XII. c. 2.), so folgerte daraus *Theodoret.* in s. Widerlegung der 12 Anathematismen, Cyrillus behaupte, der h. Geist habe durch den Sohn sein Daseyn, u. verwarf diese Behauptung als eine blaspheme (Theodoret. Opp. ed. Schulz T. V. p. 44.), wie denn dieselbe auch *Theodor v. Mopsv.* in s. Glaubensbekenntniss verworfen hat (*διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφέναι* — s. m. Bibl. S. 204.). — Die abendländische Lehrform findet sich zwar nicht in wörtlicher Fassung, wohl aber nach ihrem wesentlichen Gehalt auch bei *Athanasius* in s. epist. an den B. v. Thmuis Serapion (s. *Neander* a. Schr. S. 794.).

In der *Lateinischen* Kirche kam es bald auch in weiteren Kreisen zu dem adäquateren Ausdruck, dass der h. Geist *von Vater und Sohn* ausgehe. Und zwar finden wir diesen Ausdruck nicht erst, wie man bis in neuere Zeiten gemeint hat, bei Augustinus, sondern schon bei seinem geistlichen Vater Ambrosius. Ja schon bei *Tertullianus* finden wir, wenn auch in üppigen Formen, neben der Griechischen Vorstellungsweise auch die Abendländische bereits vorgebildet in seiner Schrift gegen den Monarchianer Praxeas, wo er die Dreiheit der Personen in dem Einen göttlichen Wesen behauptet; wenn er c. 4. von der dritten Entwickelungsstufe (tertius gradus = Sp. S.) sagt: *Spiritum* non aliunde puto quam *a Patre per Filium*, erklärt er c. 8., um die Ungetrenntheit der 3 Personen in der Einen Gottheit zu zeigen: Nam et radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae — et sol

et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne, quod *prodit* ex aliquo, secundum sit ejus necesse est, de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt, et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est *Spiritus a Deo et Filio*, sicut tertius a radice fructus ex frutice — et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita *trinitas*, per consertos et connexos gradus a Patre decurrens, et monarchiae nihil obstrepit et *οἰκονομίας* statum protegit (cf. c. 2.). — Den von der Abendländ. Kirche später sanctionirten Ausdruck *proced. a Patre et Filio* od. *ab utroque* gebraucht öfters schon *Ambrosius* (vgl. m. Bibl. der Symbol. S. 16.) und eben so neben anderen Formen noch vor ihm auch *Damasus* (vgl. a. Schr. S. 188. vgl. 190 u. 186.). Das Symbol der 1. *Toletan. Synode* v. J. 400, welches in vielen Handschrr. auch dieselbe Lehrform hat (*a Patre Filioque*), ist jedoch wahrscheinlich an dieser Stelle interpolirt, da der Satz in mehreren Handschriften fehlt (a. Schr. S. 131 fg.). Doch war es allerdings der grosse Einfluss, welchen *Augustinus* auf die ganze Latein. Kirche ausübte, der dieser vollendeten, in Wahrheit erst jede Arianische Vorstellung einer Ungleichheit der 3 göttlichen Personen ausschliessenden, Bestimmung des Dogma die weiteste Aufnahme bereitete (de traditione symboli serm. I. in der Benedict. Ausg, serm. CCXII. u. a. Stellen b. *Neander* S. 796 f. und *Baur* II. S. 166 fg.). Doch wechseln bei ihm wie bei Damasus u. A. die Formeln *Sp. Patris et Filii* mit der fraglichen; vgl. Serm. CCXIV. (hier auch *de Patre procedens*). Nach ihm finden wir die Formel proc. a *P. Filioque* od. ab *utroque* namentlich bei *Leo* M. epist. XV. und bei *Gennadius* († n. 495.) de dogmm. eccl. c. I. Doch mochte die Formel wohl auch im Abendlande ihre Gegner haben. Denn als im 6. Jahrh. der Westgoth. König Reccared vom Arianismus zur kathol. K. übertrat, begnügte man sich auf der dritten Synode zu Toledo (589.) nicht, einfach den Ausgang des h. Geistes von Vater und Sohn zu bekennen, sondern fügte das Anathem gegen den hinzu, qui non crediderit, *a Patre Filioque procedere Spiritum S.* eumque non dixerit coaeternum esse Patri et Filio et coaequalem." Seit dieser Zeit verbreitete sich im Abendlande, zunächst in der Spanisch-fränkischen Kirche, das Nicäno-constantinopolitanische Symbol mit diesem Zusatze, welchen auch das im 6. Jahrh. wahrscheinlich in Nord-Afrika entstandene s. g. *Athanasianische Symbol* enthält (Vgl. m. Bibl. S. 124. und *Pseudo-Augustinus* de symbolo Serm. I. — Opp. Augustini edit. Benedict. Basani 1802. Tom. VIII. p. 1623 und Tom. XVI. Serm. CCXXXIII. CCXXXV. und CCXLIV.). Als diesen Zusatz auch das von dem Papst *Martin* (648.) im Kampfe gegen den Monotheletismus erlassene Synodalschreiben enthielt und derselbe dadurch zur Kennt-

niss der Griechen gelangte, nahmen die Freunde des Monotheletismus in Konstantinopel daran Anstoss und der Mitkämpfer des Martinus, der Abt *Maximus* (Confessor) wurde selbst dadurch zur Untersuchung der Bedeutung des Filioque veranlasst. In einem Schreiben an den Presbyter Marinus in Cypern erklärt derselbe, dass die Römer durch Zeugnisse lateinischer und griechischer Väter ihn überzeugt hätten, dass sie durch diesen Zusatz den Sohn nicht zum Princip des h. Geistes machen, sondern damit nur sagen wollten, dass der h. Geist aus dem Vater, welcher das Eine Princip des Sohnes und Geistes sey, durch den Sohn hervorgehe und Eines Wesens mit ihm sey (vgl. *Baur* S. 168.). — Doch blieb seitdem dieser Zusatz ein Gegenstand argwöhnischer Aufmerksamk. für die Griechen und er wurde vom folgenden Jahrhundert an auch einer der Streitpunkte, welche zur endlichen Spaltung der katholischen Kirche in die Römische und Griechische führten. *Johannes Damasc.* († 760.) findet (Expos. f. orth. I, 7. u. 11 sq.) den Zusatz unzulässig, legt aber das Dogma eben so aus, wie Maximus Conf. in seinem Briefe an Marinus (c. 12: *υἱοῦ δὲ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ᾽ δι᾽ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον*). Gegen Ende des 8. Jahrh. war das Bekenntniss mit jenem Zusatze in der Abendländ. Kirche schon sehr allgemein, wie die *libri Carolini* (im J. 790.) bezeugen (III, 3.): ex Patre et Filio — omnis universaliter confitetur et credit ecclesia eum procedere, indem sie zugleich ausdrücklich die auch von dem Constant. Patr. Tarasius' adoptirte Lehrform: proced. a Patre per Filium verwerfen (vgl. Münscher-Cölln §. 128. Anm. 2.). Aber auch im Abendlande waren immer noch nicht Wenige bedenklich, ob die an sich richtige Bestimmung einem ökum. Symbol ohne ökum. Zustimmung beigefügt werden dürfe. Schon auf der von Pipin aus Veranlassung des Bilderstreits 767. berufenen *Synode zu Gentiliacum* (Gentilly) wurde diese Frage wahrscheinlich auch behandelt (Münscher-Cölln a. St. Anm. 1. vgl. dagegen Baur S. 169.), vornämlich aber geschah diess unter Carl Gr. zu Friaul (*Forum Julii*) 791. Hier wurden die Urheber des Zusatzes („Sancti Patres") von dem Patr. *Paulinus* v. Aquileja gegen den Vorwurf einer verfälschenden Neuerung vertheidigt, da er nur eine genauere Bestimmung und sinngemässe Vervollständigung des Constantinop. Symbols sey, wie dieses schon das Nicänische gegen neue Häresieen vervollständigt habe (Baur a. St.). Auch *Alcuin* vertheidigte diese Lehrbestimmung in einer besondern Schrift de processione Sp. Sti ad Carolum M. durch Zeugnisse der h. Schr. und der Väter und die Spanier *Etherius* et *Beatus* adv. Elipandum (Bibl. PP. Lugd. T. XIII. p. 395. E. cll. 398. C.) argumentiren gegen den Adoptianismus auf Grund dieses Lehrtropus: quia — — *Spiritus S. ab utroque procedit,* ideo in ipso (Christo) habitat

omnis plenitudo divinitatis corporaliter, id est solide et veraciter — und in der Hofkapelle Karls Gr. wurde das Symbol schon mit dem Zusatze abgesungen. In jener Zeit brach hierüber ein *Streit zwischen den Griechen und Lateinern* zunächst in *Jerusalem* aus, wo ein Griech. Mönch *Johannes* die Lateiner wegen dieses Zusatzes der Ketzerei beschuldigte, diese aber, Fränkische Mönche, sich sowohl auf die „fides S. Athanasii," d. i. das Symbolum Quicunque, als auf die Liturgie in der Hofkapelle Karls beriefen. Jetzt ergab sich aber, dass nicht nur die liturgische Sitte des Absingens des Symbols, sondern auch der Zusatz selbst der Römischen Diöces noch fremd war, obwohl der damalige Papst *Leo* III., an den jene Mönche sich gewandt hatten, die Lehrform selbst in einem an die orientalischen Kirchen gesandten Bekenntniss als richtig (Sp. S. a Patre et Filio aequaliter proced.) anerkannte. *Karl Gr.* nämlich fand sich durch diese Vorgänge bewogen, zur Erörterung der Frage im J. 809. eine grosse Synode nach *Aachen* (Aquis Granum) zu berufen. Papst *Leo* aber, welchen der Kaiser durch eine Gesandtschaft von zwei Bischöfen und einem Abte (Smaragd, der einen protokollarischen Bericht darüber erstattet hat) um Genehmigung der Beschlüsse hinsichtlich des symbolischen Zusatzes und des liturg. Gebrauchs anging, missbilligte zwar nicht das Absingen des Symbols an sich und erkannte auch die Richtigkeit der durch den Zusatz ausgedrückten, seinem eigenen Bekenntniss entsprechenden, Lehre an, die Aufnahme desselben aber in das zu Constantinopel nicht ohne Leitung des heil. Geistes ohne ihn abgefasste Symbol mochte er nicht gut heissen, zumal die fragliche Lehrbestimmung, nicht allen fasslich, kein zur Seligkeit nothwendiger Glaubensartikel sey. (Neander S. 405 f. vgl. Baur 171.). Doch vertheidigte auf Veranlassung Karls der Bischof *Theodulph* von Orleans den Zusatz in einer besonderen Schrift: de Spiritu S. liber (Opp. ed. Sirmons. T. II. p. 695 sqq.). Ungeachtet jener Entscheidung des Röm. Bischofs und der Differenz des Römisch-kirchlichen Sprengels verbreitete sich seitdem das Symbol mit dem Zusatze im Abendlande immer weiter und nur *Jo. Scotus Erigena* stellte um die Mitte des 9. Jahrh. eine ähnliche vermittelnde Theorie auf, wie Jo. Damascenus ein Jahrh. früher (Neander S. 406 fg.). Zu derselben Zeit aber, als dieser gräcisirende Theolog schrieb, wurde die Aufnahme des Filioque in das Nicänisch-constant. Symbol seitens der Abendländer als allgemein betrachtet, so dass der Patriarch *Photius* im J. 867 in der bekannten ep. encyclica an die orientalischen Bischöfe jene ausser mehreren, namentlich den Cölibat und das Fasten betreffenden, Irrthümern der Neuerung durch Verfälschung des ökum. Symbols beschuldigen konnte (*καὶ τὸ ἱερὸν καὶ ἅγιον σύμβολον — — κιβδηλεύειν ἐπεχείρησαν — τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ*

τοῦ Πατρὸς μόνον, ἀλλά γε καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι καινολογήσαντες). Und der damalige Röm. B. *Nicolaus* I. wies den Vorwurf, als die Römische Diöces nicht treffend, nicht zurück, wie es Leo III. hätte thun können, sondern forderte die Bischöfe der Landeskirche, in welcher der Zusatz seit einem Jahrhundert als sinngemässe Vervollständigung des Bekenntnisses vertheidigt worden war, in einer ep. *ad Hincmarum et caeteros Epp. in regno Caroli* (calvi) *constitutos* zur Vertheidigung der Kirche auf. Dieser Aufforderung entsprach schon 868 im Auftrage der Fränkischen Bischöfe *Aeneas* B. v. Paris (liber adv. decem objectiones Graecorum) und ausser ihm der gelehrte Mönch zu Corbei *Ratramnus* (cont. Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium libri IV. — Münscher §. 128. Anm. 4. und 5. und Neander S. 422 f.).

Dieser Kampf der Lateiner gegen die Griechen führte eines Theils zu immer allgemeinerer Anerkennung jener Lehrbestimmung im Abendlande, so dass der Differenz des Römischen Symbols nicht weiter gedacht wird, andern Theils wurde der Widerspruch der Griechen um so entschiedener und leidenschaftlicher; die s. g. ökumenische *Synode zu Constantinopel* 879 unter Photius erkannte in der 6. Sitzung das ursprüngl. Nicäno-constantinop. Symbol an mit ausdrücklicher Verwerfung jeder Veränderung desselben durch Hinwegnahme oder Zuthat (Neand. S. 437.). Als im 11. Jahrh. der Patr. *Michael Caerularius* (1053.) die Vorwürfe gegen die Latein. Kirche erneuerte und zudem sie wegen des (allerdings erst im 9. Jahrh aufgekommenen) Gebrauchs des ungesäuerten Brodes im h. Abendmahl sogar des Judaismus beschuldigte, vollendete sich der Gegensatz durch gegenseitige Anathematismen im J. 1054. (Neand. S. 440 ff. und Münscher a. St. Anm. 6. und 7.).

Der weitere Verlauf der Geschichte des Streits bietet keine neuen dogmat. Ergebnisse. *Theophylakt*, Erzb. von Achrida in Bulgarien (1078—1107.), war geneigt anzunehmen, dass die Lateiner die wahre Lehre nur nicht adäquat ausdrückten, indem sie die Ursachlichkeit der *Mittheilung* des h. Geistes (auch durch den Sohn) und die Ursachlichk. des *Seyns* (nur vom Vater) verwechselten (Neand. S. 448.), doch verwarf einer der bedeutendsten Apologeten der Lat. K. *Anselm* († 1109.) gleichzeitig (de processione Sp. Sti cont. Graecos c. 16.) auch die vermittelnde Lehrform des Joh. von Damask., welche damals einige Griechen wieder geltend machen wollten (Münsch. a. St. A. 8.). Er verfasste diese Schrift im Auftrage einer unter *Urban* II. zu Bari in Apulien 1098 gehaltenen Synode, wo er, damals aus England verbannt, als Vertheidiger der latein. Kirchenlehre aufgetreten und das Anathem üb. die griechische Lehre erneuert worden war (vgl. Neand. 5. Bd. S.

614. u. 721.). — Die Unionsversuche vom 12. Jahrh. an führten bekanntlich nur Individuen oder einzelne Theile der Griechischen zur Verbindung mit der Lat. Kirche, nicht zur Aufhebung des Schisma (Gieseler K. G. II. 2. §. 93. 4. §. 127. u. §. 156.). Unter dem Einfluss des Kais. *Michael* Palaeol. u. des gelehrten Archivar, nachmal. Patr. *Jo. Beccus* mussten sich die Griechen zu *Lyon* 1274. zu dem abendl. *Dogma* bekennen, während ihnen die unveränderte Beibehaltung des *Symbols* gestattet wurde und durch eine erläuternde Fassung der Unionsformel eine falsche Deutung der altkirchlichen, gemeinsam immer bekannten, Lehre von der Trinität verhütet werden sollte; die Formel lautet: *Quod Spiritus S. aeternaliter ex Patre et Filio*, non tanquam ex duobus principiis, sed *tanq. ex uno principio*, non duabus spirationibus, sed *unica spiratione procedit.* Eine Synode zu *Constant.* 1285. unter *Andronicus* II. wiederrief aber diese Schein-Union, welche Ursache neuer Streitigkeiten wurde (*πεπλασμένη οἰκονομία καὶ πολεμία εἰρήνη* — vgl. die polem. Literatur b. Münscher a. St. Anm. 9.). Die latinisirende Parthei in der Griech. K. schloss sich mit Beccus meist an die vermittelnde Theorie des Joh. v. Damascus an, der aber doch im Abendlande nicht als Auctorität galt.

Während der durch polit. Rücksichten veranlassten Unions-Verhandlungen der Kaiser Andronicus III. Palaeologus (1328—41) mit Johannes XXII, namentlich 1339. durch den Abt *Barlaam*, und Joh. V. Palaeol. (1341—91) mit Innocentius VI u. a. wurde die Union von bedeutenden griechischen Gelehrten gegen wenige Vertreter durch Begründung der dogmat. Differenzpunkte bekämpft und an die Gegner schloss sich auch der Kaiser Manuel II. an, welcher seinem Vater 1391 folgte (Literatur bei Münscher u. Gieseler a. Schrr.). Endlich kam es unter *Joh. VII. Palaeol.* am 6. Juli 1439 auf der *Synode zu Florenz* zur Unterzeichnung einer Vereinigungsformel (definitio), welche *Bessarion*, Erzb. v. Nicäa, unter Widerspruch vornämlich des Marc. Eugenicus, Erzb. v. Ephesus, vorgeschlagen und der Papst *Eugenius IV.* genehmigt hatte, durch welche die Lugdunensische Formel v. J. 1274 anerkannt und nur dem streitigen *ἐκπορεύεσθαι* das leider noch weniger entsprechende *εἶναι* substituirt wurde (Spiritus S. ex Patre et Filio aeternaliter *est* et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et *ex utroque* aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione *procedit*). In den erläuternden und begründenden Zusätzen wurde auch die in der Lehrformel des Joh. v. Damascus enthaltene Wahrheit, so wie der Zusatz *Filioque* als eine zulässige, sinngemässe und von dem Zeitbedürfniss gebotene Declaration (explicatio — veritatis declarandae gratia et imminente tunc necessitate licite ac rationabiliter symbolo apposita) anerkannt

und *in das Symbol aufgenommen.* Die übrigen Bestimmungen des Decretum unionis betrafen die anderen Differenzpunkte.

Dass diese Unionsformel nicht der Ausdruck der in der morgenländischen Kirche herrschenden Meinung war, offenbarte sich sofort. Die 3 Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem belegten auf einer *Synode zu Jerusalem* im J. 1443 das Florentinische Concil mit dem Anathem, bedroheten den Kaiser und excommunicirten den Patr. v. Constantinopel *Metrophanes* Cycizenus, welcher an den Beschlüssen desselben festhielt; eine *Synode zu Constantinopel* im J. 1450 bestätigte die Jerusalemischen Beschlüsse, und das Schisma besteht bis auf diesen Tag. (Literatur und urkundliche Mittheilungen b. Gieseler §. 156. und Münscher Anm. 10. u. 11. und in Bezug auf die spätere Zeit *Neudecker,* Lehrb. d. chr. D. Gesch. (Cassel 1838.) §. 25. Anm. 3.)

d) *Tritheiten.* — Der Vorwurf der Dreigötterei ist früh schon in sehr verschiedenem Sinne gegen die *Lehrer der allgem. Kirche* wie gegen *Häretiker* erhoben worden.

α) Jene wurden schon im 3. Jahrh. von Monarchianern und Subordinatianern des Tritheismus beschuldigt, weil sie ihre Lehre, dass das göttl. Wesen den 3 Personen gleicher Weise gemein sey, mit dem Glauben an die Einheit Gottes nicht zu vereinigen wussten. Die Beschuldigung wurde aber schon von *Dionysius Rom.* mit Entschiedenheit zurückgewiesen, wie oben bemerkt worden ist, und eben so später von *Basilius M.* (de Sp. S. c. 17. vgl. ep. 8.), *Augustinus* (de civit. Dei XI, 24. vgl. de tradit. symb. Serm. I. u. 5.) und *Theodor. Mops.* (in s. symbol. vgl. m. Bibl. S. 204.).

β) die *Arianer,* welche in dem Sohne und heil. Geiste göttlich zu verehrende Geschöpfe erkannten, wurden der Dreigötterei im Sinne des Heidenthums von den Lehrern der allg. Kirche wie von den Monarchianern mit Recht angeklagt, so oft sie auch in ihren Symbolen diesen Vorwurf zurückwiesen (m. Bibl. S. 152. 153. 159. 164 ff.).

γ) Vorzugsweise aber wurden *Tritheiten* einige Theologen seit des 6. Jahrh. genannt, welche *ὑπόστασις* für gleichbedeutend hielten mit *οὐσία* od. *φύσις,* die 3 göttl. Personen also als 3 besondere Substanzen sich dachten (*τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος*) und folglich die Einheit des g. Wesens als Gattungsbegriff fassten (wie das menschl. Wesen oder die Menschheit im Verhältniss zu den menschl. Individuen), so dass die Einheit Gottes zur Dreiheit der g. Personen sich verhielte, wie das Abstrakte zum Concreten oder das Allgemeine zum Besondern (*Einheit der Art,* nicht Einheit des Wesens, wie die späteren Theologen sagt-

en: ***unitas specifica***, nicht unitas numerica). So die Monophysiten ***Johannes Ascusnages***, Syrer von Geburt, Lehrer der Philos. zu Constantinopel unter Justinian (Assem. Bibl. Orient. T. II. p. 327 sqq.) und ***Joh. Philoponus***, Grammatiker und Lehrer der Philos. in Alexandrien (Auszüge aus seiner Schr. ***διαιτητής***, arbiter, bei Joh. Damasc. de haeresib. c. 83.). Auch ***Stephanus Gobarus*** wird den Anhängern des Philoponus zugezählt. Die Lehre des Letztern namentlich war Gegenstand einer Streit-Verhandlung zu Constantinopel im J. 565. unter K. Justin II., wo die BB. ***Conon*** von Tarsus und ***Eugenius*** von Seleucia in Isaurien die Theorie des Philoponus vertheidigten (daher ***Philoponiten*** oder ***Philoponiaker*** und als Anhänger des Erstern ***Cononiten*** genannt). ***Damianus***, monophysit. Patriarch von Alexandrien, erkannte in seinem Streite über die tritheistische Lehre mit ***Petrus von Callinico***, monophys. Patr. von Antiochien, auch der gemeinsamen θεότης des Vaters, Sohnes und heil. Geistes eine eigene ὕπαρξις zu und da er und seine Anhänger zugleich lehrten, dass jede dieser Personen eine andere, keine aber für sich (καθ' ἑαυτόν) Gott seyen, sondern sofern sie an der subsistirenden Gottheit unzertrennlich Theil haben, so wurden sie von einigen auch Τετραδῖται genannt, von andern dagegen Sabellianer, indem man aus den Erklärungen des Dam. folgerte, dass er die 3 Personen in der Trinität und ihre Proprietäten (Ungezeugtheit, Zeugung und Ausgang) gleichbedeutend nehme. Petrus von Calliniko hielt sich im Wesentlichen an die Theorie des Joh. Philoponus (Münscher §. 77. Anm. 6. und Baur II. S. 14 ff. 24 ff. 29 ff.).

δ) Auch im Abendlande gaben verfehlte Darstellungen des Dogma zu gleicher Beschuldigung Veranlassung; so wurde der Mönch *Gottschalk* im 9. Jahrh. von dem Erzb. Hincmar zu Rheims fälschlich des Tritheismus im Sinne des Arius beschuldigt (Baur S. 36 fg.). — Vornämlich aber waren es mehrere ***Scholastiker***, welche Versuche machten, das Dogma zu begründen oder durch Vergleichungen mit Natur-Erscheinungen, insbesondere mit dem menschlichen Geiste, als dem Ebenbilde Gottes, fasslich zu machen, und dadurch mehr und weniger Grund zur Anklage des Tritheismus oder des Sabellianismus, ja auch des Tetratheismus gaben. So ***Roscellinus*** (Canonicus in Compiegne um 1089), der um seinen Nominalismus gegen den Vorwurf des Sabellianismus zu schützen, sich in eine tritheistische Exposition des Dogma verirrte und von einer Syn. zu Soissons (1093.) verurtheilt wurde. Der Realist *Gilbertus Porretanus* (Erzb. v. Poitiers † 1154.) gab eine Darstellung ähnlich der des Damianus und konnte daher nicht blos des Tritheismus, sondern sogar des Tetratheismus verdächtigt werden, entging aber in den Synodal-Verhandlungen zu Paris (1147.)

u. Rheims (1148.) mit Bernhard v. Clairv. in Gegenwart des P. Eugenius IV. der Verurtheilung, da die Expositionen beider Disputanten dem Papst und seinen Cardinälen nicht ganz zusagten. *Abaelard* († 1142.), der in dem Dogma den vollendeten Ausdruck der Idee des höchsten Guts fand und aus dieser Idee es entwickelte, erschien in Wahrheit als Modalist im Sinne des Sabellius und musste seine Introductio in theologiam auf Befehl der Syn. zu Soissons im J. 1121. selbst verbrennen. Ihm war aber auch schon *Anselm* mit einer verwandten Darstellung des Dogma, an Augustinus sich anschliessend, im Kampfe mit Roscellin vorangegangen und hatte Verdacht erregt. Diesen zog sich auch *Petrus Lombardus* († 1164 als Erzb. v. Paris) zu, nur im entgegengesetzten Sinne. Da er das göttl. Wesen (div. essentia) als absolute Substanz (summa res) von den 3 Personen schied und z. B. erklärte, es sey wohl zu sagen: Pater, nicht aber divina essentia, genuit Filium (quia cum Filius sit divina essentia, jam esset Filius res, a qua generaretur), so beschuldigte ihn der Abt *Joachim v. Flora* († 1201.) der Annahme einer *quaternitas* statt trinitas. Da aber Joachim sich die Einheit des g. Wesens blos als eine ideale, als abstrakten Begriff, die 3 Personen aber, welche an dem göttl. Wesen gleicher Weise Theil haben, als 3 verschiedene Wesen zu denken schien, welche eins seyen, wie viele Menschen oder Gläubige, welche Ein Volk oder Eine Kirche bilden, so wurde seine tritheistische Darstellung von der 4. Lateran-Synode 1215 verurtheilt, dagegen Petrus Lomb. gegen seine Beschuldigung in Schutz genommen (*Baur* 552 ff. *Neander* Bd. V. 2. Abth. S. 612 ff. und Münscher §. 120.).

Anm. 3. Dritte Periode v. 16. Jahrhundert an.

Vorzügl. Literatur: *J. G. Walch*, Relig. Streitigkk. ausser der Ev. Luther. K. 4. Th. S. 1—644. *Chr. Dan. Beck*, Commentarii historici p. 274 sqq. *Baur*, die chr. Lehre v. d. Dreieinigk. in ihrer gesch. Entw. 3. Th. (1843). *Hagenbach*, Lehrb. der Dogm. Gesch. (3. Aufl. 1853.) §. 262. u. 295. *Erbkam*, Gesch. d. protest. Secten im Zeitalter d. Reformation 1848.

Wie alle anderen schriftgemässen, von den ökum. Synoden der ersten 5 Jahrhunderte anerkannten, Dogmen der alten kathol. Kirche, so wurde auch dieses von den apostol. Reformatoren mit den Symbolen der alten noch ungespaltenen Kirche allgemein anerkannt und die Erneuerer alter Irrthümer, *Dualisten* (Manichaei, Valentiniani), *Subordinatianer* (Ariani, Eunomiani) und *Antitrinitarier* im engeren Sinne od. Monarchianer (Mahometistae = Ebioniten und Artemoniten, et omnes horum similes) ausdrücklich zurückge-

wiesen: *Conf. Aug.* art. 1. vgl. *Apol.* Conf. init. („Hunc articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus, eum habere certa et firma testimonia in scripturis sanctis, quae labefactari non queant" —), *Artt. Smalc.* P. I. *Form. Conc.* art. XII. epit. p. 625 sqq. u. sol. decl. p. 828 sqq. — Eben so die Bekenntnisse der *Reformirten Kirche* z. B. Conf. *Basil.* art. 1. *Helv.* II. art. 3. *Gallic.* 6. *Belg.* 8. u. 9. *Angl.* 1. et 2. *Scot.* 1. u. der *Heidelb. Katech.* — Der Grösse des Verderbens in der allg. Kirche, welches die Reformation nothwendig machte, entsprach die Macht des Irrthums, der auch die göttliche Wahrheit in den Bekenntnissen der alten Kirche mit den mittelalterlichen Superstitionen und scholastischen Sophistereien verwarf und daher mit gleicher, ja mit grösserer Leidenschaft die Reformatoren, als Bekenner derselben, wie die Römische Kirche bekämpfte. Und nicht blos viele *einzelne Irrlehrer* traten auf, wie in den ersten Jahrhunderten, sondern es kam unter günstigeren politischen Verhältnissen zur Bildung mehrerer und grösserer *Secten*, als in der mittlern und selbst in der alten Zeit, wo nur der Arianismus von grösseren Partheien bekannt wurde.

I. Antitrinitarier

1) im engern Sinne, *Monarchianer* verwandt den ältesten Gegnern des Dogma, waren nach dem Vorgange Einzelner, wie *Ludw. Hetzer* († 1529 enthauptet in Costnitz), *Claudius* von Savoyen, *J. Denk* u. a., die s. g. *Unitarier* in Italien, Polen, Siebenbürgen u. a. Orten, von denen sich infolge eines Streites inmitten der Parthei, insbesondere einer Disputation des *Faust. Socinus* 1578 mit dem unitar. Superint. zu Clausenburg *Franc. Davidis* (welcher 6 Jahre später 1584 eine andere folgte mit dem Lector *Chr. Franken*) über die in Frage gekommene Anrufung und Anbetung J. Christi, die Anhänger des Erstern (Socinianer), welcher aus ererbter Pietät die Zulässigkeit der Anbetung des wegen seines vollkommenen Gehorsams zu göttl. Majestät (Macht und Ehre) erhöheten Menschen J. Christus behauptete, (*Adorantes*) von den Anderen (*Non-adorantes*) schieden, welche die Anbetung eines Menschen, wenn auch des vollkommensten, folgerichtig als Götzendienst verwarfen aus ähnlichen Gründen, aus welchen die Evang. Kirche die Anrufung der Heiligen verwirft (Baur a. Schr. S. 144 ff. vgl. 104 ff.). Die *Rationalisten* v. 17. Jahrh. an bis in neuere Zeiten waren der Mehrzahl nach entschiedene Unitarier und gingen noch weiter als die Ebioniten und Artemoniten, insofern sie in Jesu nicht einmal den *verheissenen* Christus erkannten z. B. *Wegscheider*, instit. §. 93. u. a. O.

2) Monarchianer, verwandt dem Paulus Samosat. und Photinus, „*Samosateni neoterici*" (Conf. Aug. art. 1.) waren ***Sebast. Frank*** († 1545.) und ***Mich. Servedo*** (1553 verbr. zu Genf), deren nicht immer klare Aeusserungen schon an Pantheismus streiften.

3) Monarchianer im Sinne des Sabellius, wenn auch nach Auffassung und Ausdruck abweichend, ***Modalisten***, waren die Mystiker ***Val. Weigel*** († 1588.), *Jac. Böhme* († 1624.), *Pet. Poiret* († 1719. — über beide s. Twesten II. 1. S. 210 ff.), *Herm. Deusing* († 1722) u. a., so wie die mystischen Secten der *Quäker* (seit der Mitte des 17. Jahrh.) und der *Swedenborgianer* (seit der Mitte des 18. Jahrh) und mehrere philosophirende Theologen, die das Dogma zu deuten oder zu begründen suchten (s. §. 58. Anm. 2.), und theologisirende Philosophen, wie *Kant* und seine Anhänger, namentlich *Tieftrunk* und *Krug*.

4) ***pantheistische Modalisten*** waren *Schelling*, *Daub*, *Hegel*, *Marheineke*, *Schleiermacher* (Hagenb. §. 295. Anm. 6 fg. Baur a. Schr.). Interessante, sehr consequente Theorie von *B. H. Blasche*, Das Böse im Einklange m. d. Weltordnung dargest. (Leipz. 1827. 8.) S. 94—109. (vgl. Hase ev. Dogm. §. 154. Anm. d. fg. und §. 234 f.).

II. Subordinatianer, „Novi Ariani" (Form. Conc. a. St.), auch zu den neuen Antitrinitariern im weitesten Sinne (Antitrinitarii = Gegner des kirchlichen Dogma a. St.) gezählt, waren

1) im 16. Jahrh. wahrscheinlich *J. Valentin Gentilis* (1566. zu Bern enth.), *Jo. Campanus* († 1574 im Gefängniss zu Cleve) u. a. Italiäner, nam. *Alciatus*, *Gribaldi*, *Blandrata*, und die Polen *Stanisl. Farnow* (Farnesius), *Stan. Wisnow* u. a.

2) im 17. Jahrh. *Leiser*, *Christoph Sande*, Vater u. Sohn, jener 1668 s. Aemter als Chur-Brandenb. Reg. Rath u. Secr. beim Oberappell. Ger. in Königsb. entsetzt, dieser daselbst 1644 geb., † 1680 in Amsterdam. — *Chph Seebach*, *Chn Fende* und *Conr. Dippel*.

3) im 18. Jahrh. *Will. Whiston*, Prof. Mathes. u. Prediger zu Cambridge, am 30. Oct. 1710 s. Aemter entsetzt, privatisirte in London und † 1753. (S. Hauptschrift: Primitive christianity revived. Lond. 1711. u. 1712. 5 Voll. 8.) — Unter den übrigen Engl. Arianern, *Jackson*, *Harwood*, *Whitby*, *Watts*, *Jones*, *Benson*, *Clayton*, ist besonders merkwürdig *Sam. Clarke*, Dr. Theol., Hofpr. der Königin Anna und Rect. zu S. Jacob in Westmünster, der wegen seines (subtilen) Arianismus der Hofpredigerstelle entsetzt, neben dem Rectorat Vorsteher des Wigstonschen Hospitals zu Leicester wurde und am 17. Mai 1729 starb. (S. Schr.: The

Scripture doctrine of the Trinity. London 1712. 8. ed. 2. 1729. — deutsch mit Vorr. von J. S. Semler. Leipz. 1774. 8. vgl. Baur a. Schr. S. 685 ff.).

Arianisch waren auch die Theorien mehrerer Theologen auf dem Festlande, namentlich des *Paul Maty*, ref. Pred. zu Montfort, dann im Haag, welcher wegen seines unglücklichen Versuchs, das Dogma zu erklären (s. §. 58. Anm. 2.), 1730 aus der ref. K. ausgeschlossen, als Arzt sich zu den Arminianern hielt, des *J. Jac. Vernet* (geb. 1698 zu Genf, seit 1756 Pred. u. Prof. daselbst † 1789) in sr Diss. de Christi deitate, Genevae 1777. 8., *Dan. Heinr. Purgold* († als Pfarrer zu Parchen im Magdeb. 1788.), Resultat meines mehr als 50jährigen Nachdenkens über die Religion Jesu. Lpz. 1788. 8. 3. Aufl. 1792. und *Euch. Fd. Chr. Oertel*, Prof. am Gymnasium zu Anspach (Christologie, Hamburg 1792. 8.).

Auch die *Arminianer* werden gewöhnlich zu den neuern Subordinatianern oder Arianern gezählt, namentlich *Episcopius*, Institut. relig. Chr. l. II. sect. 2. c. 37., *Curcellaeus*, Institutt. l. II. 19, 9. und *Limborch*, Theol. Chr. l. II. c. 17. §. 25 sqq. — vgl. *Winer*, Comparat. Darst. S. 11., *Baur* a. Schr. S. 184 ff.

III. Tritheiten (Neo-Tritheitae) — vgl. *J. Rinck*, disp. (praeside J. G. Walch) de origine et progressu tritheismi. Jenae 1732. 4. und *Walch's* a. Schr. S. 201 ff.

1) Wer waren die Tritheiten des 16. Jahrh., welche die Formula Conc. Sol. Decl. p. 829 sq. (vgl. Epit. p. 626 sq.) beschreibt? Sie zählt sie zu den „Novis Antitrinitariis" und sagt von ihnen: „haeretici asserunt, non esse unicam tantum aeternam divinam essentiam, Patris, Filii et Spiritus Sancti, sed, ut tres sunt distinctae Trinitatis personae (videlicet Deus Pater, Filius et Spiritus S.), ita etiam unamquamque personam habere distinctam et ab aliis personis separatam essentiam. Et *alii* fingunt, tres illas separatas essentias (ut alias tres distinctos et in essentiis suis separatos homines) ejusdem esse potentiae, sapientiae, majestatis et gloriae: *alii* vero sentiunt, tres illas personas, ratione essentiae et proprietatum, non esse aequales." — Die letztern sind Arianer, wie oben bereits bemerkt worden, aber die erstern offenbar Tritheiten im engern Sinne.

2) Im 17. Jahrh. *Heinr. Nicolai*, erst in seiner Vaterstadt Danzig, dann am Gymnasium zu Elbing in Preussen Professor, seiner Irrthümer wegen (*Tritheismus* oder *Arianismus*?) seines Amtes entsetzt, † 1660.

Will. Sherlock, Decan zu St. Paul in London, † 1707. (A vindications of the doctrine of the holy Trinity. 1690. 4.) —

Pierre Faydit, ein französischer Abt und strenger Prediger zu Riom in der Aubergne † 1709 (Eclaircissemens sur la doctrine et l'histoire ecclesiastique des deux premiers siecles. Paris 1696. 8. und Alteration du dogme theologique par la philosophie d'Aristôte etc. Paris 1696. 8. — Apologie du systeme de saints péres sur la trinité etc. 1702. 8.).

§. 58.

Versuche, das Geheimniss der h. Dreieinigkeit philosophisch zu beweisen oder zu erklären.

Schon der Kampf der Meinungen durch so viele Jahrhunderte hindurch um dieses geheimnissvolle Dogma lässt die Bedeutsamkeit desselben erkennen. Und in Wahrheit ist es der aus dunklem Wort (1 Cor. 13, 12.) gefasste Ausdruck der tiefsten und heiligsten Wahrheit, die Vollendung aller wahren Gotteslehre und gleicherweise Postulat des allgemeinen christlichen Glaubens (1 Joh. 4, 14 fg. vgl. 2, 23. 5, 9 fg. und Evang. 5, 23.), wie Axiom der theoretischen, christlich gebildeten, Vernunft (§. 6. Anm. 4. a.). Und wenn es auch dem natürlichen Verstande, selbst auf den höchsten Entwickelungsstufen der Weltweisheit, als Geheimniss nach wie vor ein Anstoss und Aergerniss seyn wird (Matth. 11, 25 ff. Joh. 1, 5 ff.), so wird es doch als nothwendige Voraussetzung des christlichen Bewustseyns der Kirche immer so theuer bleiben, dass sie die Verwerfung desselben der Verleugnung des Evangeliums gleich achten wird. Es ist 1) *Postulat des christlichen Bewustseyns* oder des allgemeinen christlichen Glaubens, der auf dem Worte Christi und seiner Jünger ruht. Denn die Zeugnisse des Herrn von seinem vorweltlichen Seyn und Leben und von der ewigen Herrlichkeit, deren er sich durch die Menschwerdung entäusserte, wie seine Erklärungen über das persönliche Seyn und Wirken des h. Geistes (§. 51

bis 55.), nöthigen den Christen, welcher Ihm, in dessen Munde kein Trug erfunden worden ist und der sich selbst die Wahrheit nennt, nicht bewusste oder unbewusste Täuschung zutrauen kann, an das durch ihn offenbarte trinitarische Verhältniss des Vaters, Sohnes und h. Geistes zu glauben. Es ist 2) *Axiom* der durch den göttlichen Unterricht gebildeten *Vernunft*, als nothwendige Voraussetzung der Grundlehre des A. T. oder des absoluten Monotheismus. Der Begriff desselben enthält zwei Gedanken: a) dass nur *Ein absolut ewiges Princip* aller Dinge sey, Gott, und b) dass alles Uebrige nach Materie und Form durch ihn entstanden und gebildet oder aus Nichts hervorgerufen worden, dass folglich *die Welt nicht ewig* sey. Der ewige Gott aber, der Ursprung alles Wesens und Lebens, ist auch als der lebendige vor Grundlegung der Welt zu denken; kein Leben aber wie keine freie Kraft ist ohne Aeusserung. Ist nun an ewige Bewegung oder Aeusserung des göttlichen Lebens auch vor der Schöpfung der Welt zu glauben, so kann jene nur als eine *immanente*, im göttlichen Wesen selbst, gleichsam als Entfaltung desselben, gedacht werden, und da Gottes Wesen und Leben auch nach der Schöpfung nicht als bedingt durch diese, sondern die Schöpfung nur als Manifestation (φανέρωσις) desselben gedacht werden kann (Röm. 1, 19 fg.), so ist dieses innerwesentliche Leben Gottes als fortgehend zu denken von Ewigkeit zu Ewigkeit, wie die Kirche lehrt.

Wie demnach dieses Dogma den alttestamentlichen Monotheismus vollendet (πληροῖ) oder vielmehr seine lebensvolle Tiefe erschliesst, so entspricht es auch einem geistigen Bedürfniss, welches in allen Formen des Polytheismus sich offenbart hat, durch keine aber befriedigt wird. Wo diese Lehre nicht gekannt oder nicht verstanden und anerkannt ist, da denkt man sich entweder eine *ewige Materie*, mit deren Anschauung und Bildung die Götter von Ewigkeit an sich beschäftigten (der *Hylozoismus* der Griechen, Römer u. a. Völker), oder man lässt

die Welt aus Gottes Wesen selbst, als ihrem substantiellen Urgrunde (*βυθός*) in ewigen Evolutionen hervorgehen (der *Emanatismus* in seinen mannichfaltigen Formen bis zu seinem Extrem im pantheistischen Idealismus), oder man muss sich den ewigen Gott vor der Schöpfung als ruhend, absolute Kraft ohne Wirksamkeit, den Urheber alles Lebens ohne eigenes Leben, denken (der starre, gedankenarme *Judaismus* und naturalistische *Deismus*). Das christliche Dogma von der Trinität vollendet demnach erst die Theologie und wurde darum auch schon von den grossen Lehrern der alten Kirche *κ. ἐ. ἡ θεολογία* genannt; es ist geheimnissvoll, wie das göttliche Wesen an sich, aber ein nothwendiger Artikel unsers Glaubens, wie alle anderen, in Gottes Wort gegründeten, Geheimnisse (§. 6.).

Aus dieser Darstellung geht nun auch hervor, dass die gemeinen Einwürfe der Antitrinitarier von den ältesten Zeiten an bis zu der unsrigen auf Missverständniss oder Missdeutung der biblisch-kirchlichen Lehre theils von den 3 göttlichen *Personen*, theils von den charakteristischen *Handlungen* derselben (actus personales) beruhen, indem man *jene* auffasst entweder wie 3 verschiedene endliche Personen mit gesondertem Wesen oder als Theile eines Ganzen, während die Kirche, die erneuerte wie die alte katholische, der Schrift gemäss lehrt, dass das Wesen Gottes, als absolut geistig, ungetheilt und untheilbar sey (§. 56.). Die *persönlichen* oder charakteristischen *Handlungen* aber, wie Zeugung und Ausgang, sind eben darum nicht, wie der irdische Sinn der Gegner sie aufgefasst hat, gleich den individualen, durch Zeitgrenzen geschiedenen, Handlungen endlicher Wesen zu denken, sondern als die wesentlichen Lebensäusserungen des absolut vollkommenen seligen Geistes von Ewigkeit zu Ewigkeit, zu deren Bezeichnung die menschliche Sprache kein angemesseneres Wort hat, als *Person,* und zu deren Vorstellung die Offenbarung selbst nur Analogien darbietet in dem menschlichen Geiste, als dem Nachbilde des

göttlichen, und in dem Element des Feuers, das die endliche Schöpfung belebt (§. 55.). Insbesondere ist's die letztere, von der Kirche auch in ihren Symbolen vorzugsweise empfohlene, Analogie, welche die Denkbarkeit der Dreiheit in der Einheit zeigt und so dem menschlichen Geiste die Hoffnung nährt, dereinst zu erkennen, was er jetzt glauben muss und nur im Bilde sieht.

Gleichwohl hat die christliche Theologie sich nicht immer begnügt, die Nothwendigkeit des Dogma, eben so wie des Glaubens an Gottes allwaltende Vorsehung und die menschliche Freiheit und anderer Geheimnisse, als Postulat des christlichen Glaubens und axiomatische Voraussetzung aller wahrhaft vernünftigen Gotteslehre nachzuweisen, sondern hat bald versucht, das Dogma auch in anderer Weise philosophisch zu *begründen*, bald durch Vergleichungen, namentlich mit dem Wesen des menschlichen Geistes und seinen Kräften und Thätigkeiten, zu *erklären* oder dem Verständniss näher zu bringen. Jedoch sind die Versuche meist misslungen und haben mehr und weniger zu alten Irrthümern, am häufigsten zu *Modalismus* und *Tritheismus* geführt, welche gleicherweise schriftwidrig und unbefriedigend sind, wie der *Subordinatianismus*, der in Wahrheit ein Rückschritt zu heidnischer Mehrgötterei ist.

Literatur: *Ch. D. Beck,* Commentarii historic. p. 282 sq. vgl. p. 229. und *Bretschneider,* System. Entwickelung d. dogm. Begriffe. S. 434 ff. u. Handb. der Dogmatik. Bd 1. §. 68. Vorzügl. *Twesten,* Vorlesungen II. 1. S. 194 ff. (s. eigener Versuch S. 200—207.) u. *Baur,* die Lehre d. chr. Dreieinigkeit u. s. w. 3. Th. Dieses gelehrte Werk enthält zugleich die schärfste Kritik des von dem Vf. in seiner biblisch-kirchlichen Fassung verworfenen Dogma. Eine summarische Zusammenstellung der gewöhnlichen Einwürfe der Antitrinitarier geben *Wegscheider,* institutt. §. 92. vgl. §. 88 sqq. und *C. Hase,* der gleichfalls in dem kirchl. Dogma eine schriftwidrige und der alten, angeblich antitrinitarisch gesinnten, Kirche fremde Vergötterung Christi und Personification des heil. Geistes findet, Evang. Dogmatik (4. A.) §. 234 fg. vgl. Hutterus rediv. §. 68.

Anm. 1. Versuche, das Dogma philosophisch zu begründen — nach dem Vorgange vornämlich des *Augustinus* besonders von mehreren Scholastikern. Vgl. *Cramer* in der Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte. Bd. 7. S. 309 ff. u. *Neander*, Allg. G. d. chr. Rel. V. 2. S. 612 ff. — Aus späterer Zeit besonders interessant der eigenthüml. Versuch v. *Raymundus de Sabunde*, Theologia naturalis s. liber creaturarum (geschr. gegen 1436.) tit. 54. vgl. 40 sqq. s. *Dav. Matzke*, die natürliche Theologie des Raym. von Sabunde (Breslau 1846.) S. 44 fg. — *Ludov. Vives* (geb. zu Valencia a. 1492. † 1540.), de initiis, sectis et laudibus philosophiae — in s. Opp. Basil. 1555. (2 Voll. fol.) Voll. II. 1. — *Phil. Melanchthon, Corpus doctrinae Christianae* (Lips. 1560. p. 323 sq.), Argentorati 1580. 8. p. 299 sq.: „*Filius* dicitur imago et λόγος. Est igitur imago cogitatione *Patris* genita, quod ut aliquo modo considerari possit, *a nostra mente* exempla capiamus. — Voluit enim Deus in homine conspici vestigia sua et si hominis natura retinuisset primam lucem, speculum esset divinae naturae minus obscurum. Nunc in hac caligine tamen aliqua notari vestigia possunt. Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae, sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illae subitae et evanescentes actiones. At pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens, communicata ipsi essentia. — Haec igitur imago est secunda persona et conveniunt appellationes. Dicitur λόγος, quia cogitatione generatur. Dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. — — — — Tertia persona, Spiritus S., dicitur procedere a Patre et Filio. Haec proprietas huic tertiae personae tribuitur. Tribuitur et haec proprietas, quod sit persona, quae mittitur in corda renascentium i. e. qua persona Pater et Filius accendunt novam lucem, novos motus Deo placentes, justitiam et vitam, in cordibus renascentium — — — Ut autem Filius nascitur *cogitatione*, ita Spiritus S. procedit a *voluntate* Patris et Filii; voluntatis enim est agitare, diligere, sicut et cor humanum non imagines, sed spiritus seu halitus gignit.“ Aehnlich *Steph. Nye* (Lond. 1701. vgl. *Ch. Matth. Pfaffii* Introd. in hist. theol. litt. P. I. p. 313 sq.). — Etwas anders *Gf. Wilh. Baron v. Leibnitz*, defensio logica S. S. Trinitatis per nova inventa logica, u. Theodic. p. 472 sqq. — Dagegen fast wie Melanchthon — (Mich. Sailer), Theorie des weisen Spottes. Ein Neujahrsgeschenk eines Ungenannten an alle Spötter und Spötterinnen der Dreieinigkeit 1781. 8. — *Gotthold Ephr. Lessing*, das Christenthum der Vernunft (Berl. 1784. 8.) — der 11te Aufs. in s. theolog. Nachlass. — *Heinroth*, von der Wahrheit S. 346 ff. (im Wesentlichen die Melanchthon'sche Ansicht). — *Ph. Marheineke*, Grundlehren der

chr. Dogm. (Berl. 1819.) S. 129 f. s. 370 f. Der Versuch *Schellings* auf seinem jüngsten Standpunkte, nach der kleinen Monographie: Schelling und die Theologie (1845.) S. 15 ff. vgl. 28. erscheint als Erneuerung des alten Tetratheismus, doch so, dass die 3 göttlichen Potenzen oder Lebensmächte eine untergeordnete, die Schöpfung vermittelnde, Stellung erhalten, ähnlich den Aeonen in den gnost. Systemen. Ueber s. frühere Ansicht s. Anm. 2.

Anm. 2. Versuche das Dogma zu erläutern von

a) *Paul Maty* (erst Prediger in Montfort, dann Katechet im Haag), Lettre d'un theologien à un autre theologien sur le mystère de la Trinité (anonym) 1729. 8., dann Doctrine de la trinité éclaircie, demontrée par l'ecriture et defendue contre les objections de Mr. de la Chapelle et quelques autres theologiens. 2 PP. 1730. 8. — Vgl. *J. G. Walch*, Religionsstreitigkeiten ausser der ev. Kirche. 4. Th. S. 226 ff. — *J. Lor. Mosheim,* Modesta inquisitio in novam dogmatis de sacrosancta trinitate explicationem, quam vir cl. Paulus Maty nuper proposuit. Helmst. 1735. 4. (in s. dissertt. ad hist. eccles. pertt. Vol. II. p. 399—582.) und *Dess.* Kirchengeschichte, fortgesetzt von *Schlegel.* 6. Bd. S. 698 ff.

b) *J. A. Urlsperger* (Pastor Senior des Minist. zu Augsburg, geb. 1728 daselbst u. † 1806.), Versuch einer genauern Bestimmung des Geheimnisses Gottes u. des Vaters u. Christi, in freundschaftlichen Briefen. 4 Stücke. Frankf. 1769—74. 4. *Dess.* Kurzgefasstes System von Gottes Dreieinigkeit. Augsb. 1777. 8. Vgl. Hagenbach, Lehrb. d. D. G. §. 295. A. 3.

c) *J. E. Silberschlag*, Lehre der h. Schrift von der Dreieinigkeit. Berlin 1783. 8. und *Dess.* Die Lehre von der Dreieinigkeit in der Berliner Monatsschrift, August 1790. und Januar 1791.

d) *J. Fr. Flatt* († als Prälat u. Prof. Theol. in Tüb. 1821), Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Goettingae 1788. 8.

e) *Chr. F. Bucerus* (Pf. z. Zadel in Sachsen † 1813.), das Geheimniss der Dreieinigkeit in seiner gefährlichen Lage. Lpz. 1792. 8.

f) Am häufigsten, wie am natürlichsten suchte man nach dem Vorgange der Kirchenlehrer von Tertullian an, vornämlich Augustins, Licht für diess Geheimniss in der *Vergleichung* des göttlichen Wesens und der göttlichen Kräfte *mit dem menschlichen Geiste*, seinen *Kräften* und *Thätigkeiten*, und dem dadurch be-

dingten *Verhältniss* zur Welt. Aber unbemerkt oder bemerkt, absichtlich oder nicht, gab man in diesen Theorien den Begriff einer Dreiheit göttlicher Personen (freier Subjecte) auf und verfiel in einen, exegetisch durchaus nicht zu rechtfertigenden, ***Modalismus*** oder *Sabellianismus*.

α) Drei göttliche ***Kräfte*** oder *Eigenschaften* (Realitäten) unterschieden:

Georg Fr. Meier (Prof. d. Phil. in Halle † 1777.), Philosophische Betrachtungen üb. die christl. Religion (Halle 1765. 8.) 3. St. S. 194. — Gegen ihn schrieb

Georg Fr. Seiler (Prof. Theol. u. Superint. zu Erlangen, † 1807.), Betrachtungen über die neue philosophische Vorstellung der Dreieinigkeit, welche Herr Prof. Meier in Halle geliefert hat; oder Entwickelung der Frage: Sind die göttlichen Personen Substanzen oder Accidenzien, oder keines von beiden? Breslau 1765. 8.

H. H. Cludius (seit 1787 Superint. zu Hildesheim † 1825.), diss. theologica philosophicam sistens expositionem et defensionem dogmatis orthodoxi de Trinitate. Gottingae 1788. 8.

J. Gli. Töllner (geb. 1724. † als Prof. Theol. zu Frkf. a. d. Oder 1774.), Grundriss der dogmatischen Theologie für seine Zuhörer (Frkf. 1760. 8.). §. 74. vgl. *Dess.* vermischte Aufsätze. 2. Th. 1769. Vgl. Baur a. Schr. III. S. 696.

β) *Eine dreifache Wirksamkeit in Gott* oder *drei ewige von einander verschiedene Handlungen Gottes*, die ein dreifaches Verhältniss desselben zu sich oder zur Welt begründen, dachten

Gli. Schlegel (Pro-Canzler, Gen. Sup. u. Prof. Th. in Greifsw., geb. zu Königsb. 1739. † 1810.), Erneuerte Erwägung der Lehre von der göttl. Dreieinigkeit. 2 Thle. Riga 1791 und 1792. 8. — *Dess.* vereinfachte Darstellung der Lehre von Gott als Vater, Jesu dem Sohne Gottes und dem h. Geiste. Berl. und Strals. 1795. — Aehnlich vor ihm *Jerusalem*, nachgelassene Schriften. 1. Th. S. 137 ff. und nach ihm *J. Ludw. Ewald*, die Religionslehren der Bibel aus dem Standpunkte unsrer geistigen Bedürfnisse betrachtet. 2 Bde. Tüb. 1812. 8.

Imman. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 73 ff. 211 ff. und Kritik d. reinen Vernunft. S. 597 ff. — Streit der Fakultäten. S. 50 fg. — Ihm folgte in der Grundansicht *W. Tr. Krug*, Eusebiologie (1819. 8.) §. 13. Anm. 5. u. §. 40. A. 2.

J. H. Tieftrunk, Censur des protestantischen Lehrbegriffs. Th. 2. S. 235 ff. Th. 3. S. 1 ff.

K. Daub, Einleitung in das Studium der Dogmatik (Heidelb. 1810. 8.), S. 65 fg. vgl. *Theologumena* (1806) p. 439 sq. — Verwandt ist die Darstellung von *F. H. C. Schwarz*, Grundriss der kirchlich-protestantischen Dogmatik (1816) S. 57.[1]).

F. W. Jos. Schelling, Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums (Tüb. 1803. 8.) S. 180 f.: „Die erste Idee des Christenth. ist der *Menschgewordene Gott Christus*, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht sich in das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche, Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheisst statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den *Geist*, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist." S. 184 f.: „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums in der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben desswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, dass der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne, Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet." Vgl. Neue Zeitschr. I. 1. S. 77. und Medicin. Jahrbb. II. 2. S. 286. — Verwandt ist die Ansicht *Hegels* nach einem traditionellen Bericht bei *K. Hase* (Lehrb. der Evangel. Dogmat. 1. A. 1826.) S. 529 f. „Gott ist Geist, als solcher nicht abstr. *Ens summum*, sondern in sich selbst bewegendes, in der Bewegung sich selbst aus sich herausstellendes, aus dem Gegensatze seiner selbst sich wieder in sich zurücknehmendes, d. h. der concrete Geist, als solcher dreieinig. Der *Vater* ist der an sich seiende, in sich gleichsam noch eingeschlossene

---

1) „Jedoch," sagt der Verf. daselbst in d. Anm., „sind solche Vorstellungen leicht zu kühne Versuche, wie selbst schon die Defin.: Trin. est illud attributum, quo natura divina communis est tribus individuis, coexistentibus quidem illis, sed vere diversis."

Gott, der in seiner *Erschliessung* sich aus sich selbst herausstellt als *Sohn,* in ihm die Gestalt des sinnlichen Wesens annimmt, und hiermit die Ausgleichung der letzten Gegensätze, des Absoluten und der Individualität, vollzieht. Aber diese ist nicht die vollkommen angemessene Form seines Seyns, darum geht er selbst, sie aufzuheben, in den Tod, und ersteht als *Geist.* Die Diremtion in diese Momente, deren jedes das ist, sich zum andern in seiner Selbstbewegung zu machen, und welche die Kirche mit Recht als verschiedene Personen fasst, hebt sich eben so sehr, als sie nothwendig und wirklich ist, wieder auf. Natürlich ist dieser Process in Gott als *ewige Urthat* des göttlichen Geistes, als *übergeschichtliche Sichselbst-Vollbringung* zu fassen.“ Vgl. Phänomenologie S. 481. u. 727 f.

W. Mart. Leber. de Wette, Dogmatik der evang. luther. Kirche, (2 Ausg. 1821.) §. 41. S. 73: „Die urchristliche dreifache Ansicht Gottes, als des höchsten Wesens (Vater), als des geoffenbarten in der Welt (Sohn) und als des Wirkenden in der Natur (Geist), enthält alle nothwendigen Formen eines lebendigen Gottesglaubens, bei dem wahren Monotheismus das Richtige und Gesunde des Polytheismus und Pantheismus.“ Er vergleicht s. Bibl. Dogm. §. 234—237. 262—267. 281—284 [vgl. auch s. Schr.: Ueber Religion und Theologie, Erläuterungen zu seinem Lehrb. der Dogm. (2. Ausg.) S. 240.] und *Joh. Damascenus* de orthodoxa fide I, 7: „*Οὕτως διὰ μὲν τῆς κατὰ φύσιν ἑνότητος ἡ πολύθεος τῶν Ἑλλήνων ἐξαφανίζεται πλάνη, διὰ δὲ τῆς τοῦ λόγου παραδοχῆς καὶ τοῦ πνεύματος τῶν Ἰουδαίων καθαιρεῖται τὸ δόγμα, ἑκατέρας δὲ αἱρέσεως παραμένει τὸ χρήσιμον· ἐκ μὲν τῆς Ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἡ τῆς φύσεως ἑνότης, ἐκ δὲ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη.*“ Diese Ansicht sprach in neuerer Zeit schon vor *de Wette* aus *Ammon,* Bibl. Theol. Th. I. S. 157 f. u. Wissensch. pract. Theol. S. 79. Vgl. auch Summa Theol. chr. (ed. 3.) §. 61. p. 119 sq.: „Ne eximiorum ecclesiae nostrae theologorum studia fructu suo apud nos careant, dissimulare nolim, *unitatem numinis* e scriptura sacra (Deut. VI, 4. Joh. XVII, 3.) haustam ad *Deum, trinitatem personarum* vero a patribus sancitam ad *homines* nobis referendam esse videri. Deus enim in universum sine personarum discrimine interdum in ipsis literis sacris creator (Rom. I, 25.), redemtor (Jes. LXIII, 16.) et sanctificator (Joh. XVII, 17.) adpellatur, quod indivisam probat essentiae unitatem, summa *ratione* a nobis amplectendam. Deus relative cogitatus eadem nobis beneficia praebet, a patre tamen, filio et spiritu sancto repetenda, quorum discrimen statuere internum *intellectus* nostri legibus cogimur, adstipulante scriptura sacra.“

J. Ignat. Fessler (ehedem Kapuziner u. Prof. der orient. Sprachen zu Lemberg, seit 1792 Protestant u. 1820 Superint. zu Saratow in Russland † 1839.), Ansichten von Religion und Kirchenthum (Berlin 1805. 3 Thle. 8.) 1. Th. S. 564.

Neuere Erörterung der Bedeutung des Dogma: Fragen und Bedenken über die immanente Wesenstrinität oder die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes von Dr. *Fr. Lücke* († 13. Febr. 1855.) in den Studien u. Krr. 1840. I. — beantwortet und im Interesse des kirchl. Dogma widerlegt v. Dr. *K. Imm. Nitzsch* (an den sie gerichtet waren) ebend. 1841. II. vgl. dessen chr. Lehre §. 81. A. 2. — *H. Ulrici* (Prof. d. Philos. in Halle), über den Begriff der Trinität, in der Deutschen Zeitschr. f. chr. Wiss. u. chr. Leben 1853. Nr. 23 fg.

§. 59.

Spuren des Dogma von der Dreieinigkeit ausser der heiligen Schrift.

Obwohl das Geheimniss der h. Dreieinigkeit, wie alle anderen christlichen Geheimnisse (articuli puri), nicht auf metaphysischem Wege erforscht, sondern allein durch die göttliche Offenbarung kund geworden ist; so entspricht doch auch dieses Axiom des christl. Glaubens, wie alle übrigen chr. Lehren, den Ahnungen und Forschungen des menschlichen Geistes unter den verschiedenen Völkern, vornämlich den gebildetsten. Bei den *Juden* mussten die Versuche, die Idee des wahren Monotheismus zu entwickeln, Ahnungen dieses Mysterion wecken und menschliche Präformationen des Dogma veranlassen, da der allein ewige Gott, der den Vätern sich offenbart hatte, ohne Voraussetzung innerer Entfaltung und Bewegung nicht als der absolut lebendige gedacht werden kann, und die prophetischen Beschreibungen des Messias mit göttlichen Attributen, wie die Schilderungen des Waltens des Geistes Gottes, oder seiner Weisheit, konnten solchen Versuchen eine der Idee des Dogma entsprechende Richtung geben (§. 51.). —

Doch finden wir nirgends einen irgend angemessenen Ausdruck derselben weder in den Jüdischen, sowohl apokryphischen als rabbinischen und kabbalistischen, Schriften, noch in den heidnischen Religionssystemen. Unter den letzteren sind es vornämlich das *indische, platonische* und *neuplatonische,* in welchen, besonders in dem letztern, die Idee der Entwickelung alles Lebens aus dem göttlichen Urgrunde zu verwandten Gedankenbildungen und Ausdrucksweisen geführt hat, die jedoch mehr Analogien zu den modalistischen Verbildungen der biblischen Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, als zu dieser selbst darbieten. Die Religion der *Aegyptier,* deren angebliche Trias ohnedem noch nicht sicher erkannt ist, scheint auch nicht einmal solche Vergleichungspunkte darzubieten.

Literatur: Ueber die *Trias* der *Indier* (Trimurti) s. *Anquetil du Perron*, *Oupnekhat* h. e. Secretum tegendum (Argentorati 1801. 2 Voll. 4.) T. I. p. 8 sqq. — *Chr. W. Flügge,* Beiträge zur Gesch. d. Religion u. Theol. (Hannov. 1797. 98. 2 Thle. 8.) 1. Th. S. 38 ff.: Ueber die Trias der Indier. — *Fr. v. Schlegel,* die Weisheit der Indier. (Heidelb. 1808. 8.) S. 108 ff. — *J. Arn. Kanne,* System der ind. Mythe. Lpz. 1813. 8. — *Fr. Mayer,* Brahma, oder die Religion der Indier als Brahmaismus. (Lpz. 1818. 8.) S. 37. — Vorzüglich *Adolf Wuttke,* Gesch. des Heidenthums 2. Th. (Breslau 1853.) S. 239 ff. u. S. 267 ff. (hier die spätere Lehrform).

Maurice, Indian Antiquities. Vol. IV. u. V. — in which the Oriental Triads of Deity are extensively investigated. Lond. 1796. 4. „Der Verf. durchwandert Indien, Tangut, Tibet, China, Griechenland und findet überall — *„the holy Trinity"* (*Augusti* Dogm. Gesch. §. 203. Anm. 2.). Siehe dagegen *A. Tholuck,* die speculative Trinitätslehre der neuern Orientalen. Berlin 1826. 8. — Ueber die angebliche Trias der Perser *Hengstenberg*, Christologie des A. T. I. S. 238 f. (1. A.)

Ueber die *Aegyptische Trias s. Paul Ern. Jablonski,* Pantheon Aegyptiacum Francof. ad V. (1750. 52. 3 Voll. 8.) und *P. J. Sigm. Vogel.* Versuch über die Religion der alten Aegypter u. Griechen. Nürnb. 1793. 8. — *Fr. Kreuzer,* Symbolik und Mythologie der alten Völker u. s. w., im Ausz. v. *G. H. Moser.*

Lpz. und Darmst. 1822. S. 78 ff., vgl. *Augusti*, Dogm. §. 203.

Ueber die *platonische Trias* s. *Ben. Carpzov*, Dissert. de Trinitate Platonis e scriptis Platonis et Platonicorum eruta et cum trinitate Script. S. collata. Lips. 1693. 4. (abgedr. in s. Diss. academ. Lips. 1699. 4. p. 1072 sq.) — *Radulph Cudworth*, Systema intellectuale hujus universi. *J. Laur. Mosheim* ex angl. vertit etc. (1773.) Vol. I. p. 635 sqq. Die Meinung Cudworths, dass Pl. die Trinitätslehre dem A. T. entnommen habe, bestreitet *J. Clericus*, epp. crit. et eccles. (s. artis criticae Vol. III.) Amstelod. (1700. 12.) p. 236 sqq., indem er zu zeigen sucht, dass sie sich dort gar nicht finde, u. handelt p. 239 sqq. selbst von Platon's Trias. — *Trinitatem Platonismi vere et falso suspectam*, praeside J. G. Neumanno publice excutiendam prop. *M. J. Guil. Janus*, Ord. Philos. Adj. 1708. Vitemb. 4. — (*Souverain*) Le Platonisme devoilé. A Cologne. 1700. 8. — deutsch: Versuch über den Platonismus der KVV. Aus dem Franz. übers. v. *J. F. C. Löffler*. 2. Ausg. mit einer Abhandlung, welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre enthält. Züllichau u. Freyst. 1792. 8.

Bestritten ist die angebliche Trias Platon's von *Tiedemann*, Geist der speculativen Philosophie. 2. Bd. S. 118 ff. u. *Tennemann*, System der Platon. Philosophie. 3. Bd. S. 149 ff. u. Geschichte der Philosophie. 2. Bd S. 387. u. Ueber den göttl. Verstand aus der Platon. Philosophie — eine Abhandl. in *Paulus* Memorabilien. St. 1. Vgl. *Wundemann*, Geschichte der christlichen Glaubenslehren. Th. 1. (Leipz. 1798.) S. 186 ff.

Ueber die *Cabbalistische Trias* s. *J. M. Glaesener*, de Trinitate in Scriptis Cabbalistarum et Rabbinorum non christiana sed mere Platonica. Helmst. 1741. 4. — *Eichhorns* Bibliothek der bibl. Literatur. 3. Bd. 2. St. u. (*Hallenberg*), Die Geheime Lehre der alten Orientalen u. Juden. (Rost. und Lpz. 1805.) S. 93 ff. 165 ff. Vgl. *Pet. Beer*, Geschichte, Lehren u. Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden relig. Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah. 2. Bd. (Brünn 1823. 8.) S. 53 ff. vgl. von den Sabbathianern oder Sohariten S. 315 ff.

Ueber die *Trias Philo's* vgl. *J. Clericus* l. c. p. 258 sqq. u. *Ben. Carpzov*, de λόγῳ Philonis diss. Helmst. 1749. 4. *Stahl*, Versuch eines systematischen Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's in *Eichhorns* Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur. 4. Bd. 5. St. S. 769—890. *Grossmann*, Quaestionum Philonean. P. II. (Lips. 1829. 4.) de λόγῳ Philonis. *Dähne*, jüd. alex. Rel. Phil. Abth. I. S. 202 ff. *Lücke*, Comm. üb. d. Ev. Joh. Bd. 1. (1840.) S. 249 ff.

Dorner, L. v. d. Pers. Christi Th. I. S. 21 ff. — Eine gründl. Rec. der Grossm. Dissert. in d. Leipz. Lit. Z. 1831. sucht zu zeigen, dass der Philon. Logos unpersönl. sey, bes. Nr. 126. S. 1001 ff. vgl. *Bucher*, d. Frage nach d. pers. Hypostas. d. philon. Log. Tüb. 1848. 8.

Aber bei den spätern oder den sogenannten *Neu-Platonikern* findet sich wirklich eine Trias, freilich nicht die christliche, z. B. bei *Numenius* aus Apamea in Syrien in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. (vgl. *Tennemann* a. St.), *Plotinus*, geb. 205 zu Lykopolis in Aegypten, lehrte in Rom, † 270 in Campanien, Ennead. IV. lib. III. c. 17. Enn. V. l. I. c. 6. 7. Enn. VI. l. VIII. c. 16. vgl. Enn. III. l. VIII u. a. (*Tennemann*. §. 207.), Porphyrius (oder Malchus) zu Batanea, eine Colonie der Tyrier in Syrien, geb. 233, Schüler des Origenes und Longinus, nachher des Plotinus und auch Revisor und Sammler seiner Abhandlungen in Enneaden, lehrte Philosophie u. Beredtsamkeit in Rom und † 304. Vgl. besonders *Porphyrii* liber de vita Pythagorae — de vita Plotini et ordine scriptorum ejus — Epistola ad Anebonem Aegyptium und Sententiae ad intelligibilia ducentes.

C. Von der Offenbarung des Lebens Gottes durch Schöpfung und Vorsehung.

I. Von der Schöpfung.

1. Von der Schöpfung überhaupt.

§. 60.

Begriff, Ursache und Zweck der Schöpfung. Optimismus.

Wie wir den wahren lebendigen Gott nicht ohne innere Lebensbewegung denken können von Ewigkeit zu Ewigkeit, so entspricht der Idee seines Wesens, welches Liebe ist in absoluter Freiheit, auch die Lehre der h. Schrift von der *Schöpfung* einer *Welt*, durch welche er sein Leben in der Zeit offenbart und seine verborgene Herrlichkeit in endlichen Erscheinungen ausprägt, um an

seinem seligen Leben auch verwandte Wesen Theil nehmen zu lassen. In diesen Gedanken sind *Begriff*, *Ursache* und *Zweck* der *Schöpfung* ausgesprochen, welche die Schrift dem wahren Gotte zuschreibt (§. 38.). Ihrem Zwecke muss die Welt als Mittel entsprechen, es kann, weil Gott allweise und allmächtig ist, unter allen möglichen Welten keine zweckgemässere, also keine bessere gedacht werden, weil Gott sonst diese würde geschaffen haben (vgl. 1 Mos. 1, 31. vgl. 1 Tim. 4, 4. — *Optimismus*). Auch erzählen die Himmel die Ehre Gottes (Ps. 19.) und die Erde ist voll von Zeugnissen seiner Weisheit und Güte (Ps. 104, 24.). — Die Welt ist nach der Offenbarung alleinige, absolute Wirkung des allmächtigen Willens Gottes; wo der wahrhaftige Gott nicht erkannt ist oder erkannt war, — in der Heidenwelt, hat kein Philosoph sich zu dem grossen Gedanken einer *absoluten Schöpfung* erhoben, sondern nur zu dem Gedanken einer *Welt-Bildung* aus einer ewigen Materie, oder der *Entwickelung der Welt* aus der göttlichen Substanz selbst, und wo auch in der Christenheit der Glaube an den lebendigen Gott wieder verloren worden ist, da kehren natürlicher Weise die Weltweisen zu der naturalistischen Voraussetzung einer *materia ex qua*, zu den materialistischen oder pantheistischen Vorstellungen des Heidenthums zurück. Nur die Offenbarung gibt dem forschenden Menschen auf seine natürliche Frage nach dem Ursprunge der Dinge die allein genügende Antwort, dass durch den allmächtigen Willen des allein ewigen Gottes sowohl die *Gesammtheit des Stoffes* (*Creatio ex nihilo*, *ἐξ οὐκ ὄντων*), als die *Verbindung und Ausbildung desselben* zu einem herrlichen, seinem Zwecke entsprechenden, Ganzen (*κόσμος*) entstanden (1 *Mos.* 1. vgl. Ps. 33, 6. 9. — *Hebr.* 11, 3. vgl. Röm. 4, 17. u. 2 *Macc.* 7, 28. Joh. 17, 5. vgl. Röm. 11, 36. 1 Cor. 8, 6. 12, 6. Offenb. 4, 11. vgl. §. 41.). Den Denkgesetzen unsers Geistes wie unseren Beobachtungen entspricht aber auch die biblische Darstellung, dass das Weltall in seiner

völligen Ausbildung nicht auf einmal aus dem Nichts hervorgetreten, sondern dass erst die Stoffe zum Ganzen (1 Mos. 1, 1.), dann eins aus und nach dem andern entstanden sey, wie es der Weisheit des göttlichen Baumeisters gefiel (V. 2 ff.). Die heiligen Urkunden wissen von 6 Zeitabschnitten oder Epochen, in welchen die Welt ihre erste Vollendung erhielt, und nennen sie symbolisch *Tage* (vgl. Ps. 90, 4. u. 2 Pet. 3, 8.).

Anm. 1. Biblische Bezeichnungen der Welt und der Schöpfung:

a) der *Welt* (rerum universitas, universum, mundus): הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, auch mit dem Zusatze וְכָל צְבָאָם, auch וְהַיָּם וְכָל אֲשֶׁר בָּם u. a. — *Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτοῖς, — τὰ πάντα, τὸ πᾶν, ἡ κτίσις, πᾶσα ἡ κτίσις, οἱ αἰῶνες* (Hebr. 1, 2. 11, 3.) u. a., auch (z. B. Joh. 17, 5. 24.)

Κόσμος, „*Pythagora* forsan auctore, qui ab admirabili *ornatu* et *εὐταξίᾳ*, quam Graeci *κόσμον* vocant, rerum universitatem *κόσμου* nomine appellavit. *Aristoteles* (?) *de mundo* l. 1: *κόσμος ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων*. Sic et Latinis, ut *Plinius* scribit, *mundus*, id *est*, *orbis hoc nomine dicitur a perfecta absolutaque elegantia.*“ *Doederlein*, Instit. theologi Christiani. P. I. §. 118. obs. 3. Vgl. *Plutarch* de placitis philosophor. II, §. 1: *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως*.

b) der schöpferischen *Handlung:* בָּרָא, *κτίζειν*, עָשָׂה, *ποιεῖν*, כּוּן, כֹּנֵן, *ἑτοιμάζειν*, *κατασκευάζειν*, יָצַר, *πλάσσειν*, *καταρτίζειν*, יָסַד, *θεμελιοῦν*, *κτίσις κόσμου*, *καταβολὴ τοῦ κ.* — Die *ältern* Theologen unterschieden philologisch willkührlich, wenn auch logisch und theologisch richtig, die verschiedenen Bedeutungen der Worte: בָּרָא, *creare*, *schaffen* — עָשָׂה, *facere*, *bilden*, — יָלַד (Ps. 2, 7.), הוֹלִיד, *γεννᾶν*, *generare*, *zeugen*. Darüber hat sich schon *Petr. Lomb.* II. dist. 1. treffend erklärt: *Plato* tria initia existimavit, *Deum* scil., *exemplar* et *materiam*, et ipsa increata sine principio, et Deum quasi *artificem*, non *creatorem*. *Creare* proprie est *de nihilo* aliquid facere, *facere* vero non modo de nihilo aliquid operari, sed *etiam de materia*. Unde homo et angelus dicitur aliqua facere, sed non creare, vocatur factor, sed non creator. Hoc nomen soli Deo proprie congruit. In scriptura tamen saepe creator accipitur tanquam factor et creare tanquam facere, sine distinctione significationis.

c) der allmächtigen *Ursache* oder *Kraft*: אָמַר (וַיֹּאמֶר יְהִי וַיְהִי), 1 Mos. 1, 3 ff. דְּבַר יי (Ps. 33, 6. 9. vgl. Jerem. 32, 17), *ῥῆμα θεοῦ* (Hebr. 11, 3. vgl. 1, 3.) = *τὸ θέλημα θεοῦ* (Offenb. 4, 11.) oder *ἡ βουλὴ τοῦ θελήματος* (Eph. 1, 11.).

Vgl. die gründliche Darstellung v. *Gg. L. Hahn*, Theol. d. N. T. §. 52 ff. §. 99 ff.

Anm. 2. Bestimmung der Begriffe Welt und Schöpfung.

a) *Welt* ist hier genommen im Sinne des biblischen Theismus, welcher entsprechend dem allg. relig. Bewustseyn Welt und Gottheit unterscheidet im Gegensatz zur pantheistischen Anschauung der Welt (vgl. §. 3. Anm. 4. und §. 13.).

b) *Creatio* ist actio Dei, qua mundum quoad materiam et formam sola voluntatis vi produxit sapientissimeque construxit, oder nach *Reinhard* (*Vorl.* S. 164.): „actio voluntatis divinae, qua materia, e qua mundus conflatus est, esse coepit et in ordinem perfectissimum redacta est.“

Sie wird *eingetheilt* in *prima* und *secunda*, aber in verschiedenem Sinne

α) *prima* = creatio *materiae* (1 Mos. 1, 1.) und
secunda = creatio *formae* mundi (1 Mos. 1, 2 ff.), so z. B. *Reinhard*.

β) *prima* = *primitiva* s. *immediata* (welche die prima und secunda im erstern Sinne umfasst),
secunda = *continuata* s. *mediata* (*Conservatio*).
Diese geschieht durch die omnipotentia *ordinata*, jene durch die omnipotentia *absoluta*; vgl. §. 45.

Anm. 3. Begriff der absoluten Schöpfung; Schöpfung aus Nichts.

Der Ausdruck *Creatio e nihilo*, *ἐξ οὐκ ὄντων* aus 2 Macc. 7, 28: *Ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγέννηται.* — Vulg. „fecit ex nihilo.“ Vgl. Röm. 4, 17. (*Ἀβραὰμ*) *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ, τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* (vgl. über diese Stelle gute Bemerkungen in *Bretschneider's* Handb. 1. Bd. §. 87. S. 524 f.).

In der Heidenwelt findet sich nicht der Gedanke einer *Schöpfung aus Nichts*; zwar finden wir bei *Plato*, *Philo*, *Plotinus*

u. a. Neuplatonikern als Gegensatz von *Gott* (τὸ ὄν) τὸ μὴ ὄν, allein als Bezeichnung des *ewigen Chaos*, der ὕλη ἄμορφος, der rudis indigestaque moles. Wo die Idee des wahrhaftigen Gottes durch die Offenbarung nicht vollendet ist, da hat der Spruch der *Griechischen Philosophen*, den sich auch der platonisirende Jude *Philo* (Quod mundus sit incorruptibilis p. 939.[1]) aneignen konnte, seine Bedeutung: ἐξ οὐδενὸς οὐδέν: *e nihilo nihil fit.* „Die Ewigkeit der Materie ist so gewiss von allen heidnischen Weltweisen geglaubt worden, als es gewiss ist, dass die sich selbst überlassene Vernunft auf den Gedanken einer Schöpfung aus Nichts nicht kommen konnte; und Mosheim hat in seiner dem Cudworthischen Werke [p. 950 sqq.] beigefügten Abhandlung *de Creatione ex nihilo* unwidersprechlich dargethan, dass diese Lehre eine Eigenheit des christlichen Systems ist. Die, welche sie bei den Griechen zu finden geglaubt haben, (*Clemens Alexandr.* Stromat. V. p. 701. *Huetius*, Quaest. Alnetan. II. 5. *Cudworth*, System. intellectual. Tom. I. p. 752 sqq.) sind *einestheils* durch die Hypothese vom Ursprung der griechischen Weltweisheit aus der jüdischen Religion, *anderntheils* durch den Missverstand des μὴ ὄντος (welches bald Accidenz im Gegensatz der Substanz, bald das Sinnliche im Gegensatz des Intelligibeln, bald auch die erste formlose Materie im Gegensatz der geformten Körper bedeutet), im *Plato* und *Aristoteles* hintergangen worden —" so *E. Platner*, *Philosophische Aphorismen* (n. A. Lpz. 1793. 8.) 1. Thl. §. 1045. ** S. 651. und 652. Vgl. *Baumgarten*, Evang. Glaubenslehre. Th. 1. S. 604 f. *C. H. Heydenreich*, Adumbratio quaestionis, num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo. Lips. 1790. 4. u. *Desselb. Originalideen.* 2. Bd. S. 181 ff. Vgl. *Dess.* Betrachtungen über die Philosophie der natürl. Rel. 2. Bd. S. 151 ff. *O. Krabbe*, de temporali ex nihilo creatione. Rostoch. 1841.

In diesen Bemerkungen und der Erfahrung, dass der heidnische Begriff des μὴ ὄν, als einer *materia ex qua*, wie zu *Philo*, so auch zu *christlichen Philosophen* und *Theologen* überging, liegt der Grund einer genauen *Bestimmung* des *Begriffs* von *nihilum* und der Unterscheidung desselben als des nihilum *negativum* von dem nihilum *privativum* (= τὸ μὴ ὄν bei *Plato* u. A.). Vgl. nach dem Vorgange der Scholastiker *Anselmus*, Monolog. c. 7—9. — *P. Lomb.* II. dist. 1—18. besonders *Al. Hales.* Summ. P. II. qu. 9.

---

1) „*Ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται· ἐκ τοῦ γὰρ οὐδαμῇ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γίνεσθαί τι.*" Vgl. de mundi opif. zu Anf. u. de creat. princ. §. 7. — Dageg. *Grossmann*, Quaestt. Philon. I. p. 19. N. 70.

membr. 10. u. *Thomas Aquinas*, Summa, I. qu. 45. art. 1 sq. (*Münsch.* II. §. 121. u. *Hagenb.* D. G. §. 171.) — *Quenstedt*, Theol. didactico-polem. I, 429. und *Baumgarten*, Glaubenslehre. Th. I. S. 597 ff.

Dass die älteste christliche Kirche im Allgemeinen dieses Dogma der Offenbarung festgehalten und die *Schöpfung aus Nichts* (Creatio de nihilo, ex nihilo, ψιλῷ βουλήματι) geglaubt und gelehrt habe, dafür zeugen

a) viele Erklärungen z.B. Hermas, *Pastor* l. I. Vis. I. 1. u. l. II. mandat. 1. — Tatianus, Orat. ad Graecos. p. 144 sq. — Irenaeus, adv. Haeret. II. 10. vgl. I. 22. u. II. 30. §. 9. — Tertullianus, Apologet. c. 17. vgl. de praescr. c. 13. — Athenagoras, Legat. pro Christ. 10. 15. 19. — Origenes, περὶ ἀρχῶν II. 1. IV. 3. Nach *Iren.* I. 22. *Tert.* de praescrr. u. *Orig.* de princ. I. praef. §. 4. war dieser Lehrsatz schon Inhalt der Glaubensregel (m. Bibl. S. 71. 78.); vgl. *Rufinus*, expos. in symb. Apost. und *Augustin.* in tradit. Symb. III. u. in reddit. symb. (Serm. CCXIV. u. XV. d. Bened. Ausg.).

b) die Bestreitung der Meinung von der Ewigkeit der Materie b. Theophilus, ad Autolycum. II. 5. — Tertullianus, adv. Hermogenem c. 1. — 4. vgl. c. 8. 17. 45. und de resurr. carn. c. 11. — Irenaeus, a. St. — Lactantius, Institutt. II. 8. — Methodius, de libero arbitrio b. *Photius*, Biblioth. cod. 236. — Athanasius, de incarnat. §. 2. u. cont. Arianos. 2. — Basilius M. in Hexaëmeron hom. 2. — Augustinus, Confess. XI. c. 4 sq. vgl. XII. 7.

Auch Justinus M., Apol. I, 10. (p. 58.) u. Clemens Al., Stromatt. VI. p. 813., wenn sie auch das Vorhandenseyn der Materie (= ὕλη ἄμορφος) vor dieser Schöpfung annehmen, behaupteten nicht die Ewigkeit der Materie, eben so wenig, als Origenes, περὶ ἀρχῶν I. 2. (Opp. ed. *de la Rue* p. 57 sqq. und hier die not.) vgl. III. 5. (vgl. hinsichtlich des *Justinus* die gründliche Darst. v. *Semisch* II. S. 334 fgg.)

Wie schriftgemäss die ältern Kirchenlehrer dachten, mögen nur einige Stellen zeigen: Hippolytus in Genesin: „*Τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεός — ὅσα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων· ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησε τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ μετέβαλεν ὡς ἠθέλησεν.*“ — Augustinus de Genesi adv. Manich. I, (5. u.) 6: „Primo ergo *materia* facta est *confusa et informis*, quod credo a Graecis *chaos* appellari — et ideo Deus rectissime creditur omnia *de nihilo* fecisse, quia — haec ipsa materia tamen *de omnino nihilo* facta est.“ Vgl. die ähn-

liche treffliche Erörterung de fide et symb. c. 2., welcher er hinzufügt: „Hoc autem diximus, ne quis existimet contrarias sibi esse Scripturarum sententias: quoniam et omnia Deum fecisse *de nihilo* scriptum est, et mundum esse factum *de informi materia.* — Joh. Damascenus de fide orth. II. 5: „*Αὐτὸς ὁ θεὸς ἡμῶν — ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν — ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς το εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα· τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης* („non e materia praejacente"), *τὰ δὲ ἐκ τούτων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων.*"

Obgleich dieser Lehrsatz der Offenbarung [2]) eben so wenig, als alle übrigen ihr eigenthümlichen Lehren, ohne Kampf geltend gemacht werden konnte und fortwährend von denen bezweifelt oder auch bestritten worden ist, deren Gotteslehre noch nicht die christliche Vollendung erreicht hat; so muss doch die durch das Christenthum gebildete und mündig gewordene Vernunft nicht allein die Wahrheit desselben, sondern auch diess anerkennen, dass nur durch die Annahme dieses Lehrsatzes der Offenbarung das religiöse Denken und Leben überhaupt erst seine Begründung und Ausbildung erhalte; ohne ihn schwindet die Idee der absoluten göttlichen Vollkommenheit, nur durch ihn geschieht dem Gesetze des Grundes Genüge, nur er begründet ein unbedingtes Vertrauen zu Gott und die gewisse Zuversicht einer endlichen Erlösung von allem ungöttlichen Wesen.

---

2) Das Bedenken Einiger, dass bei *οὐκ ὄντα* und *μὴ ὄντα* in der heiligen Schrift wohl nicht an ein *Nichts* im christlich-philosophischen oder dogmatischen Sinne zu denken sey, da der letztere Ausdruck und der Singularis *τὸ μὴ ὄν* bei *Plato*, *Philo* und anderen *Neuplatonikern* „die formlose Urmaterie, das ungebildete, finstere, lichtlose Chaos bedeutete, insofern es so gut, als noch nicht vorhanden war," würde Bedeutung haben, wenn sich auch nur die geringste Spur der Annahme einer solchen Urmaterie in der Schrift fände und es an sich nicht natürlicher wäre, unter *τὰ οὐκ ὄντα* oder *μὴ ὄντα* das zu verstehen, was schlechthin noch nicht ist, als das, was noch nicht so ist, wie es später durch Ausbildung wurde. Zwar heisst es von Gott im apocr. *B. der Weisheit* 11, 17: (*ἡ χείρ τοῦ θεοῦ*) *κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης.* Allein diese *ὕλη ἄμορφος* ist offenbar = תֹהוּ וָבֹהוּ 1 Mos. 1, 2. und wenn die Lxx hier übersetzen *Ἡ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* und *Josephus*, Arch. I. 1. §. 1. über diese Stelle sagt: *ταύτης* (*τῆς γῆς*) *ὑπ' ὄψιν οὐκ ἐρχομένης;* so sagt das unmittelbar Folgende, warum die ungestaltete Erdmasse so genannt wurde (*καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου — — καὶ εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτω φῶς κ. τ. ἑ.*), nämlich als noch *von dem Wasser bedeckt*, noch nicht hervorgetreten. Aber geschaffen wurde auch sie nach V. 1. vgl. *Bretschneider*, a. Schr. S. 524 f. — Schon *Irenaeus* hat die Schrift so verstanden, wie sie, wenn sie aus ihr selbst, nicht nach fremdartigen Voraussetzungen erklärt wird, nicht anders verstanden werden kann, II, 10, 4: „Homines quidem *de nihilo* non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti, Deus autem materiam fabricationis suae, *quum ante non esset*, ipse adinvenit.

Vgl. *Abr. G. Kästner*, Ueber die Lehre der Schöpfung aus Nichts und derselben practische Wichtigkeit. Eine Vorlesung. Gött. 1770. 4.; *C. H. Heydenreich*, a. Schr.; *Jerusalem*, Betrachtt. über die vornehmsten Wahrheiten der Relig. 1. Th. S. 12 ff. 2. Th. S. 603.; *Platner*, a. Schr. §. 1043 ff.; *Bretschneider*, Handbuch. 1. Th. §. 87.; *Twesten*, Vorlesungen II. 1. S. 74 ff.

Anm. 4. Zweck der Schöpfung [3]).

Vgl. *W. C. L. Ziegler:* Kritik über den Artikel von der Schöpfung nach unseren gewöhnlichen Dogmatikern — in *Henke's* Magazin 2. Bd. 1. Stk. und ein Nachtrag dazu 6. Bd. 2. Stk.; *Chr. W. Snell*, Drei Abhandlungen philos. Inhalts. Lpz. 1796. 8.; *Bretschneider*, Handbuch. 1. Bd. §. 88.; *Twesten*, Vorlesungen II, 1. S. 87 ff.

a) Einige weisen die Frage nach der Ursache wie dem Zweck der Weltschöpfung ab, entweder als *ungeziemend* oder doch als *unbeantwortlich:* z. B.

Augustinus, de diversis quaestiones, qu. 28: Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae. Sed omnis causa efficiens est, omne autem efficiens majus est, quam quod efficitur. Nihil autem majus voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda." — *Morus*, Epit. Part. I. c. 3. §. 6. (p. 65.): „Scire, — quo consilio Deus *nobis hominibus* condiderit mundum, nondum est scire, quo in universum consilio, ultra quod intelligi nullum aliud possit, eum creaverit. Multa sine dubio Deus condendo mundo spectavit, quae nos ignoramus." Vgl. *Ej.* Commentarius in epit. I. p. 302 sq.: „Nos ne perspicimus quidem omnem mundum; ergo nec possumus de consilio omni dicere." *Bretschneider*, a. Schr. S. 530 f.: — „Bei Beantwortung dieser Frage ist man gewöhnlich von der Bestimmung des Menschen ausgegangen, und hat diese für den *Endzweck des Weltganzen* gehalten; aber offenbar mit Unrecht, da der Mensch und die Erde, die wir bewohnen, nur der kleinste Theil der Schöpfung sind und gegen das unermessliche Weltall fast in Nichts verschwinden. Das Weltganze aber kennen wir viel zu wenig und die Mannichfaltigkeit der Geschöpfe,

---

3) Sehr häufig ist *Ursache*, als welche nur die g. Güte zu denken ist, und *Zweck* der Schöpfung oder Absicht (id quod spectatum est), causa finalis und c. impulsiva oder Beweggrund zum Schaffen, auch *Zweck* und *Folge* (finis und effectus) verwechselt worden, wie die folgenden Mittheilungen schon zeigen.

für welche die Myriaden Sonnen vorhanden sind, deren schwachen Schimmer wir erblicken, sind uns zu unbekannt, als dass wir den Endzweck, in welchem die Zwecke für alle diese zahllosen Weltkörper wie in einem Mittelpunkte zusammentreffen, zu erforschen vermöchten. Höchstens vermögen wir nur den *Mittelzweck*, für welchen unsere *Erde* mit ihren Geschöpfen vorhanden ist, zu erkennen; aber auch hier muss uns Vieles zweifelhaft bleiben, weil wir das Verhältniss unserer Erde zum Weltganzen, und der lebenden Wesen auf ihr zu allem Leben im Weltall, wegen Unkunde des letztern, nicht zu beurtheilen vermögen."

b) Viele bezeichneten als *Zweck* der Weltschöpfung die *Verherrlichung Gottes* (*gloria Dei manifestanda*) mit Beziehung auf Jes. 43, 7. Prov. 16, 4. Ps. 19. vgl. 138. u. Weish. 13, 5. Röm. 1, 20. 11, 36. Ap. G. 17, 26—28. Col. 3, 17. Schon

Clem. Rom. 1 Cor. 33. spricht den Gedanken aus, dass, wie der Gerechte durch seine guten Werke verherrlicht werde, so auch der Herr: *καὶ αὐτὸς οὖν ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη. Athenagoras*, de resurr. mort. c. 12. (p. 53. ed. Col.) erklärt, dass Alles auf Erden um des Menschen willen geschaffen worden sey, und auf die Frage nach der Ursache der Schöpfung des Menschen, der das Bild seines Schöpfers trage, gibt er als erste und allgemeinste (*πρῶτος καὶ κοινότερος λόγος*) an, dass er, da der Allgenugsame keines Geschöpfes, auch des Menschen nicht bedürfe, die Güte und Weisheit des Schöpfers, die in allen seinen Werken sich offenbare, erkennen und an dem göttlichen unvergänglichen Leben Theil haben solle. Noch bestimmter spricht den Gedanken aus *Tertull.* apolog. c. 17: Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum verbo, quo jussit, ratione, qua disposuit, virtute, qua potuit, de nihilo expressit *in ornamentum majestatis suae*, unde et Graeci nomen mundo *κόσμον* accommodarunt. — Aehnlich fasst *Athanasius* cont. Arian. orat. II. n. 81. die Schöpfung als Bild der göttlichen Weisheit, die den Vater offenbare. —

Lactantius, Institutt. div. VII. 4. 5: „Sicut — mundum *non propter se* Deus fecit, quia commodis ejus non indiget (cf. c. 4: quoniam potest esse sine mundo, sicut fuit antea, et iis omnibus, quae in eo sunt, — Deus ipse non utitur), ***sed propter hominem,*** qui eo utitur, ita ***hominem propter se.*** — Scilicet ut esset, qui opera ejus intelligeret,

qui providentiam disponendi, rationem faciendi, virtutem consummandi et sensu admirari et voce proloqui posset: quorum omnium summa haec est, *ut Deum colat.* — — Quid — Deo cultus hominis confert, beato et nulla re indigenti? — — *Propterea* — *coli se Deus expetit* et honorari ab homine tanq. pater, *ut virtutem ac sapientiam teneat, quae sola immortalitatem parit.* Nam quia nullus alius praeter ipsum donare eam potest, quia solus possidet, *pietatem hominis, qua Deum honoraverit, hoc afficit praemio, ut sit in aeternum beatus sitque apud Deum et cum Deo semper.*" — Vgl. die ganz verwandte Ausführung de ira Dei c. 13 sq. — *Gregorius Nyssenus,* Orat. catech. c. 5. vgl. de hominis opif. c. 2. — *Melanchthon,* ll. communes theol. (Lips. 1548. 8.) p. 50: „Voluit Deus innotescere et se conspici. Ideo et condidit omnes creaturas et miram artem adhibuit, ut convinceret nos, non extitisse res casu, sed esse aeternam mentem, architectatricem, bonam, justam, spectantem hominum facta et judicantem." — *Gerhard,* ll. theol. II. p. 13. und die meisten älteren evang. Theologen, z. B. *Quenst.* (I, 418): *Finis creationis ultimus* est Dei gloria. Manifestavit enim Deus in et per creationem a) *gloriam bonitatis,* dum bonitatem suam cum creaturis communicavit; b) *gloriam potentiae,* dum omnia creavit ex nihilo, solo nutu atque verbo; c) *gloriam sapientiae,* quae elucet ex rerum creatarum multitudine, varietate, ordine, harmonia. Ps. 19. — *Finis intermedius* est hominum utilitas. *Omnia enim fecit Deus propter hominem, hominem autem propter se ipsum.* Ps. 115, 16. — Aehnlich *Calov, Baier, Hollaz, Buddeus, Crusius* und in neuerer Zeit *Marheinecke,* Grundlehren (1. Ausg.) §. 211. — „*Petrus Kingius,* Archiepiscopus Dublinensis (in libro: *de origine mali.* Lond. 1702. 8.) receptam hanc sententiam primus oppugnavit ita: Quicunque gloriae suae causa aliquid facit seu agit, is vitiosus est. Atqui Deus est perfectissimus. Ergo non potuit propter gloriam suam hunc mundum construere. Subjiciebat aliud argumentum: Quicunque gloriam tanquam bonum appetit, is non est perfecte felix. Atqui Deus perfectissime beatus est, neque ejus felicitas vel minui vel augeri potest. Ergo propter gloriam suam hanc mundi machinam construere non potuit. Hae Kingii rationes valde placebant *Petro Baylio,* qui acerrime hinc dogma vetus Theologorum perstringebat (*Reponse aux questions d'un Provincial* T. II. c. 74. p. 78—84. — Contra quem lege *Wolfii, Manich. ante Manichaeos.* p. 384.). *Baylium* plurimi sequebantur, statuentes, dogma de gloria Dei nullo modo defendi posse." *Mosheim,* Elem. th. dogm. p. 347 sq.

c) Die Mehrzahl der Lehrer der alten Kirche bezeichnete, sich eng an die Schöpfungsurkunde (1, 26 ff.) anschliessend, *den* gottverwandten, *göttlichen Lebens fähigen, **Menschen*** als Endzweck der Schöpfung dieser (sichtbaren) Welt, wie Gottes Güte oder freie Liebe als Ursache. So schon

Hermas, Past. II, 12, 4: (Deus) orbem creavit *propt. hominem* et omnem creaturam subjecit homini et omnem potestatem dedit illi, ut dominetur horum mandatorum. — *Justinus M.*, apol. maj. p. 58. (ed. Colon.): *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα, οἳ ἐὰν ἀξίους τῷ ἐκείνου βουλήματι ἑαυτοὺς δι' ἔργων δείξωσι, τῆς μετ' αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι προςειλήφαμεν συμβασιλεύοντας, ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς γενομένους.* Vgl. Apol. min. p. 43 (*διὰ τὸ ἀνθρώπειον γένος*) und *Semisch*, II. S. 337 fg. — Mehr hierher gehört auch *Athenag.* de resurr. c. 12. *Theophil.* ad Autol. I. (p. 72. ed. Col.): *ἥλιος καὶ σελήνη κ. τ. λ. γεγονότα πρὸς ὑπηρεσίαν καὶ δουλείαν ἀνθρώπων, καὶ τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ* vgl. l. II. p. 88. *Tatian.* c. Graec. p. 144. (ed. Col.) *Iren.* V, 29. 1. vgl. IV, 5, 1. u. 7, 4. und *Duncker*, S. 78 fg. *Tertull.* adv. Marc. I, 13: (Deus) mundum *homini*, non sibi fecit. — Selbst *Origenes* konnte sich bei seiner Ansicht von dieser Welt, als purgatorium für die, in einer höhern gefallenen, eingekörperten Seelen an diese, durch die Wortfassung des Hexaemeron bestimmte, Lehrform anschliessen; so Gen. homil. I, 12: magna Dei factura homo, *propter quem* universus creatus est mundus; vgl. die ausführl. Vertheidigung c. Cels. IV, 74—99: *ταῦτα πεποίηκεν — πάντα διὰ τὸ λογικὸν ζῶον.* Dieser Ausdruck entspricht seiner wirklichen Ansicht; wenn er den Blick über die sichtbare Welt erhebt zum Universum im vollen Sinne, da bezeichnet er als Zweck der Weltschöpfung *salus universarum creaturarum*, insbesondere die freie, ihrer Bestimmung entsprechende, Entwickelung der *vernunftbegabten Wesen* („rationabiles et diviniores naturae," „rationabilia animantia," „rational. subsistentiae s. creaturae") de princc. II. c. 1. — Da die Auslegung der tiefsinnigen Schöpfungsurkunde in der alten Kirche, welche gegen den heidnischen Hylozoismus und Dualismus den bibl. Monotheismus, als die Grundlage aller wahren Religion, zu begründen hatte, zu den vornehmsten Aufgaben mündlichen und schriftlichen Unterrichts gehörte, so blieb jene Lehrform über 5

Jahrhunderte vorherrschend; wir finden sie bei *Nemesius* de nat. hom. I. p. 33 sqq (ed. Oxon.), *Chrysost.* de provid. I. (Tom. IV. p. 142.), *Theodoret.* de provid. or. 2. vgl. Quaestiones in Gen. XX., *Augustin.* de div. quaest. 28. vgl. de civit. Dei XI, 27., und die Erklärungen nicht blos des *Athenagoras*, sondern auch des *Lactantius* u. *Gregor* v. *Nyssa* gehen von derselben Anschauung aus. Da jedoch der zur Lehrsumme gehörende Artikel von den Engeln den Blick nothwendig immer erweiterte, so musste im Fortgange der dogmatischen Entwickelung auch diese Lehrform sich erweitern, so dass später dem universalen Sinne des Hexaëmeron und dem universalen Gehalte der übrigen Schriftlehre entsprechend die *Mittheilung des göttlichen, seligen Lebens* an empfängliche Wesen als Zweck der Weltschöpfung bezeichnet wurde. So

Joh. Damascenus, de orthod. fide l. II. c. 2: „θεὸς ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθησόμενα καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος." — *Petrus Lomb.* sent. II, dist. 1. (C.): Credamus ergo, rerum creatarum coelestium, terrestrium, visibilium vel invisibilium *causam* non esse nisi *bonitatem creatoris*, qui est Deus unus et verus. Cujus tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suae, qua aeternaliter beatus est, alios velit esse participes. — (D.) Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, — fecit Deus rationalem creaturam, quae summum bonum intelligeret et intelligendo amaret et amando possideret ac possidendo frueretur. — (E) Ideoq. si quaeratur, *quare* creatus sit homo vel angelus, brevi sermone responderi potest, propter bonitatem ejus (Dei). — (F.) Et si quaeritur, *ad quid* creata sit rationalis creatura, respondetur: *ad landandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo, in quibus proficit ipsa, non Deus;* Deus enim perfectus et summa bonitate plenus nec augeri potest nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad creatoris bonitatem, ad creaturae utilitatem. — Und so erklären sich auch alle bedeutenderen Scholastiker im Wesentlichen übereinstimmend, wenn auch formell verschieden, wie *Hugo de St. Vict.* de sacramm. chr. f. I. c. 1., *Alanus* ab *Ins.* II. 4. und besonders schön *Thomas* Aquin. Summ. P. I. qu. 44. art. 4. Dieser bezeichnet die *Güte* Gottes als *causa finalis* der Weltschöpfung, die *Weisheit* als causa *exemplaris* und die *Macht* als causa *efficiens.* Wie schon Petrus Lomb. und einige der früher genannten, so suchten auch jüngere Theologen die Uebereinstimmung der verschiedenen Ansichten zu zeigen, wie *Mosheim* (l. c. p.

345 sq.): „Finis creationis est communicatio felicitatis, quam ipse Deus possidet, cum aliis, Gen. I, 31. Ps. VIII, 7. 1 Cor. III, 22. Huic sententiae non id repugnat, quod multi dicunt, finem creationis esse gloriam Dei, Ps. XIX, 1. Prov. XVI, 4. Rom. I, 20. Nam quum per gloriam Dei nihil aliud intelligatur, quam complexus perfectionum divinarum, et earum manifestatio unum sit ex illis mediis, per quae *homines* et *spiritus* participes fieri debent felicitatis divinae, sequitur, eos, qui finem creationis dicunt esse gloriam Dei, non differre ab illis, qui communicationem felicitatis divinae hunc finem esse statuunt." Er beweist dann nur, communicationem felicitatis cum aliis (hominibus et spiritibus) *horum finium ultimum* esse. Aehnlich auch *Reinhard* u. A. Einen interessanten Rückgang zur altkirchlichen Anschauung und Bezeichnung hat *J. P. Lange* genommen (II. §. 23.); er bezeichnet die Welt als den substantiellen Advent oder die pyramidische Basis des Menschen, diesen in organischer Beziehung als ihre Spitze und in dynamischer Beziehung, in seiner Geistesmacht, als das Wesen, in welchem sie sich aufhebt oder vergeistigt. Eine geistreiche Entwickelung des Gedankens enthält seine folgende Darstellung.

d) Nach *Kants* Vorgange wurde von mehreren vornämlich *die moralische Vervollkommnung der Gott ähnlichen* oder moralischen *Wesen* als Endzweck der Weltschöpfung gedacht, jedoch gewöhnlich in Verbindung *mit der entsprechenden Glückseligkeit* (= *das höchste Gut:* Harmonie der Tugend und Glückseligkeit): Matth. 5, 48. 2 Cor. 3, 18. 4, 16. Eph. 3, 16. 4, 13 ff. — So

Kant, Krit. d. pr. Vernunft. S. 235 ff. u. Krit. d. Urtheilskr. S. 388 ff. 421 ff. vgl. *Velthusen:* ob Glücks. od. Vollk. letzter Zweck? in Henke's Mag. II. 1. *Chr. W. Snell*, drei Abhandlungen philosoph. Inhalts. (Lpz. 1796. 8.) 2. Abh. — *L. H. Jacob*, Allgem. Religion (Halle 1797. 2. A. 1801. 8.) S. 416 ff.) — *Ammon*, Summa Theol. §. 66: „Praefixit ei (rerum universitati) hunc finem supremum, *ut bonum summum per gradus communicetur cum creaturis longe plurimis*, ita, ut homines praesertim et reliqui spiritus creati e naturae suae imbecillitate identidem emergentes ad majorem in dies cum numine similitudinem contendant et virtute sempiterna beati aeternum fiant Dei regnum." Er beruft sich ausser den oben angef. Stellen noch auf Ps. 8, 5. 1 Cor. 15, 46. und 1 Joh. 3, 1 f., und vergleicht die herrliche Stelle bei *Lactantius*, de vita beata c. 6. — Aehnlich *Schott*, Epitom. §. 64: *„Summa naturarum Deo similium*

perfectio moralis," mit welcher Ansicht er die übrigen auch zu vereinigen sucht, indem er in gutem Sinne zugibt, „(Deum) et felicitatem verissimam, huic perfectioni conjunctam, magis magisque promovendam, sive (quod idem est) virtutes suas eo modo, qui illis (naturis Deo similibus) appareret dignissimus, declarandas spectasse." — Vgl. *Stäudlin*, Dogm. u. Dogm. Gesch. §. 54. S. 211. (3 A.).

Wegscheider, der sich Institutt. §. 96. p. 305. (ed. V.) auch zu dieser Ansicht bekennt, erweitert sie, im Sinne *Ammons*, so, dass er das „*summum bonum*, cujus *pars praecipua* naturarum intelligentium perfectione morali, *pars altera* felicitate continetur, cum creaturis quam plurimis per gradus, et cum hominibus quidem ultra hujus vitae fines, communicandum" als Endzweck der Weltschöpfung beschreibt.

e) Alle die bemerkten Ansichten umfassen diejenigen, welche die *Offenbarung und Mittheilung des höchsten Guts oder des herrlichen und seligen Lebens Gottes* an empfängliche Wesen als Endzweck aller Schöpfung und die Güte Gottes als Ursache bezeichnen. Es ist diess schon der Grundgedanke der oben genannten grossen Scholastiker, namentlich des

Thomas Aqu. l. c.: Sunt quaedam, quae simul *agunt* et *patiuntur.* Quae sunt imperfecta. Et his convenit, quod et in agendo intendant *aliquid acquirere.* Sed primo agenti (Deo), *qui est agens tantum,* non contingit agere *propter acquisitionem alicujus finis*, sed intendit solum *communicare suam perfectionem*, quae est ejus *bonitas.* Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est *similitudo perfectionis et bonitatis divinae.* Sic ergo *divina bonitas* est *finis rerum omnium.* Ideoque Deus solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam *utilitatem*, sed solum propter suam *bonitatem.* — Unter den jüngeren Theologen vgl. *Doederlein*, Institutio theologi chr. P. I. §. 121: „Si quis jam rogat, cur Deo placuerit mundum tantasque res creare, in promptu est responsio: *Voluit immensam vim suam facere conspicuam ac, ut est benignissimus, bonitatis suae fructum concedere creaturis, unde gloria divina elucet ac promovetur.*" — Vorn. aber *Twesten* II. 1. §. 36. S. 87 ff. — *Martensen* §. 60. verbindet auch die beiden Formeln, „dass Gott die Welt geschaffen hat *in gloriam suam* und *in salutem nostram* (Eph. 1, 12. 14. 2 Cor. 3, 18.);" nur ist in seiner Darstellung die nothwendige Idee der absoluten Freiheit des allgenugsamen Schöpfers (*οὐ προςδεόμενος τινός, ἀνενδεής*) im biblisch-kirchlichen Sinne nicht genug

zur Anerkennung gekommen, indem sie von der (§. 57. auch ausdrücklich ausgesprochenen) Voraussetzung ausgeht, „dass Gottes eigene Seligkeit durch die Schöpfung erst recht vollkommen werde," vgl. §. 59. 66. — Dagegen bemerkt *Nitzsch* §. 86. A. 3: „Der einige Zweck der Welt ist der *Gottmensch*, und diese Bezeichnung muss als concreterer Ausdruck der Einheit gelten gegenüber dem abstrakteren Satze [Martensen]: Gott hat die Welt geschaffen, „um seiner Vollkommenheit zu genügen."" Im Wesentlichen übereinstimmend mit Nitzsch *I. P. Lange* a. Schr. S. 227. — Eine gründliche Darstellung der biblischen Lehre in ihrer universalen Form bei *G. L. Hahn* a. Schr. §. 49. vgl. 39 ff.

Anm. 5. *Optimismus* und *Theodicee.*

Dass die Welt ihrem Zwecke entspreche oder unter allen denkbaren die beste sey (*Optimismus*), ist ein Axiom des allgemeinen relig. Glaubens. Nur ein *Epikur* und seine Gesinnungsgenossen ausser und in der Kirche, namentlich Deisten wie *Hobbes* (in s. Leviathan), *Pet. Bayle* (Réponse aux questions d'un Provincial u. Diction. hist. art. Manich. u. a.) u. *Voltaire* (Caudide ou l'Optimisme 1759.) haben die Frage verneint. Die Kirche weist die Versuche, das Daseyn der Uebel u. des Bösen in der Welt zu erklären und die Vereinbarkeit derselben mit der Idee eines absolut vollk. Gottes zu erweisen (Theodicee), welche vom Standpunkte des Hylozoismus (*Hermogenes*) oder Dualismus (*Gnostiker, Manichäer* u. ihre Nachfolger) gemacht worden sind, oder welche bei der Voraussetzung der Nothwendigk. eines Gegensatzes zur Entwickelung höhern Lebens jenen von Gott selbst ableiteten (*Florinus* u. *Blastus* wahrscheinlich, entschieden *Lactantius* u. *J. Sc. Erigena*), auf Grund h. Schr. zurück und findet im Glauben an Gottes absolute Weisheit und Macht die einzige sichere Grundlage jeder Theodicee, lässt aber die Lösung der Räthsel der göttlichen Weltregierung im Allgemeinen wie im Besondern, die vollendete Theodicee, erst nach Ablauf dieser Weldperiode von Gott selbst erwarten: Röm. 8, 18—26. 11, 33 ff. vgl. Offenb. 21.

Auf dem Glauben an die absolute Güte, Weisheit und Macht Gottes ruht auch der berühmte Versuch, den *Leibnitz* auf Veranlassung der ersten Königin von Preussen *Sophie Charlotte* machte und zunächst gegen P. Bayle richtete:

Essais de Theodicée (Amst. 1710. u. o.), in verschiedene Sprachen übersetzt, *deutsch* am vollständigsten, zugleich mit verwandten Schrr. des Vf., durch *Gottsched* 5. Ausg. Leipz. 1763. 8. Vgl. *Pet. Reusch*, diss. quo sensu hic mundus

sit optimus. Jenae 1739. 4. *F. Chr. Baumeister*, Hist. doctrinae recentius controversae de mundo optimo. Goerl. 1741. 4. *Kant*, Betrachtungen über den Optimismus. Königsb. 1759. 8. *J. G. Töllner*, die Lehre von der besten Welt, die Lehre Christi. Matth. 13, 24 ff. — in s. kurzen verm. Aufsätzen. 1. Bd. 1. u. 2. Samml. *Snell*, a. Schr. — *C. A. Creuzer*, Leibnitzii doctrina de mundo optimo sub examen denuo vocatur. Lips. 1795. 8. — *Bretschneider*, a. Schr. S. 534 ff. *Twesten* II. 1. S. 120 ff. *Martensen* §. 115.

Eine ausführliche Darstellung der Grundsätze Bayle's gibt ein noch entschiednerer Gesinnungsgenosse *L. Feuerbach*, *Pierre Bayle* nach s. für die Geschichte der Philos. interessantesten Momenten — Ansb. (1838.) S. 84 ff.

Anm. 6. Von der Mosaischen Schöpfungsgeschichte 1 *Mos.* 1. 2.

Den mannichfaltigen Erklärungsversuchen aller Interpreten, welche in dem Hexaemeron an der Spitze der h. Bücher eine Urkunde göttlicher Offenbarung erkennen, ist gemein die Anerkennung der Tiefe und Bedeutung der Wahrheit, welche diese räthselhafte Darstellung enthält in Vergleich mit Allem, was sonst die Welt von der Weltentstehung zu wissen gemeint hat bis auf diesen Tag. Die Mehrheit der Erklärer in der allg. Kirche, schon der alten, mit Ausnahme platonisirender Väter nach Philo's Vorgange, hat den *geschichtlichen Charakter* der Urkunde und somit darin einen wirklichen Bericht über die Schöpfung der Welt durch Gottes allmächtige Weisheit anerkannt, obwohl es bei der Annahme der Mehrsinnigkeit der h. Schrift (§. 28.) auch ausser den platonisirenden Kirchenlehrern nie an allegorischen Interpreten gefehlt hat. — Seit dem 17. Jahrh. aber traten infolge der antikirchlichen, rationalistischen Bewegungen Viele auf, welche den grammatisch-histor. Sinn der Urkunde ganz aufgaben und darin entweder nur eine *Allegorie* — eine historische Einkleidung einer ganz andern Wahrheit, als sie den Worten nach enthält — oder einen *Mythus*, ähnlich den verwandten Mythen der übrigen Völker — eine uralte, im Munde der Ueberlieferung wundersam gewordene, Sage vom Ursprung der Welt — erkannten und zwar, je nach der Verschiedenheit des relig. Standpunktes, einige einen *historischen*, eine Sage, welcher ein wirkliches Faktum zum Grunde liege, hier der Akt der Schöpfung, wie er den Urvätern aus der Uroffenbarung durch die Ueberlieferung bekannt geworden, andere einen *philosoph.* Mythus, dessen Grundlage eine Reflexion irgend eines alten Weisen über den Ursprung der Dinge sey, eine hi-

storisch eingekleidete Idee, nach Einigen in prosaischer, nach Anderen in poetischer Form. So haben *Eichhorn*, *Gabler*, *Henke* u. a. in dem Hexaemeron einen Schöpfungs*hymnus* gesehen, *Paulus* einen Sabbath*shymnus*, und unter den neueren Allegoristen oder philosoph. Interpreten fand *Herder* darin eine mnemonische *Hieroglyphe:* der Morgen der Welt ein Sinnbild jedes folgenden Morgens, des allmähligen Hervortretens der Gegenstände aus dem Dunkel der Nacht, *W. Abr. Teller* dagegen den ersten Versuch einer *Theodicee* oder des Nachweises, dass nicht Gott Urheber des Bösen und der Uebel in der Welt sey. — Die evangelischen, an dem Princip der Kirche mit Ueberzeugung festhaltenden, Theologen weisen mit Recht alle diese Ausdeutungen zurück, und sie haben für unsere Zeit nur noch historischen Werth.

Vgl. die Literatur bei *Bretschneider*, System. Entw. §. 74. mit *Chr. D. Beck*, Comm. de fontibus, unde sententiae et conjecturae de creatione et prima facie orbis terrarum ducuntur. Lips. 1782. 4. — *J. G. Eichhorn*, Urgeschichte, herausgeg. mit ausführl. Einleit. u. Anmerk. v. *J. Phil. Gabler*. 2 Thle in 3 Bänden. Altorf 1790—1793. — (*J. Lor. Bauer*) Theologie des A. T. Lpz. 1796. §. 64 bis 66. und *Geo. Chr. Storr*, Lehrb. d. chr. Dogm. übers. von *Flatt*. §. 31. Anm. 10. S. 324 f. *Hävernick*, Vorlesungen üb. die Theologie des A. T., herausgeg. v. H. A. Hahn (1848.) S. 61 ff., *Kurtz*, Bibel u. Astronomie (3. A. 1852.) S. 3 ff. 54 ff. 419 ff. *J. P. Lange* II. S. 222 ff. — *Fz. Delitzsch*, die Genesis (2. A. 1853.) S. 57 ff.

Die Urkunde enthält den Bericht von der *Schöpfung der Welt*, sey es, dass Moses die Kenntniss aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung empfing, oder die Urkunde vorfand und als göttlicher Gesandte durch sein Ansehen beglaubigte. — Der *historische Charakter* der Urkunde wird durchgängig in der Schrift anerkannt oder vorausgesetzt: Gen. 5, 1 fg. 9, 6. Exod. 20, 11. 31, 17. Ps. 8, 3 ff. 33, 6—9. 90, 1 fg. 102, 26 ff. 104. Hiob 38, 4 ff. Jerem. 10, 10 ff. — Matth. 19, 4 ff. Ap. G. 17, 24 ff. vgl. Röm. 11, 36. 2 Pet. 3, 5. Hebr. 4, 4. 11, 3. Apok. 4, 11. 10, 6. — Nirgends Andeutung einer andern Auffassung; die biblisch-kirchliche Erklärung ist auch nur angefochten worden vom Standpunkt ausserbiblischer Voraussetzungen und Vorurtheile.

Eben so unzweifelhaft ist's, dass die Urkunde eine Darstellung der Schöpfung des *Welt* (Kosmogonie) enthält, nicht blos der *Erde* (Geogonie, von V. 2. an), wie *Dathe* u. *J. D. Michaelis*, von den Dogmatikern namentlich *Danov*, *Döder-*

lein, *Morus*, *Reinhard* u. *Storr* annahmen, vornämlich aber zu erweisen suchte *J. G. Rosenmüller*, antiquissima historia telluris a Mose descripta Ulm 1776. 8., welche Inauguraldiss. übers. und mit Zusätzen des Vf. herausgab Obristl. *von Sprengseysen*: J. G. Rosenmüllers Abh. über die älteste Geschichte der Erde u. s. w. Nürnb. 1782. 8. — Die Annahme ist ganz unvereinbar 1) mit dem universalen Anfang und Schluss der Urkunde I, 1. und 2, 1—3. vgl. V. 4. 2) mit dem Context: V. 6—8., insbesondere der Beschreibung der *Schöpfung* der Himmelskörper V. 14—18., welche bei entgegengesetzter Ansicht ganz willkührlich gedeutet werden muss; wie denn 3) auch die Analogie der ganzen h. Schrift dagegen spricht, in welcher überall der Eine wahre Gott als Schöpfer *Himmels und der Erde* dargestellt wird, wie in unserer Urkunde.

Diese ist aber auch in ihrer grossartigen, keine wahrhaft wissenschaftlichen Forschungen beschränkenden, Allgemeinheit zu fassen. Der Bericht gehört zu dem, was der Apostel *αἴνιγμα* nennt (1 Cor. 13, 12.), dessen Lösung erwartet werden muss, wie denn die Wissenschaft schon jetzt bedeutender Fortschritte sich erfreut; vgl. ausser *Kurtz*, *Lange* u. A. auch *Ebrard*, chr. Dogmatik 1. Bd. (1851.) §. 161 ff. u. dess. Zukunft der Kirche (1847.) Heft 6 fg. — Aber auch wie er vorliegt mit seinen einfachen Sätzen und ihrem einleuchtenden Sinne hat er für jede in der Schule der Offenbarung gebildete Vernunft, wie alle wahren Geheimnisse (§. 6.), einen axiomatischen Charakter und nimmt in würdigster Weise die erste Stelle an der Spitze der Urkunden von den Offenbarungen des Einen wahrhaftigen Gottes ein, da er die wesentlichen Momente des wahren, dem reinsten Gottesbegriff entsprechenden, Monotheismus enthält.

Die Urkunde scheidet 1) auf das Bestimmteste *Gott* als den Urheber *von der durch ihn gewordenen Welt* mit Allem, was sie in sich fasst (2, 1.), und indem sie lehrt, dass diese durch seinen allmächtigen Willen allein entstanden sey, schliesst sie die naturalistische Annahme eines ewigen Seyns dunkler, chaotischer Massen und Mächte ausser Gott aus, die Quelle alles fatalistischen und casualistischen Wahns, und begründet den Glauben an Gottes *Allmacht*, als die erste und allein zureichende Ursache aller Dinge. Dem entsprechend lehrt sie

2) dass Alles, was Gott schuf, gut und vollkommen war in seiner Art (1, 10. 12. 18. 21. 25. 31.), dass folglich

alles Uebel nur entstanden ist durch die Sünde oder die Uebertretung des göttlichen Gesetzes seitens der gut geschaffenen gottverwandten Wesen. Indem sie so dem Glauben an Gottes absolute *Güte* entspricht, begründet sie die Hoffnung, dass das Gute als das Ursprüngliche und Wesentliche den Sieg gewinnen werde über das Böse, als das Zufällige, das mit der heiligen Ordnung des Allmächtigen streitet. Sie begründet

3) den Glauben an Gottes *Weisheit* durch die Schilderung der stufenmässigen Bildung der Welt; nichts entsteht, dessen Entstehen nicht vorbereitet und dessen Fortdauer nicht gesichert war; zuletzt erscheint der Mensch als Herr der Erde und ihrer Güter, Gottes Stellvertreter, dessen Bild er trägt. Diess ist die tiefe Bedeutung der Darstellung, nach welcher das Werk successiv in 6 Zeitabschnitten oder Epochen vollendet worden ist, welche dem biblischen und anderweiten orientalischen Sprachgebrauch entsprechend Tage genannt werden (vgl. *Delitzsch*, Genesis S. 87 ff.).

Mit Recht hat daher die alte Kirche das Hexaemeron, als die erste Offenbarungsurkunde, so hoch gehalten, weil es einfach, frei von den phantastischen Ausschmückungen der kosmogonischen Mythen des Heidenthums, die Grundlagen, die nothwendigen Voraussetzungen aller wahren Religion enthält, wie sie ausserdem keiner der Weltweisen erkannt hat, wie denn auch die neuere Naturphilosophie, welche das Räthsel der Welt- und Menschen-Entstehung selbständig hat lösen wollen, als Thorheit sich erwiesen und an das apostolische Wort Röm. 1, 21 fg. erinnert hat (vgl. m. *Sendschr.* an Dr. Bretschneider über die Lage des Christenth. etc. S. 94 ff. und *Lange* a. Schr. §. 24.).

Wenn *Delitzsch* in seinem trefflichen Commentar (S. 73 ff.) in der Urkunde eine Redaction der „mit den ersten Menschen aus dem Paradiese hinausgewanderten Schöpfungssage" sieht, „wie sie innerhalb des Bereichs der wahren Religion sich fortgepflanzt habe oder wie sie — mittelst israelitischen geistlichen Tiefblicks den heidnischen Entartungen entnommen und auf ihre Urgestalt zurückgebracht worden" — obwohl (S. 76.) weder formell noch materiell ganz adäquat sey; so finden wir zu dieser Annahme in dem Gehalt und in der Form der übrigen kosmogonischen Völkersagen, auf welche er hinweist, eben so wenig Berechtigung, als wir der Hypothese von *Kurtz* zustimmen können, der in seinem lehrreichen Werke (Bibel u. Astronomie S. 80 ff. vgl. 87 ff.) diese „Geschichte der Weltschöpfung" aus „prophetischer Conception"

ableitet, so dass der Verfasser „in Worte übersetzt habe, was er im Geiste“ — zurückblickend in die Uranfänge der Welt — „geschaut“ (83.). — Abgesehen davon, was *Delitzsch* (67 ff.) u. *Hofmann* (Schriftbeweis I. S. 231 f.) gegen diese Ableitung dieser Geschichte aus prophetischen Visionen erinnert haben, fehlt es unsers Erachtens an einem hinreichenden Grunde, eine speciell verschiedene Quelle der Offenbarung der ersten Fundamente der wahren Religion anzunehmen von der, aus welcher alle übrige Wahrheit geflossen ist, von welcher die folgenden Urkunden des heiligen Kanons berichten.

§. 61.

Neutestamentliche Vollendung der biblischen Lehre von der Schöpfung.

Ob nun wohl nach der allgemeinen biblischen Lehre dem Gott, welcher Alles in Allem wirkt (1 Cor. 12, 6. vgl. 8, 6.), die Schöpfung der Welt zugeschrieben wird (§. 38. 60.); so kann doch, da der absolut Unsichtbare und Verborgene nach den Offenbarungen des N. T. (§. 51. 53. 55.) sein Leben, seine Kraft und Herrlichkeit von Ewigkeit her durch den Sohn, sein vollkommenes Ebenbild, offenbart, die Handlung der *Schöpfung* auch nur *durch den Sohn* in Gemeinschaft mit dem h. Geiste geschehen seyn, und eben diess ist auch ausdrückliche und deutliche Lehre des N. T. (Joh. 1, 3. 10. 1 Cor. 8, 6. Col. 1, 16. 17. vgl. Eph. 3, 9. Hebr. 1, 2 f. 10. — vgl. §. 53. und 55.). — Wie aber die immanente Lebensentfaltung des Vaters im Sohne und Geiste eine absolut ewige ist, so hat die ausserwesentliche in der Schöpfung, durch welche eine begrenzte Welt mit begrenzten Räumen und Zeiten (*αἰῶνες* mit ihren *καιροῖς, ἡμέραις* und *ὥραις*) ins Daseyn getreten ist, nothwendig einen Anfang gehabt. Daher lehrt auch die Schrift schon in ihrer ersten Urkunde, der absoluten Idee der Wahrheit entsprechend, dass Gott *am Anfange* Himmel und Erde geschaffen habe (Gen. 1, 1. vgl. Prov. 8, 22 ff. Jes. 40, 26 ff.), und die

vollendete Offenbarung im N. T. bestättigt es, indem sie erklärt, dass der Vater es gethan durch den ewigen Sohn, dessen Seyn und Leben daher, als das absolut ewige, auch als ein *vor*weltliches bezeichnet und eben damit ausdrücklich ein Anfang der Welt gesetzt wird (Joh. 1, 1 ff. 17, 5. 24. vgl. Hebr. 1, 2. 8 ff. 11, 3.).

Anm. 1. Vgl. *G. L. Hahn*, Theol. des N. T. §. 51 ff. 59. vgl. 85. 100. Der Inhalt des §. — durchgängige Lehre der ältesten Kirche (*Justinus M.*, *Athenagoras*, *Theophilus Ant.*, *Irenaeus* u. A. vgl. *Semisch*, Justin d. M. II. S. 333 ff. und oben §. 51. so wie die *Regula fidei* der alten Kirche in m. Bibl. der Symbole S. 64. 70. 71. 89. u. ö.) — ist auch in den Symbolen der evang. Kirche anerkannt, z. B. *Artt. Smalc.* P. I. art. I: „Pater, Filius et Spiritus S., in una divina essentia et natura, tres distinctae personae, sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram." Vgl. *Melanchthon* ll. comm. theol. p. 51: „Est autem Articulus de Creatione, — — quod videlicet Deus aeternus Pater Domini nostri Jesu Christi una cum Filio coaeterno et Spiritu S. condiderit ex nihilo coelum et terram, angelos et homines et omnia reliqua corpora" — und *Gerhard*, LL. theol. T. IV. p. 4—6. — Unter den neueren evangel. Theologen, von denen in den letzten Decennien des vorigen, wie in den ersten dieses Jahrhunderts nur wenige diese Fundamentallehre des Christenthums als solche noch anerkannten und hervorhoben (vgl. jedoch *Reinhard* §. 48.), hatte *Augusti*, Christl. Dogm. S. 138 f. eine eigenthümliche Ansicht von der Theilnahme des *h. Geistes* an der Schöpfung, welche zwar ausser den Reformatoren und allen älteren orthodoxen Theologen im allgemeinen auch von vielen KVV. (*Origenes*, *περὶ ἀρχῶν* I. 3. — *Basilius M.*, homil. 2. in Hexaem., vgl. homil. de Spirit. S. — *Augustin*. Confess. l. XII. c. 4. und de Civ. D. l. VIII. c. 11. XI. 32.) angenommen wurde, ohne dass man jedoch nähere Bestimmungen wagte, als *Basilius* in der letzten Stelle, wo er den Vater *αἰτία προκαταρκτική*, den Sohn *αἰτία δημιουργική* und den h. Geist *αἰτία τελειωτική* nennt. *Augusti* dagegen äussert sich in der angef. Schr. so: „Dass aber der h. Geist von dem Antheile an der Schöpfung nicht ausgeschlossen werde, liegt theils in der Natur der Sache, theils kann man es aus solchen Stellen, wie 1 Mos. 1, 2. Ps. 33, 6. Hiob 33, 4. u. a. folgern. Soll dieser Antheil genauer bestimmt werden, so wird man die *Hervorbringung und Direction der Geister-Welt* mit grösster Wahrscheinlichkeit als die Principal-Wirkung des h. Geistes annehmen können." Vgl. noch s. Lehrb. d. chr. Dogm. Gesch. S 274 f. — Die älteren Dogmatiker fanden mit Recht genauere Bestimmungen des beson-

dern Antheils der göttlichen Personen, als die Schrift gibt, bedenklich; vgl. *H. Schmid,* Dogm. der ev. luth. K. §. 20. Anm. 5. — Von den Dogmatikern der letzten 3 Jahrzehnte ist aber kaum einer, der diese Lehre in der allgemein-kirchlichen Fassung nicht anerkannt hätte; vgl. *Nitzsch,* System (1. A. 1828. 6. 1851.) §. 86.

Anm. 2. Die bibl. Lehre, *dass die Welt* mit Allem, was sie in sich fasst (1 Mos. 1, 1. 2, 1.), *einen Anfang gehabt habe,* trat wie alle Axiome und Postulate der wahren Religion (§. 6.) mit den vor- und ausserchristlichen Meinungen in Conflikt, und wie jene Wahrheit auch im Bereiche der Kirche noch längere Zeit mit den fremdartigen Vorurtheilen zu kämpfen hatte, so kehrt dieser Kampf natürlicher Weise überall wieder, wo die Idee des absolut ewigen und vollkommenen, persönlichen, Gottes auch innerhalb der Kirche sich wieder verdunkelt (bei naturalistisch-deistischen wie bei pantheistischen Vorstellungen). Ueber die Schwierigkeit des Gedankens hat sich Dr. *Nitzsch* a. St. Anm. 1. mit Berücksichtigung der Stellung der Frage in unserer Zeit trefflich ausgesprochen.

Der biblische Ausdruck בְּרֵאשִׁית, *ἐν ἀρχῇ* entspricht ganz dem axiomatischen Charakter der Urkunde; ein adäquaterer Ausdruck zur Bezeichnung der Grenze des Vorgeschichtlichen, da es Gott gefiel die Welt zu schaffen, mit welcher, als einer gewordenen und endlichen, erst Grenzen, also auch erst Zeit und Raum gesetzt wurden, ist weder gegeben, noch unsers Erachtens möglich: Als durch den allmächtigen Willen des absolut ewigen Gottes die Welt *entstand* (in exortu rerum), da schuf er Himmel und Erde. Auch Luther hat treffend übersetzt: *am Anfange,* wofür er Joh. 1, 1., wo der Evangelist von dem ewigen Leben des Sohnes bei dem Vater vor der Grundlegung der Welt (V. 3. vgl. 17, 5. 24.) redet, wahrscheinlich absichtlich *im Anfange* sagt, indem er *ἀρχή* als Bezeichnung des *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, πρὸ πάντων αἰώνων* fasst (Prov. 8, 22.).

Die allg. Kirche hat immer an dieser Grundlehre festgehalten und daher die abweichenden Meinungen des Hermogenes wie der Alexandriner Clemens und Origenes verworfen; der ganze Arianische Streit bewegte sich um den Begriff der Schöpfung in ihrem Verhältniss zu dem *ewigen,* trinitarischen Leben Gottes. Treffende Erklärung des *Augustinus* de Civ. D. XI. 6: Quum — Deus, in cujus aeternitate nulla omnino est mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video, nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. — Procul dubio non

est mundus factus in tempore, sed *cum* tempore. Vgl. XII, 13 sqq. Confess. XI, 12 sqq. Aehnlich die bedeutendsten älteren evang. Theologen, z. B. *Quenst.* I, 421 sq. *Calov.* III, 909: Creatio rerum non ab aeterno facta est, sed *in principio illo, quo omne tempus fluere coepit.* Proinde non in tempore proprie, sed *in primo instanti ac principio temporis* coepit creatio rel. *Rom. Teller* zu Hollaz. Exam. P. I. c. III. p. 359 sq.: „Non *in* tempore, sed *cum* tempore mundus exstitit, sive potius, si adcurate velimus loqui, *tempus cum mundo.* Nam quid est *tempus?* Nihil profecto aliud, quam *rerum finitarum determinatio,* ratione *durationis,* per continuam momentorum successionem —.

Eine *ewige* oder *anfangslose* Schöpfung ist *entweder* zu denken als Bildung einer ewigen Materie nach hylozoistischer oder dualistischer Anschauung, *oder* als Entfaltung des göttlichen Wesens selbst = Veräusserung desselben oder „Erscheinung Gottes ausser sich" im Sinne der Pantheisten, namentlich vom 13. Jahrh. an bis auf *Hegel* und seine Freunde, *oder* es bleibt nur übrig die in sich widersprechende Annahme, dass die durch Gottes Willen entstandene Welt doch *nimmer* entstanden sey. Wenn das ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, welches die allg. Kirche nicht in Bezug auf den Sohn Gottes, als dem Bereiche der Schöpfung nicht zugehörig, wohl aber in Bezug auf die Welt gegen die Arianer anerkannte, auch in Bezug auf diese in Widerspruch gegen die Schrift (Joh. 17, 5. 24. u. a.) aufgegeben wird, so ist die Rückkehr zu den vor- und ausserbiblischen kosmogonischen Vorstellungen die nothwendige Consequenz. — Ueber die neueren Pantheisten vgl. *Hase,* evang. Dogm. §. 126. Anm. n fg. und *Hagenbach,* Lehrb. d. D. G. §. 264. 296. Der in der Idee des absolut vollk. Gottes liegenden Nöthigung, ihn, der das Princip alles Lebens ist, zu denken als dieses Leben auch von Ewigkeit zu Ewigkeit entfaltend, entspricht das Dogma von der Dreieinigkeit (§. 58.); durch weiter gehende Fragen nach dem innerwesentlichen Leben des Unendlichen kommt der endliche Verstand nothwendig an unüberschreitbare Grenzen (vgl. Röm. 11, 33 ff.). Im Gegensatz zu den Folgerungen des *Origenes* zur Begründung seiner Annahme einer ewigen und unendlichen Reihe endlicher Welten hat schon *Methodius* B. v. Tyrus in s. Schr. περὶ τῶν γενητῶν (im Ausz. b. Photius cod. 235.) an die Unvereinbarkeit derselben mit der Idee des absolut vollkommenen in sich genugsamen Gottes erinnert.

§. 62.

Ausserbiblische Kosmogonien.

Alle Meinungen der heidnischen Völker vom Ursprunge der Welt ruhen auf der naturalistischen Voraussetzung einer *materia ex qua*, welche gewöhnlich vorgestellt wird als ewiges, ungestaltetes, dunkles Chaos, das durch eine göttliche Macht belebt und zur Welt gebildet worden sey (*Hylozoismus* und, wenn der Gegensatz der beiden ewigen Principien als feindlich gedacht wird, *Dualismus*), oder als zum Wesen der Gottheit selbst gehörig, sey es als Urquell, der durch Ausströmung, oder als Leib, in welchem das göttliche Princip als Seele sich zur Welt entwickelt habe (*Emanatismus* — *Pantheismus* in mannichfaltigen Formen). Nach jener Ansicht erscheint Gott nur als Weltbaumeister, *Demiurg*, Bildner eines fremden, mehr und weniger fügsamen oder widerstrebenden Stoffes, nach der andern Ansicht entsteht die Welt durch Ausgeburt Gottes selbst, *Theogonie*. In den Systemen beiderlei Art kommt es nirgends zum Begriff der *Schöpfung*, durch welche das Nichtseyende im absoluten Sinne durch allmächtige Weisheit ins Daseyn gerufen worden ist (§. 60.), und während nach den Darstellungen der ersten Gattung der kosmogonischen Systeme in dem von der weltbildenden Gottheit nicht überwundenen fremden (von ihr nicht geschaffenen) Stoffe eine dunkle Macht bleibt, die dort als Fatum in unerklärlichen wie unabänderlichen Erscheinungen mannichfaltiger Art, hier als Fürst der Finsterniss mit seinen Dämonen waltet, wird durch den Pantheismus in seinen consequenteren Formen sogar der Begriff der Religion ganz aufgehoben (§. 3. Anm. 4.).

Dass aus diesen kosmogonischen Systemen insgesammt die biblische, wesentlich verschiedene, Schöpfungslehre nicht ihre Herkunft habe und haben könne, leuchtet ein; was sie nicht haben, konnten sie nicht geben.

Anm. 1. Vgl. *Adolf Wuttke* (Privatdoc. der Philosophie an der Universit. Breslau, jetzt a. o. Prof. d. Theol. in Berlin), Abhandlung *über die Kosmogonie der heidn. Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel* — eine von der Haager Gesellsch. z. Verth. d. chr. Rel. gekrönte Preisschrift — Haag 1850. 8. — der erste umfassendere, der Aufgabe christlicher Wissenschaft entsprechende, Versuch. Nur ist abzusehen von dem willkührlichen Schematismus und der ihm entsprechenden Charakteristik der Völker im Allgemeinen. Die relative Unrichtigkeit der letztern tritt am merklichsten hervor bei den Griechen, die nur auf den Stufen fortgeschrittener Entwickelung aufgefasst S. 62 ff. den übrigen gegenüber gestellt werden, wie denn auch durch die Bezeichnung ihres kosmogonischen Ergebnisses durch *Dualismus der Versöhnung* ihnen den übrigen Völkern gegenüber eine Stellung und Tendenz zugeeignet wird, die ihnen fremd war, wenn wir auch dessen gar nicht gedenken wollen, wie wenig die Geschichte der Griechischen Philosophie nach *Aristoteles,* in welchem sie nach Dr. W. culminirt hat und mit welchem die Abhandlung abschliesst, jene Bezeichnung rechtfertigt. — Die pantheistischen Formen der Kosmogonie unter den Griechen bis zur edelsten Form im Stoicismus, durch welchen der Atomismus wie der Fatalismus der mythologischen Tradition rationalisirt wurde, sind nur wenig oder gar nicht berücksichtigt. Ueber diese vgl. *Heinr. Ritter,* Gesch. d. Philosophie I. 203 ff. (Jonische Schule), 439 ff. (Eleatische), 559 ff. (Atomisten), III. 476 ff. (Epikurus), 568 ff. (Stoische Schule); *Neander,* Allg. G. d. chr. Rel. u. K. I. 1. (2. Ausg.) S. 25 ff. — Ueber den oriental. *Dualismus* derselbe I. 2. S. 638 ff. vgl. s. Genet. Entwickelung der gnost. Systeme (1818. 8.) S. 1 ff. (Elemente der Gnosis in *Philo*). — *J. Fr. Kleuker,* Ueber d. Natur u. d. Urspr. d. Emanationslehre b. d. Kabbalisten. Riga 1786. 8. Dr. *M. Freystadt*, Philosophia cabbalistica et pantheismus. — Ex fontibus adumbravit — Regiom. 1832. 8. vgl. *Pet. Beer,* Gesch., Lehren u. Meinungen aller — relig. Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah (Brünn 1822. u. 23.) 2. Bd. S. 3 ff.

Anm. 2. *Hylozoistisch* sind die Kosmogonien der *Chinesen* nach ursprünglicher Lehre des Cong-fu-tse (*Wuttke,* S. 16 ff.), der *Japanesen* (S. 26 f.), *Aegyptier* (44 ff.), *Semiten* — Phönizier und Chaldäer — (49 ff.), *Griechen* (S. 64 ff.) auch in den reinsten Bildungen durch Anaxagoras, Plato und Aristoteles (75 ff. 80 ff. 90 ff.).

Pantheistisch sind die Lehren des Chinesen *Lao-tse*, der die alte Religion sublimirte (S. 23 fg.) und der *Brahmanen* (S. 29 ff.). — Der *Stoicismus*, der zu den bedeutendsten, einflussreichsten

Systemen gehört, nimmt eine Mittelstellung ein zwischen reinem Pantheismus (Theogonie) und Hylozoismus, indem er auf der Voraussetzung einer ursprünglichen Zweiheit ruht, Materie und Geist, jene der Leib, welchen dieser (Gott) beseelt und bildet, — eine Zweiheit, die durch alle Theile der Welt hindurchgeht und alle Lebensentwickelung bedingt, eine wahre concordia discors, die in dem Menschen (als Mikrokosmos) ihr Abbild, in dem vollendeten Menschen, dem Weisen, ihren entsprechendsten Ausdruck findet.

2. Von der Schöpfung gottverwandter Wesen.

a) Von der Schöpfung der Menschen.

§. 63.

Stellung des Menschen in der Reihe der irdischen Geschöpfe.

Die äussere Welt ist wohl auch an sich eine herrliche Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit, aber nur dann finden wir einen genügenden Zweck dieser Offenbarung, wenn die Welt Wesen in sich trägt, welche dieselbe verstehen und das höhere Leben, das die Liebe des Schöpfers mittheilen will, aufnehmen können (§. 60.). An die Spitze der *irdischen* Schöpfung stellte daher Gott den Menschen (1 Mos. 1, 26 f.); nach Gottes Bilde geschaffen und mit entsprechenden Kräften begabt, ist er zum Herrn der Erde bestellt und dessen, was in ihr ist, und dieser erhabenen Stellung wird er in dem Maasse gewiss und froh, in welchem er als Gottes Statthalter die empfangenen Kräfte und Mittel anwendet und ausbildet.

Anm. Die Ausführung der Lehre von den Menschen siehe ihres Orts 2. Th. §. 74 ff. — Die Bemerkungen des Hrn. Dr. *J. P. Lange* II. 223. gegen diese Stellung der Lehre und der von den *Engeln* haben mich in Betracht seiner eigenen Disposition nicht bestimmen können, von der gewöhnlichen, nicht blos durch den Vorgang der bedeutendsten Theologen der Kirche, sondern auch

durch ihre Angemessenheit empfohlenen Eintheilung abzuweichen, wenn auch gern zugegeben wird, dass sie nicht ganz ohne Unbequemlichkeit ist; die Stellung aber, welche derselbe der Lehre von den Engeln angewiesen hat §. 55 fg., dürfte kaum angemessener seyn. Die älteren kirchlichen Theologen schwankten nur bei der Stellung des Artikels de angelis, indem *Quenst.* u. *Hollaz* sie dem art. de creatione, dagegen *Calov* dem de provid. folgen lassen vgl. *Schmid,* Dogm. d. ev. luth. K. §. 22. *.

b) Von der Schöpfung der Engel.

§. 64.

Einleitung.

Bei der Wahrnehmung unzähliger andrer Weltkörper ausser der Erde ist der Gedanke sehr natürlich, dass ähnliche und auch den Menschen verwandte, mit einem vernünftigen Geiste begabte, Wesen sie bewohnen. Doch mit diesem Gedanken verbindet sich nicht nothwendig die Vorstellung, dass jene verwandten Wesen vollkommener und der Gottheit ähnlicher seyen, als die Menschen. Gleichwohl hat sich der Geist des Menschen nie bei dem Gedanken befriedigen können, dass er, nach der Gottheit das vollkommenste und erhabenste Wesen in der grossen Schöpfung sey. Ist ein vollkommneres Wesen, Leben und Wirken denkbar, so finden wir keinen zureichenden Grund, warum der allgütige Gott es nicht sollte geschaffen haben. — Die heidnische Vor- und Mitwelt füllt den unermesslichen Zwischenraum, der das höchste Wesen von dem Menschen trennt, durch niedere Ordnungen *göttlicher Wesen* aus, die je weiter herab, desto ähnlicher dem Menschen, d. h. desto beschränkter an Kraft und Wirkungskreis, werden, bis herunter zu den *Schutzgeistern,* die den Heerd einer Familie oder das Leben Einer menschlichen Person beschirmen. — Die Offenbarung weist den in sich widersprechenden Gedanken mehrerer und unvollkommener *Götter* (§. 38.) als verderblichen Irrthum zurück, rechtfertigt aber die Voraussetzung

höherer, als menschlicher, Wesen, welche die unermessliche, unsern Augen noch verschlossene, Welt beleben. Sie setzt ihre Schöpfung weit über die Bildung dieses Planetensystems hinaus, unterscheidet aber von den *guten Engeln* auch *böse*, welche, ursprünglich gut geschaffen, schon gefallen waren, ehe die Menschen geschaffen wurden (Hiob 38, 4 ff. Joh. 8, 44. vgl. 1 Mos. 3, 4. 1 Joh. 3, 8. 2 Pet. 2, 4. Jud. 6.).

Anm. 1. Gründe für den Glauben an Engel.

Vgl. *Reinbeck*, Betrachtungen über die Augsb. Confession. Th. 1. S. 298 ff. — *Döderlein*, chr. Religionsunterricht. 7. Th. S. 104 ff. — *Bretschneider*, Handb. 1. Bd. §. 104. S. 614 ff.

Sie bedürfen einer genauen Revision, zu welcher der §. Veranlassung und Anleitung gibt; vgl. *Twesten* II. 1. §. 44.

Anm. 2. Gegner der biblischen Engellehre.

a) *Ihr Daseyn überhaupt leugneten*

α) nicht die Samaritaner, wie *Hadr. Reland*, diss. *de Samaritanis* (die 7te in s. *Dissertatt. miscellan.* 1706.) §. 7. u. 9. behauptete. Wenn diese Behauptung schon nach den Mittheilungen *J. H. Hottinger's* im *Smegma orientale* (Heidelb. 1658.) p. 491. u. in der Enneas dissert. philol. theol. (Tiguri 1662.) p. 22. u. Andern (z. B. *P. J. Bruns*, *Ueber die Samaritaner* in *Stäudlins* Beiträgen zur Philosophie u. Gesch. d. Rel. u. Sittenlehre. 1. Bd. S. 92.) unwahrscheinlich war, so ist sie doch erst gründlich widerlegt worden von *Gesenius*, De Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis commentatio (Halae 1822. 4.) p. 21 sqq. — Entschiedene Gegner dieser Lehre waren aber

β) die Sadducäer nach Ap. G. 23, 8. — u. in neuerer Zeit Hobbes, Spinoza, J. Chr. Edelmann, Dav. Fr. Strauss, chr. Glaubenslehre §. 49. u. 54.

b) *Die biblischen Lehren und Berichte von Engeln verweisen in's Gebiet der Mythologie:* der Vf. der „Kritik über die Lehre von den Engeln" in *Henke's* Magaz. 3. Bd. 8. Abh. vgl. 6. Bd. 1. Abh. — *Horstig*, „Beurtheilung des Dogma von den Engeln" in *Henke's* neuem Mag. 1. Bd. 3. Stk. — *Paläphatus* d. jüngere, oder v. unglaubl. Dingen u. s. w. Lpz. 1799. 8. — *Bauer*, Hebr. Mythologie. 1. Th. S. 118 ff. — *Kaiser* (in der von ihm selbst antiquirten) Bibl. Theologie.

1. Th. S. 88 ff. Vgl. *Eichhorn,* Von den Engelserscheinungen in der Ap. G. — in s. Bibl. der bibl. Lit. 3. Bd. S. 381 ff. *Stahl,* Ueber die Erscheinungen Jehovas und seiner Engel — ebendas. 7. Bd. S. 156 ff. und unter den neueren Dogmatikern besond. *Wegscheider,* Institutt. §. 101. u. 103. u. *Hase,* Dogm. §. 145. Seit Copernicus und Columbus weiss er, wie *Strauss* (I. S. 671.), keinen Wirkungskreis mehr für die Engel. „Aber als ein heiliger Sagenkreis, fremd der Dogmatik und ihrem vergeistigenden Streben, gehört die Darstellung von Engeln und Teufeln dem kirchlichen Cultus und der Kunst“ —.

§. 65.

α) Biblische Lehre von den guten Engeln insbesondere.

Die guten Engel sind den Offenbarungen in der heiligen Schrift zufolge zu denken als *selige, dem Dienste Gottes geweihete Wesen, durch Erkenntniss- und Willenskraft über die Menschen erhaben.* Als dienende, wenn auch ausser dem Zustande ausserordentlicher Offenbarung unsichtbare (*ἀόρατα* Col. 1, 16.) Wesen (*πνεύματα λειτουργικὰ εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα* Hebr. 1, 14. vgl. 2 Thess. 1, 7.), sind sie nothwendig auch zu denken als begabt mit einem ihrer Bestimmung und höhern Stellung angemessenen Organe, da nur der Wille des Allmächtigen an sich der zureichende Grund seines Wirkens, und darum Gott allein absoluter Geist, ist (§. 38. 42. 45.); und so lässt auch die Schrift ihre Leiber denken als *σώματα ἐπουράνια, πνευματικά, ἄφθαρτα, ἔνδοξα* u. ä. (1 Cor. 15, 40 ff. vgl. Matth. 28, 3. Marc. 16, 5. Luk. 1, 22. 2, 9. 24, 23. vgl. 37. 39 fg. Ap. G. 1, 10. 6, 15. 12, 7. 2 Cor. 11, 14.). Die Auferstandenen mit verklärten Leibern werden daher auch als ähnlich den Engeln (*ἰσάγγελοι*) bezeichnet Luc. 20, 35 fgg. vgl. Matth. 22, 30. Die allgemeine und gewöhnlichste Bezeichnung derselben als *Boten, Gesandte Gottes* (מַלְאָכִים, *ἄγγελοι*) entfernt allen heidnischen Aberglauben von *göttlichen Wesen* und ihnen gebührender *göttlicher Verehrung.* Sie sind, ähn-

lich den Menschen auf Erden, nur in höherer Art und Kraft, Diener der göttlichen Macht, Güte und Weisheit in dem unermesslichen Reiche Gottes, nicht blos in dessen uns unsichtbaren Theilen, sondern auch in dieser Welt, insbesondere zur Ausführung des göttlichen Rathschlusses zum Heil der Menschen durch J. Chr. (Joh. 1, 52. Hebr. 1, 14.), und sie heissen darum auch *Diener Gottes* (עַבְדֵי אֱלֹהִים, Hiob 4, 18. vgl. 2, 1.), *Schaaren des Herrn* oder *himmlische Heerschaaren* (צְבָא יי [צְבָאוֹת] Dan. 4, 10. 14. *στρατιὰ οὐράνιος*, Luk. 2, 13. vgl. die Bezeichnung *Wächter, heilige Wächter* עִיר, עִירִין, *ἐγρήγοροι*, vigiles, Dan. 4, 10. 14. 20.). Wegen ihrer treuen und kindlichen Ergebenheit und ihrer Aehnlichkeit mit Gott im Wesen nnd Leben werden sie auch *Kinder Gottes* (בְּנֵי אֱלֹהִים, Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7.) und *Heilige* (קְדשִׁים, Hiob 5, 1. 15, 15. קַדִּישִׁין, Dan. 4, 14. vgl. *ἅγιοι* oder *ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι*, Luk. 9, 26. 1 Tim. 5, 21.) genannt. *Elohim* können sie daher Ps. 8, 6. (vgl. Hebr. 2, 7.) nur in einem ähnlichen metaphorischen Sinne genannt seyn wie die Fürsten und Obrigkeiten (Ps. 82, 1. 6. vgl. 138, 1.), und das neue Testament missbilligt ausdrücklich die Anbetung der Engel (Col. 2, 18. vgl. Offenb. 19, 10. und 22, 8 fg. vergl. Matth. 4, 10. und Richt. 13, 16 ff.). Die natürliche und ziemlich allgemeine, durch den in der sichtbaren Schöpfung bemerkten Stufengang veranlasste, Vorstellung, dass auch die höheren Naturen von Gott nicht alle gleich begabt und gestellt seyen, bestättigt die Offenbarung auch, indem sie verschiedene *Arten* (שְׂרָפִים. Jes. 6, 2. 6. כְּרוּבִים 1 Mos. 3, 24. vgl. Ezech. 1, 4 ff. 10, 1 ff.), *Ordnungen* (*ἀρχάγγελοι*, *ἄγγελοι*, *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, *κυριότητες*, *δυνάμεις*, 1 Thess. 4, 16. Eph. 1, 21. 3, 10. Col. 1, 16. 1 Petr. 3, 22. vgl. Luk. 1, 19. 26. Dan. 10, 13. 20 f. 12, 1. Jud. V. 9.) und *Wirkungskreise* derselben theils wirklich unterscheidet, theils glaublich macht (2 Mos. 23, 20 f. vgl. 32, 34. Dan. a. St. vgl. 5 Mos. 32, 8. nach der Ansicht der LXX. und Jud. 9. — Matth. 18, 10. Ap. G. 12, 15. vgl. Tob. 5,

15 ff. 12, 14 ff.). Ueberhaupt stellt die Schrift die unsichtbare und sichtbare Welt in lebendiger und inniger Gemeinschaft dar, welche sich bis zur Gründung der Kirche zur Förderung der Glückseligkeit der Menschen auch in einzelnen *Erscheinungen* höherer, verwandter Wesen offenbarte, welche sich aber vollkommen erst darstellen wird, wenn alles Verborgene offenbar werden und das Reich Gottes auf Erden übergehen wird in jenes Reich, welches bereitet wird von Anbeginn der Welt (Matth. 13, 41. 49. 16, 27. 24, 31. 25, 31. 1 Thess. 4, 16. 2 Thess. 1, 7.).

Anm. Die Lehre von den Engeln in biblisch-dogmatischer Form bei *Twesten* II. 1. §. 45 ff., wie von diesem, so auch die Bedeutung der biblischen Lehre gegen die ungerechtfertigte Zurückstellung bei *Schleiermacher* I. §. 42 ff. und seinen Nachfolgern anerkannt von *Martensen,* die Lehre selbst jedoch nach subjectiver Ansicht etwas umgebildet, namentlich die Ueberordnung des Menschen über die Engel der Analogie der Schrift nicht entsprechend §. 68 ff. — nach ihrem ursprünglichen neutestamentlichen Gehalte in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen der biblischen Lehre unter Berücksichtigung der beachtenswerthen biblisch-theologischen Forschungen mit besonderer Gründlichkeit dargestellt von *G. L. Hahn,* Theologie d. N. T. §. 108 ff. —

§. 66.

β) Biblische Lehre von den bösen Engeln insbesondere.

Von den Engeln, welche Gott alle gut geschaffen hat, ist eine grosse Zahl noch vor Erschaffung oder Ausbildung dieser Erde, wahrscheinlich durch Selbstüberhebung, in Sünde und Verderben gefallen (Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. 2 Pet. 2, 4. Jud. V. 6. vgl. Matth. 4, 8 fg. mit 1 Mos. 3, 5.) und zwar, wie die Schrift ziemlich deutlich zu erkennen gibt, durch Verführung des Einen, welcher in den heiligen Urkunden gewöhnlich der *Feind,* der *Versucher,* der *Böse* und der *Fürst der bösen Engel* [1]) —

1) Mit Unrecht haben einige Dogmatiker, z. B. *Döderlein, Henke,* auch *Bretschneider,* Handbuch. 1. Bd. S. 627. die Eintheilung in *gute*

שָׂטָן, *σατανᾶς, ὁ ἐχθρός:* Matth. 13, 39., *ὁ ἀντίδικος:* 1 Pet. 5, 8., *διάβολος* (= Teufel), *βελίαλ* (בְּלִיַּעַל): 2 Cor. 6, 15. [*βελίαρ*], *ὁ πονηρός:* Matth. 13, 19. 38. Eph. 6, 16. — *ὁ πειράζων:* Matth. 4, 3. u. ö. — *βεελζεβούλ* (בַּעַל זְבוּל), *ἄρχων τῶν δαιμονίων:* Matth. 12, 24 ff. vgl. 10, 25. [*βεελζεβούβ:* בַּעַל זְבוּב: 2 Kön. 1, 2. 3. 16.] u. a.[2]) genannt wird. Wie unter den Menschen der *Gefallene* auch pflegt *Verführer* und, im Falle und nach Verhältniss der Möglichkeit, *Verfolger* der Guten zu werden, so, lehrt die Schrift, trachteten und trachten nach dem Verluste der eigenen Unschuld und Seligkeit auch die gefallenen Engel, andere verwandte Wesen, namentlich auch die Menschen, in die Gemeinschaft ihres Verderbens zu ziehen. Es wird daher dem *Satan*, als dem Ersten oder Fürsten der Unglücklichen, welche durch eigene oder fremde Versuchung sich dem wahren Gott entfremden liessen, ein *Reich* (*ἡ βασιλεία τοῦ σατανᾶ*) zugeschrieben (Matth. 12, 26. Col. 1, 13. vgl. Offenb. 12, 7. 9. 20, 2.) und ein rastloses Bestreben, die Menschen zu Irrthum, Unglauben und Sünde zu verleiten (Joh. 8, 44. Matth. 13, 38 ff. 1 Pet. 5, 8. Eph. 6, 11 fg. 1 Thess 2, 18. vgl. 2 Cor. 4, 4. 11. 11, 3. 14. Luk. 8, 11 f. 22, 31. Matth. 4, 1 ff. Offenb. 2, 10. 12, 9. u. ö.), und eben desshalb besonders Feindseligkeit gegen das Reich Gottes, das Christus gründete, welcher kam, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Joh. 3, 8 ff. — Joh. 13, 2. 27.

und *böse Engel* deshalb verworfen, *weil diese Gott nicht mehr dienen.* Allein sie sind doch eben so treulose und böse Diener, wie Judas der Verräther, Kaiphas u. a. unter den Menschen, und der Ausdruck *Engel* (Matth. 25, 41. 2 Pet. 2, 4. Jud. V. 6. vgl. mit Joh. 8, 44. u. 1 Joh. 3, 8.) ist um so mehr beizubehalten, weil er aussagt, was sie nach ihrer ursprünglichen Bestimmung seyn *sollten*. Die Offenbarung kennt den *Dualismus* nicht, obwohl einige Theologen bis in neuere Zeiten behauptet haben, dass der „Dualismus, cuique populo rudiori, alii sub alia specie, probatus," auch Lehre des N. T. sey, z. B. *Wegscheider*, Institutt. §. 105. und §. 106.

2) In der *Offenb.* hat er eigenthümliche Namen: *ὁ κατήγορος* oder *κατήγωρ, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην, ὁ δράκων, ὁ ὄφις ἀρχαῖος* (vgl. 1 Mos. 3.), *ὁ ἄγγελος τῆς ἀβύσσου* (9, 11.). Im *Tob.* 3, 8. heisst er auch *Ἀσμοδαῖος*, Asmodi, welcher Name von Einigen abgeleitet wird von שָׁמַד perdidit, von Andern von dem Pers. ازمودن (asmuden) = *πειράζειν*.

vgl. Luk. 22, 3. — Joh. 14, 30.). Dieses *Widerchristenthum* (*ἀντιχριστιανισμὸς — ἀντίχριστος:* 1 Joh. 2, 18. vgl. 22. 4, 3. 2 Joh. 7.) wird endlich in Einer Person den Gipfel seiner Vollendung erreichen, aber dann auch gänzlich, zur Zeit des letzten Gerichts, vernichtet werden (2 Thess. 2, 3—12. vgl. Matth. 25, 41 ff. mit Offenb. 20, 2—10 u. 12, 9.). Es sind nämlich durch solche Bestrebungen bei der Zustimmung und Mitwirksamkeit der Menschen in der Welt, welche ein Reich Gottes seyn, worin der allgütige Schöpfer überall als König herrschen und als Vater geliebt seyn sollte, ungöttliche Grundsätze herrschend geworden, nach welchen die niederen Triebe und Begierden, die Sprache der Selbstsucht befolgt, die göttliche Wahrheit überhört und das Gesetz des Heiligen, ungeachtet des innern und äussern Widerspruchs, verachtet und übertreten wird. Und darum heisst auch der Erste, von welchem eine solche ungöttliche Richtung ausging und durch welchen sie sich den verwandten Wesen, die sich verführen liessen, mittheilte, *der Fürst der Welt* (*ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων:* Joh. 14, 30.), *der Fürst dieser Welt* (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου,* Joh. 12, 31. 16, 11. *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου:* 2 Cor. 4, 4. vgl. 1 Cor. 5, 1—5.) — und *Fürst der Finsterniss* (Eph. 6, 12: *οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου,* vgl. 2, 2. *ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*).

Doch kann der unheilige Geist nur die beherrschen, welche sich nicht regieren lassen durch den Geist Gottes, also nur die, welche durch Unglauben und Selbstsucht von Gott abgewendet sind, in welchen daher das göttliche Leben der Wahrheit und Liebe entweder nicht aufgegangen und entwickelt, oder in welchen es erstorben ist (Eph. 2, 2 ff. 2 Tim. 2, 25 f. Ap. G. 26, 17 fg. 1 Joh. 2, 13 ff. 3, 8 ff. u. a.). Diejenigen, welche der Geist Gottes regiert, die Kinder Gottes (Röm. 8. besonders V. 7—17.), werden zwar auch von der bösen Macht versucht und darum gewarnt vor ihr und zum ernsten Kampfe gegen sie aufgefordert (Eph. 6, 10 ff.), aber auch ermuthigt

sowohl durch die Gewissheit, dass Gott keine Versuchung zulässt, welche die Kräfte eines Menschen übersteigt (1 Cor. 10, 13.), als durch die Versicherung seines Gnadenbeistandes (1 Joh. 5, 18. vgl. 4, 4. und Röm. 16, 20. 2 Cor. 12, 9 ff. 2 Thess. 3, 3 ff. 2 Tim. 2, 19. u. a.), wie sie denn auch von dem Herrn hinlänglich mit höheren Waffen gerüstet sind, um zu überwinden (Eph. 6, 13 ff. Jac. 4, 7. 1 Joh. 5, 4 ff. vgl. Joh. 8, 31 f. 17, 15 ff. 1 Cor. 1, 8 fg. 1 Pet. 5, 7—9.). Für die wahren Bürger des Reiches Gottes ist daher das Reich des Satan durch Christum schon zerstört, wenn er gleich noch in den Kindern der Welt, als in seinen Kindern und Knechten herrscht (1 Joh. 3, 8 ff. vgl. 5, 18 f. und 2, 13 fg. Joh. 8, 44 ff. 12, 31. 16, 11. Matth. 12, 28 f. Col. 1, 13 f. 2, 15. vgl. Hebr. 2, 14 f. und Offenb. 12, 11.).

Literatur. Vergl. *Chr. A. Crusius*, Moraltheologie I, 383 bis 421. vgl. 344 ff. und II. Vorber. *Jul. Frid. Winzer*, De daemonologia in ss. N. T. libris proposita Commentatio I. II. (Viteb. 1812. 1813.) III. (Lips. 1821.) IV. u. V. (1822.), dabei *Bretschneider*, Handb. I. §. 105 ff. und *Schott* in dem Progr.: Sententia recentius defensa de iis naturis, quae in ll. N. T. δαίμονες audiunt, ab angelis malis et Satana prorsus distinguendis, examinatur. Jen. 1821. 4. — gegen *J. Jahn*, Nachträge zu seinen theol. Werken, nach s. Tode herausgegeben (Tüb. 1821. 8.) S. 193 ff., welcher die Meinung des *Josephus* erneuerte, der (B. Jud. VII. 6. §. 3.) *τὰ καλούμενα δαιμόνια* für *πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα* erklärte, — besonders *G. L. Hahn* a. Schr. S. 313 ff., der auch die neueste Literatur berücksichtigt.

§. 67.

Rechtfertigung der biblischen Lehre von den bösen Engeln.

Diese Lehre ist besonders in neueren Zeiten Vielen sehr anstössig gewesen und man hat sie daher durch die bekannten rationalistischen Mittel (§. 13. 14. [1]), bald durch

1) Vgl. m. *Offene Erklärung* S. 75—97.

exegetischen Zwang, bald durch dogmatisch-kritische Verdächtigung der biblischen Berichte, bald als orientalische Zeitvorstellung, bald durch angebliche Vernunftgründe aus dem öffentlichen christlichen Lehrbegriffe zu entfernen gesucht. Allein wenn es jetzt selbst von den Gegnern dieses Dogma ziemlich allgemein anerkannt ist, dass alle wahre Exegese dasselbe nicht aus der Schrift entfernen könne; so schämen sich auch wahrhaft wissenschaftliche Kritiker an der Willkühr Theil zu nehmen, die nur diejenigen Schriften oder einzelne Stellen derselben als ächt und unverfälscht anerkennt, welche der subjectiven Ansicht zusagen. Die Wahrheit aber, dass fast alle Völker, welche wir kennen, verwandte Vorstellungen (die reinbiblischen finden wir nirgends) gehabt haben und noch heute fest halten, beweist, statt gegen die biblische Lehre zu zeugen, vielmehr deutlich genug, wie der menschliche Geist es sehr wohl denkbar finde, dass die den Menschen verwandten, höheren Wesen nicht alle gut und ohne alle Ausnahme ihrer wahren Bestimmung treu geblieben seyen. Was endlich die philosophische Kritik anlangt, so könnte sie, das Aeusserste zugegeben, uns nur dann berechtigen, die deutliche Lehre Jesu und seiner Jünger zu verwerfen, wenn die Möglichkeit des Falles endlicher, wenn auch höherer, Wesen, oder die Möglichkeit, ihrerseits auf verwandte, und zwar auch niedere, Wesen zu wirken, schlechthin undenkbar wäre. Da diess weder gezeigt worden ist, noch auch werden wird, ohne den Begriff wahrer Freiheit endlicher Naturen aufzugeben, so muss es blos der Besorgniss, alten verderblichen Aberglauben zurückzurufen, zugeschrieben werden, wenn auch noch in unsern Tagen nicht blos solche, welche das Princip der evangelischen Kirche verleugnen, sondern selbst einige, übrigens evangelisch gesinnte, Theologen Bedenken tragen, diese Lehre in das Ganze ihres christlichen Glaubens aufzunehmen. Aber sicher fehlt dann etwas, woran das N. T. fast auf jedem Blatte erinnert, und jene Besorgniss ist ungegründet, da

die Lehre der Offenbarung den, mit ihr begreiflicher Weise früh schon verbundenen, heidnischen Aberglauben nicht verschuldet hat und, rein gehalten von dem Wahne irregeleiteter menschlicher Vernunft und Phantasie, auch sittlich sehr heilsam wirkt, weil sie die Achtsamkeit auf uns erhöhet und stärker zum Kampfe gegen die Versuchungen auffordert, als die Meinung, man habe es blos mit seiner eigenen Schwäche zu thun (Eph. 6, 11 ff. 1 Pet. 5, 8 f.). Wenn man, vornämlich in neuerer Zeit, bemerkt hat, dass weder der Fall der Engel, zumal bei Voraussetzung höherer Einsicht, noch ihre widergöttliche tantalische Wirksamkeit begreiflich sey, so ist zu antworten, dass überhaupt der Ursprung der Sünde unbegreiflich ist (§. 77 fg.), dass sie aber ungeachtet der anerkannten Unvernünftigkeit der Uebertretung der göttlichen Gebote oder des Widerstrebens gegen den heiligen Willen des Allmächtigen und der Unausbleiblichkeit der Strafen doch auch von sehr klugen Leuten, die sehr vernünftig davon zu reden wissen, fort und fort begangen wird. Das Geheimniss der Sünde im Menschen deutet auch das Geheimniss der Sünde höherer verwandter Naturen, und das Walten Gottes in Bezug auf jene lässt uns auch an seine Weisheit in Bezug auf diese glauben.

Literatur: *J. Godofr. Mayer* (A. M. et V. D. M. in agro Tubingensi), Historia Diaboli s. Commentatio de Diaboli malorumque Spirituum existentia, statibus, judiciis, consiliis, potestate (Ed. alt. Tub. 1780. 8.) besonders §. XII—XXI. p. 83 ff. — *Chr. A. Crusius*, Moraltheologie a. St. vgl. *J. Rud. Schlegel*, Kirchengesch. des 18. Jahrh. 2. Bd. 1. Abth. (Heilbronn 1788. 8.) S. 437 ff., besond. 444 ff. *Chr. Dan. Beck*, Commentarii histor. besond. p. 341 sq. *Bretschneider*, System. Entwickelung §. 82., vgl. *Dess.* Handb. 1. Bd. §. 111. u. *Schott*, Epitome §. 76. vgl. 74. — Der bedeutendste Gegner in neuer Zeit *Schleiermacher*, chr. Gl. I. §. 44 fg.; vgl. dagegen *Twesten* II. 1. S. 350 ff. und *Martensen* §. 99 ff.

Anm. 1. Exegetische Angriffe gegen die biblische Dämonologie.

Sie wurden schon von den *Rationalisten* des 17. Jahrh. versucht, z. B. von den *Cartesianern, Spinoza* und seinen Freunden; vgl. besonders *Fr. Stosch* († 1704.) in der anonymen *Concordia rationis et fidei* sive Harmonia Philosophiae Moralis et Religionis Christianae (Amstel. 1692. 12.), z. B. p. 8. §. 17. „Quae de Angelis et Daemonibus tam in S. Scriptura quam historia humana traduntur, sunt partim somnia, partim visiones sive apparitiones, partim phantasmata, partim morbi, partim figmenta et illusiones." [In den *Additamentis* p. 4. wird hinzugefügt: „item Nuncii Matth. 11. v. 10. Homines adversarii Matth. 16. v. 23. Joh. 6. v. 70. Venti, tonitru, ignis. Ps. 104. 148."]. „Saepius quoque ideae hominis bonae pro Angelis, malae pro daemonibus accipiuntur, vel ex falsa persuasione, vel ex superstitione et metu. Unde illae phrases: Ein guter Geist hat mich regieret: Der Teufel hat mich geritten: Vide *Hobbes.* Leviathan. *Clerici* Pneumatologiam." [in d. Addit. p. 5. hier eingeschoben: „Secundum Sacrum Codicem Angelum definire licet, quod sit *res creata vel rei modus, quibus mediantibus Deus homini opem fert. Diabolus* e contra *res quaetam creata vel rei modus, quibus mediantibus homo coërcetur et affligitur, vel ad vitia et mala seducitur.*"]. Vgl. §. 18., wo bereits die Kantische Ansicht vollständig ausgesprochen ist: „*Diabolus* in Ethica nihil aliud est, quam *pertinacia in damnum proprium vel alienum agendi, absque illecebris Carnis vel mundi sive gloriae vanae:* quae est omnium idearum sive cogitationum humanarum pessima. Vide Geulingii Ethicam." *Frid. Spanhemius* Opp. T. III. p. 1013 sq. berichtet, dass schon der Leydener Theolog *Abr. Heidanus* über und gegen einen frühern Exegeten solcher Art und seine Freunde schrieb: De origine erroris lib. II. c. IV. art. 3. „Quae vero de Angelis et Diabolis dicuntur, illi non nisi de Phantasiae et Imaginationis male dispositae excessibus et aberrationibus interpretantur, quae saepe in maniam et furorem exeunt et Vulgus pro Diaboli praestigiis et obsessione habet" — — — und fügt p. 101 hinzu: „Nihil nostro judicio magis vergit in contemtum et derisum S. Scripturae — — —, quam si nihil aliud Angelos aut Diabolos esse statuamus, quam Phantasiae nostrae quaedam *βακχεύματα* et temperamenti *ἀναρμοστίαν*" rel. Hieraus erhellt gewiss zur Genüge, dass der neuere Rationalismus vor dem ältern auch in diesem Punkte nichts voraus habe. Denn nur Wiederholung und Modification derselben Grundgedanken ist's, was wir in folgenden hierher gehörigen Versuchen lesen: Untersuchungen über die Bedeutungen des Worts Satan und Teufel in der Bibel. Aus d. Engl. mit ein. Vorr. v. *J. C. F. Schulz.*

Lpz. 1774. 8. — Versuch einer biblischen Dämonologie oder Untersuchung der Lehre der h. Schrift vom Teufel u. s. Macht — mit Vorr. u. Anh. (v. *Semler*). Halle 1776. 8. — (Runge) Man muss auch dem Teufel nicht zu viel aufbürden. Bremen 1776. 8. — Untersuchung und Betrachtung der sogenannten bibl. Dämonologie. Danzig 1778. 8. — *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 106 ff. vergl. *Tieftrunk*, Censur des protest. Lehrb. 3. Th. S. 89 ff. *Ammon*, Wissensch. prakt. Theologie. S. 128 ff. vgl. Summa §. 73. — *Erhard*, Apologie des Teufels — in *Fichte's* u. *Niethammer's* Philosoph. Journal. 1795. 2. Heft. — *C. Chr. Erh. Schmid*, Philos. Dogmatik. §. 194.

Dagegen besonders *Storr* in s. Dogmatik und in: Bemerkungen über Kant's philosoph. Religionslehre, §. 3. — und *Winzer*, angef. Comment.

Anm. 2. Dogmatisch-kritische Verdächtigung der evangelisch-apostolischen Berichte über die ursprüngliche und eigentliche Lehre Jesu.

Wegscheider, Institutt. §. 106: „Nihilo minus verisimile est, magistrum illum divinum rectius quidem de daemonologia Judaeorum cogitantem (cf. Matth. 6, 26. 10, 29. Marc. 7, 15 sqq.), at formulis quibusdam usum symbolicis, regnum divinum regno diabolico oppositum adumbrantibus (Luc. 10, 17 sqq. Jo. 12, 31. 8, 44.), quae apud Judaeos tunc temporis pervulgatae erant (§. 26: „de accommodatione"), a discipulis non satis intellectum fuisse, et ipsam providentiam divinam posteritati doctrinam istam emendandam tradi voluisse." vgl. *de Wette*, bibl. Dogm. §. 241 fg. und *Schleiermacher* §. 45.

Anm. 3. Annahme der Accommodation zu orientalischen Zeitvorstellungen.

Ueber und gegen die früheren Rationalisten s. *Spanhemii* Opp. T. III. p. 1010 sqq. — Unter den Neueren: *(Villaume)* Von dem Ursprunge und den Absichten des Uebels. Leipz. (1785. 8.) 2. Th. S. 385 f. — *C. Fr. Senff*, Versuch über die Herablassung Gottes in d. chr. Rel. zu den Schwachh. der Menschen (Lpz. 1792. 8.) §. 46 ff. — *Henke*, Lineam. f. chr. p. 143 sq. — *Eckermann*, Handb. z. Stud. d. system. Theol. 3. Th. S. 97 ff. — auch *Bretschneider*, Handb. 1. Th. S. 647 fg. vgl. dagegen 645 fg.

Anm. 4. Philosophische Kritik.

Ueber und gegen die *älteren* Rationalisten s. *Spanhem.* l. c. und *Nath. Falk*, diss. de daemonologia recentiorum auctorum [besond. Spinoza u. Hobbes] falsa. Viteb. 1692. 4. — *Mich. Walther*, de existentia diabolorum contra Spinosam — in s. Opuscc. acad.

p. 282—290. — *Jac. Fr. Ditmar*, diss. (praes. Chr. Breithaupt) de daemonibus eorumque existentia, natura atque operationibus. Helmst. 1719. 4. u. vgl. *Mayer*, Hist. Diaboli l. c.

In neuerer Zeit wurde der Kampf gegen das Dogma *überhaupt* sehr lebhaft durch die anonyme Satyre (*Mt. Gf. H. Kösters*, Prof. in Giessen † 1802.) auf die Adämonisten: *Demüthige Bitte um Belehrung an die grossen Männer, welche keinen Teufel glauben.* Deutschl 3. Aufl. 1775. 8. — Dieser Schr. folgte 1776 die *Belehrung des Verf. der demüthigsten Bitte* oder *Erörterungen der wichtigsten Schwierigkeiten in der Lehre v. Teufel* — gegen die Schr. eines Landpred. im Zweibrückischen: *Die demüthigste Antwort* auf die demüthige Bitte. 1776. — Unter den hierher gehörigen ädamonistischen Schriften sind auszuzeichnen: *H. Corodi* († 1793 in Zürich), Etwas über die Existenz und Wirkungen des Satans — in s. freimüth. Versuchen über verschied. in die Theologie u. bibl. Kritik einschlagende Materien, 3. Abh. (Berl. 1788. 8.) S. 147 ff. — Ist ein böses Urwesen anzunehmen, oder kann es unter vernünftigen Geschöpfen Gottes eines oder mehrere absolut böse geben? — im Braunschw. Journ. 6. Heft (1790). — Philosophische Fragmente über den Teufel u. die Versuchung Christi in der Wüste, den denkenden Menschen gewidmet. Frankf. u. Leipz. 1792. 8. — *J. Jac. Stolz*, Wider den Satan — im Christl. Magazin. 2. Bd. 2. Stk. (1799) 4. Bd. 1. Stk. (1800). — *Augusti*, Theologische Blätter. 1ter Jahrg. R. 65 ff. — *Ammon*, Summa §. 73. — *Wegscheider*, Institutt. §. 106. — *Schleiermacher*, der chr. Glaube. 1. Bd. §. 44 ff.

§. 68.

Geschichte des Dogma von den Engeln überhaupt.

Die Glaubensregel der alten Kirche (nach *Irenäus* und *Origenes*) enthielt nur die einfache Lehre der Schrift von dem Daseyn der Engel, guter und böser, und dem Dienste jener zum Heil der Menschen, ohne nähere Bestimmungen über die Zeit ihrer Schöpfung, die Beschaffenheit ihres Wesens und ihre besonderen Verhältnisse. Es traten jedoch früh schon verschiedene Ansichten auch in der allgemeinen Kirche über die *Zeit ihrer Schöpfung* so wie über die *Ursache des Falles* eines Theils derselben hervor. — Bis tief in's Mittelalter hinein wurde mit grosser Allgemeinheit angenommen, wenn auch nicht im-

mer bestimmt genug ausgesprochen, dass auch die Engel mit *Körpern*, ihrer Stellung und Wirksamkeit angemessen, begabt seyen, und die 2. Synode zu Nicäa (787.) erklärte diess ausdrücklich für die Lehre der Kirche. Im entgegengesetzten Sinne sprach sich erst die 4. Lateranensische Synode (1215) aus, und ihre Lehrbestimmung blieb seitdem die vorwiegende, auch in der erneuerten Kirche. — Die in der Schriftlehre allerdings gegründete *Rangordnung* dieser höheren Wesen führte bald auch zur Ausbildung einer *himmlischen Hierarchie* (durch *Pseudo-Dionysius Areopagita* im 5. oder 6. Jahrh.). Auch der schon in der vorchristlichen Welt des Orients und Occidents weit verbreitete, in der heiligen Schrift (Matth. 18, 10. Ap. G. 12, 15. vgl. 5 Mos. 32, 8. (LXX.), Dan. 7, 10. 10, 13. 20 fg. und Tob. 12.), nach dem engern Sinne des Worts, nicht sicher gegründete Glaube an *Schutzengel* (angeli s. genii tutelares, praestites — πνεύματα πάρεδρα, ἐπιστάται, προστάται) einzelner Menschen und ganzer Völker fand seit den ältesten Zeiten seine Freunde und Gegner. Mit ihm trat die Frage über die *Verehrung derselben* in Verbindung, welche von der alten katholischen Kirche in grösster Allgemeinheit (mit etwaiger Ausnahme abweichender Aeusserungen des *Justinus*, *Athenagoras*, *Origenes*, besonders des *Ambrosius*), ja nach der Mitte des 4. Jahrh. im Gegensatz zu aufkommendem Aberglauben von der Synode zu Laodicea sogar als εἰδωλολατρεία verworfen wurde, wogegen die 2. Synode zu Nicäa (787) den Engeln, wie den Heiligen und ihren Bildern, zwar nicht λατρεία und σεβασμός, doch aber τιμή, τιμητικὴ προσκύνησις zuerkannte, eine Differenz der alten und mittelalterlichen Kirche, über welcher auch die Römisch-katholische (Conc. Trid. sess. XXV. vgl. Catech. Rom. P. III. c. 2. §. 9 sqq.) und die Evangelische Kirche (Artt. Smalc. P. II. art. 2. p. 310 sq.) sich trennen, indem jene, wenn auch nicht eine λατρεία, doch eine δουλεία den Engeln erwiesen wissen will, diese aber sich nach der Schrift (§. 65.) gegen alle religiöse Verehrung und Anrufung derselben erklärt hat. — Der Abfall einiger Engel von Gott

führte zu der theologischen Unterscheidung eines *doppelten Zustandes* auch der *guten Engel*, des *status originalis* s. *gratiae* d. i. des Zustandes, in welchem sich die Engel vor dem Abfalle einiger befanden, und des status *confirmationis* s. *gloriae*, in welchem sie sind, nachdem sie die Versuchung zum Abfall überwunden haben. — Der ererbte Zwiespalt der Meinungen über die *Ursache des Falls* oder die erste Sünde der bösen Engel, theilte sich den Theologen unserer Kirche mit und man suchte seine Abweichung auch durch Schriftstellen (a) 1 Mos. 6, 2. vgl. 1 Cor. 11, 10. — b) Joh. 8, 44, vgl. Weish. 2, 24. — c) 1 Tim. 3, 6. Jud. V. 6. vgl. 1 Mos. 3, 4. 5. Matth. 4, 9. — Jes. 14, 12—14.) zu rechtfertigen, — eben so die verschiedenen Ansichten von dem *Aufenthaltsorte der Gefallenen* (a) Ephes. 2, 2. 6, 12. vgl. Luc. 10, 18. Offenb. 12, 7—9. 20, 10. — b) Matth. 12, 43. vgl. LXX zu Jes. 13, 21. 34, 14. Ps. 91, 6. Baruch 4, 35. und Tob. 8, 23. — c) 2 Pet. 2, 4. Jud, V. 6. vgl. Luc. 8, 31. — — — 1 Pet. 5, 8.). — In Betreff der Lehre von den bösen Engeln stimmen die *symbolischen Bücher* der evang. Kirche im Allgemeinen mit den Aussprüchen der heiligen Schrift überein (vgl. Conf. Aug. XX. p. 18. Apol. VIII, p. 220. Artt. Smalc. P. II. art. 2. p. 308 sq. art. 4. p. 315 sq. Catechism. maj. art. III. p. 494.), jedoch blieben sowohl Luther als andere Reformatoren, einzelnen Aeusserungen zufolge, von den ererbten abergläubigen Meinungen nicht blos berührt, sondern selbst befangen (vgl. Catech. maj. Precatio IV. p. 525.), aber so, dass sie bei der übrigen Klarheit und Lebendigkeit des evangelischen Glaubens nicht eben verderblich wirken konnten. Uebrigens zeigt die Geschichte ein trauriges Gewirr nicht blos abergläubiger, sondern zum Theil selbst höchst verderblicher Vorstellungen von den Wirkungen der bösen Engel, Fabeln von ihren Erscheinungen, Besitzungen, Beschwörungen u. dgl., weshalb wir mit Recht uns freuen, dass in dieser Hinsicht, besonders durch die Verdienste von *Friedrich Spee*, *Cartesius*, *Balthasar Becker*, *Christian Thomasius* im 17. Jahrh., *Hugo Farmer*, *Salomo Semler* u. A.

im 18. Jahrh., wenn auch nicht durchweg durch die besten Mittel und bis zum wahren Horizont der evangelischen Kirche, die Nebel zerstreut sind und man in der Schöpfung Gottes mehr einen Schauplatz seiner Gnadenwirkungen, als einen Tummelplatz heilloser Geister erkennt, welche mit Hexen und Zauberern im Bunde herumschweifen, Elend zu verbreiten. Es ist deshalb nichts weiter übrig, als dahin zu wirken, dass nach dem Sturze des Aberglaubens sich der rechte Glaube an die biblische Wahrheit der Gemüther der Menschen bemächtige, damit sie in leichtsinniger Sicherheit nicht vergessen zu wachen und zu beten, auf dass sie nicht in Anfechtung fallen, weil sie nicht blos mit sich selbst oder mit Fleisch und Blut, sondern auch mit den Versuchungen einer unsichtbaren Macht zu kämpfen haben (Eph. 6, 11 fg.), wie sie bei treuem Kampf des Schutzes himmlischer Kräfte sich getrösten dürfen (§. 66 fg.).

Literatur. *J. F. Cotta*, disputatt. 2, succinctam doctrinae de angelis historiam exhibentes, Tub. 1765. 4. *Chr. Dan. Beck*, Commentarii hist. p. 302—342. *Augusti*, Dogm. Gesch. 4. Ausg. S. 305—320. *F. Chr. Baur*, Lehrb. d. chr. D. G. (1847.) und *Hagenbach*, Lehrb. der D. G. 3. Ausg. (1853.) an den betreffenden Stellen. Ueber die Geschichte der Lehre in der ältesten Kirche vorzüglich *Semisch*, Justin. d. M. II. 339 ff. — *E. Simon*, Gesch. des Glaubens älterer und neuerer nichtchristl. Völker an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, an Gespenster, Engel, Mittelgeister und Teufel. Heilbr. 1803. 8. — *J. G. Mayer*, l. c. — *Gg. Conr. Horst*, Dämonomagie oder Gesch. des Gl. an Zauberei u. dämonische Wunder, mit Berücksichtigung des Hexenprocesses seit Innocenz VIII. Frankf. 1818. 2 Thle. 8. *Dess.* Zauber-Bibliothek od. von Zauberei, Theurgie und Mantik, Zauberern, Hexen und Hexenprocessen, Dämonen, Gespenstern u. Geistererscheinungen. 1. u. 2. Th. Mainz 1821. 8. — Aus der speciellern Literatur sind besonders auszuheben: *Frid. Schmidt*, hist. dogmatis de angelis tutelaribus — in D. *Illgens* Denkschrift der historisch-theol. Gesellschaft zu Leipzig. (Leipz. 1817.) N. 2. und *Carl Thilo*, Beitrag z. Gesch. d. Dogma v. d. Dämonen aus d. apokryph. Acten des Thomas — im Kirchenhist. Archiv von *Städlin, Tzschirner* u. *Vater*. Bd. 1. Heft 4. S. 97 ff. Vgl. *Twesten* Vorlesungen II. 1. S. 305 ff.

II. Von der Vorsehung.

§. 69.

Allgemeine Lehre der heiligen Schrift.

Die Schrift verkündigt einen *lebendigen Gott*, wie ihn das Herz des Menschen sucht; sie kennt keinen todten oder müssigen Götzen, der ausser der von ihm erschaffenen Welt oder ohne Theilnahme an den Ereignissen in derselben lebe (§. 13.). Er wirkt, nach ihren Offenbarungen vom ersten bis zum letzten Buche, fort und fort zur Erreichung des Zwecks seiner Schöpfung, so dass die äussere Welt eine fortwährende Verkündigung der in ihr waltenden Weisheit und Macht Gottes und die empfindenden, denkenden Wesen Zeugen seiner Güte sind (Ps. 19. Ap. G. 14, 15—17.). Er hat allen lebendigen Geschöpfen unauslöschliche Liebe und Vertrauen zu ihren Erzeugern und diesen Liebe zu ihren Kindern eingepflanzt; darum stellt die Schrift es als undenkbar dar, dass der Gott der Liebe, der Vater alles Lebenden, uns fern stehe und nicht bereit sey, jedes Bedürfniss zu befriedigen, so weit seine göttlich-väterlichen Zwecke es gestatten (Ps. 103. 104. Ap. G. 17, 24 ff.). Wie Alles, das Böse ausgenommen, durch Gott ursprünglich entstanden ist, so ist der göttliche Wille auch allein der zureichende Grund der Fortdauer der Geschöpfe und das leitende Princip der Veränderungen in der Welt (Röm. 11, 36.). — Daher glaubt die Kirche an Gottes *Vorsehung* d. h. an die *Erhaltung* und *Regierung* der Welt (*Πρόνοια*, Weish. 14, 3. 17, 2. vgl. 6. 7. in diesem Sinne in keiner canonischen Schrift, doch aber analog gebraucht Röm. 13, 14. Ap. G. 24, 3.).

Die heiligen Urkunden geben darüber folgende allgemeine Erklärungen. Gott *erhält* die erschaffenen Dinge, d. h. er lässt sie fortdauern, so lange seine Zwecke es erfordern, und gewährt darum namentlich den lebenden Geschöpfen die Mittel, von denen die Fortdauer ihres

Lebens und ihrer Wirksamkeit abhängt (Matth. 6, 25—32. Joh. 5, 17. Ap. G. a. Stellen. 1 Pet. 5, 7. vgl. Col. 1, 17, Hebr. 1, 3. — Ps. 18, 31. 36, 6—13. 104, 14. (vgl. 11.) 27 fgg. 121, 2 fg. 145, 15 fg. 147, 9. 14. 148, 6. vgl. Hiob 12, 10.), und behütet sie vor zerstörenden Einwirkungen von aussen (Matth. 10, 29—31.). Gott *regiert* die Welt, d. h. er leitet alle Veränderungen in derselben, die grössten wie die kleinsten (Matth. 10, 29 ff. Hebr. 2, 4 ff. — Ps. 36, 7. Jerem. 10, 23. u. a.), gemäss jenem Endzwecke, den er durch die Schöpfung erreichen will. Obwohl sein Walten oft unbegreiflich ist für den beschränkten Menschen, theils an sich, theils in Beziehung auf die Wahl der Mittel und den zeitlichen Erfolg (Ps. 73, 16. Hiob 36, 22 ff. Kap. 38. und 39. — Röm. 11, 33 ff.); so ist doch gewiss, dass nicht allein Wohlthat (5 Mos. 28, 1 ff.), sondern auch das Uebel, als Züchtigung oder als Mittel der Läuterung und Prüfung, Weckung und Förderung des wahren Lebens (5 Mos. 28, 15 ff. Hiob 11, 14 ff. — Röm. 5, 3 ff. Jac. 1, 2 ff.), ja dass selbst das Böse seinen Zwecken dient (1 Mos. 50, 20. Ps. 37.), indem er auch die Folgen der Sünde, sogar die Folgen der Wirksamkeit verstockter Menschen, der beharrlichen, verhärteten Widersacher seines Reichs und verlornen Glieder seiner Familie, so wendet, dass sie Mittel zur Erreichung seiner heiligen Zwecke werden (Röm. 9, 17 fg. 11, 29 ff. vgl. V. 7 ff.).

Anm. Rechtfertigung dieser Darstellung als biblischer Lehre.

Die Geschichte der christlichen Apologetik bezeugt, welch einen wunderbaren Einfluss diese Lehre des Christenthums auf die heidnische Welt geübt hat zur Zerstörung des fatalistischen und casualistischen Wahns (§. 73.). Um so mehr muss es auffallen, dass Theologen des 19. Jahrh. auch noch in jüngster Zeit nicht verstanden haben, was die ersten Väter der Kirche schon so deutlich in den h. Schriften fanden, und eine solche, angeblich biblische, Beschreibung der göttlichen Vorsehung geben, nach welcher Gott eben so als orientalischer Despot erscheint, wie nur immer in nichtchristlichen Schriften. So gibt *Wegscheider* §. 108 Folgendes als „Doctrina biblica“: „Numinis divini efficacia in mundo conservando gubernandoque conspicua a V. et N. T. scriptoribus

passim adumbratur notionibus puriori doctrinae, ex Jesu Apostolorumque effatis nonnullis eruendae, minime consentaneis. Namque ut Deus vel ipse apparens et immediate in rerum natura (velut Gen. 3, 8—21. 11, 5. 18, 20. 21. Ps. 18, 10—20. 33, 14 sqq.), vel per angelos miraculose operans describitur (§. 102.); ita quoque pro mero arbitrio agere (v. c. Exod. 8, 16. 33, 19. Ps. 10, 1. 44, 25.) et consilia solam gentem Judaicam spectantia sequi saepissime dicitur. Unius hominis pii gratia multi scelesti salute beantur (Gen. 18, 23—32. 30, 27.), et pia vota hominis alicujus Deo probati, velut Jacobi, quamvis fraude et dolo malo suscepta fuerint, rata habentur a Deo (Gen. 27. 28.). Naturae phaenomena, tonitrua (Job. 37, 2 sqq. Ps. 18, 8. 29, 3 sqq.), fulgura (Job. 36. 31 sqq.), hiems et procellae (Job. 37, 6. Jon. 1, 4.), non solum fausta quaevis (Gen. 27, 20. Ps. 104, 13 sqq.), sed etiam mors (cf. dicta de libro vitae Ex. 32, 32. Ps. 69, 29. 139, 16. Phil. 4, 3. Apoc. 3, 5.) et mala physica (1 Sam. 5, 9 sqq. 2 Sam. 25, 15. Ps. 78, 44—51. 105, 29—36. Joel 1, 2. Amos. 3, 6. Jon. 1, 4.), quid? quod mala moralia et obstinatio hominum (Ex. 4, 21. 7, 3. Jes. 6, 9. 10. cll. Rom. 1, 24. 26. 28. 9, 15. 11, 7. 8. 2 Thess. 2, 11.), a Deo immediate effecta perhibentur. Quaevis bona externa praemii (Deut. 28, 1—15. Ps. 37, 25. Prov. 3, 2. 10.), mala vero poenae loco habentur (Deut. 28, 15 sqq. Job. 11, 25 sqq. 15, 23. 32 sqq. Ps. 6, 38. Jes. 53, 3 sqq. — 1 Cor. 11, 30. Joh. 5, 14. 9, 2. cll. 3.), quae infligatur vel ob caerimonias neglectas et sacrificia omissa (Mal. 3, 10. 11.). Neque tamen praetereundum est, in ipsius V. T. locis compluribus deprehendi sententias puriores cum minus perfectis istis conjunctas, velut Gen. 50, 20. Job. 10, 9—12. 33, 4 sqq. Ps. 8, 19. 37, 3 sqq. 66. 90. 91. 104. 139. 145. 148. 1 Chron. 29, 10—13. Eccl. 3, 14. Jer. 3, 27—39. Ezech. 18. 33, 10—20. — Sap. 11, 21 sqq. Sir. 33, 10—15. 39, 27 sqq. 40, 28—31., cujusmodi in N. T. effatis nonnullis praeclaris exstant (v. c. Matth. 6, 24—34. 10, 28—31. Joh. 5, 17. Act. 14, 15—17. 17, 22—29. 1 Cor. 8, 6. Col. 1, 16. 1 Tim. 1, 17. cll. Hebr. 1, 3. 11, 3. 2 Pet. 3, 5. — Matth. 5, 10 sqq. Rom. 1, 10. 5, 3. 8, 28. 15, 32. 2 Cor. 1, 3 sqq. 3, 17 sqq. 2 Tim. 3, 12. 4, 18. 1 Thess. 3, 3 sqq. Jac. 1, 13—17. 4, 13 sq. Hebr. 12, 4—11. 13, 5 sqq. 1 Pet. 5, 7.), quibus providentiam divinam non modo singulos eventus terrestres, sed omnes omnino res atque homines sapientissimo consilio in aeternum amplecti, haud obscure significatur."

Wo die von der evang. Kirche anerkannten hermeneutischen Grundsätze (§. 28.) ihre Anwendung nicht finden, können die Resultate der Schriftauslegung keine anderen seyn, wie schon Irenaeus gegen die Willkühr der Gnostiker treffend bemerkt hat. Wo aber die heiligen Schriften, wie es bei allen Büchern in der Welt ge-

schehen soll, aus sich selbst und unter dem Einfluss des Geistes erklärt werden, der ihre Verfasser regierte, da wird die Auslegung keinen andern Sinn geben, als welchen die allgemeine christliche Kirche von Anfang an darin gefunden hat.

§. 70.

Begründung der biblischen Lehre von der Vorsehung Gottes.

Ein religiöses Gemüth fordert keine Beweise für diese Lehre; denn es ist eben nur religiös, inwiefern es dieses Glaubens lebt. Aber wie der Glaube an Gott überhaupt gegen den *Atheismus*, so musste auch der Glaube an Gottes Vorsehung gegen den *Deismus* (§. 13.) in Schutz genommen werden. Denn einer der Grundsätze dieser Afterphilosophie ist der, eine vollkommene Maschine, welche einmal in Bewegung gesetzt sey, bedürfe keines Erhalters und Lenkers; Gott habe gleich anfänglich den Dingen die Kraft zu bestehen und sich fortzupflanzen gegeben, auf Erden gehe nun alles seinen Gang, so wie die Himmelskörper sich nach ewigen und natürlichen Gesetzen bewegen. Allein wir erkennen 1) die *Nothwendigkeit* einer göttlichen Vorsehung wie aus dem Begriffe der Materie, als einer zufälligen und endlichen, welcher nicht unendliche Eigenschaften beigelegt werden können, so aus dem Begriffe der Welt, als eines Ganzen, das in der Verbindung endlicher, mit verschiedenen, einander selbst entgegen wirkenden, Kräften begabter Substanzen besteht (*cosmologischer Beweis*); wir finden 2) unsern Glauben an die biblische Lehre von der Vorsehung begründet *theils* in der Idee der Weisheit und Allmacht des lebendigen Gottes (Joh. 5, 17. vgl. 26.), welche den deistischen Wahn von einer müssigen Betrachtung eines ins Unendliche fortgehenden Getriebes in der geschaffenen Welt ausschliesst (*theologischer Beweis*), *theils* in dem practischen Bedürfniss unserer Vernunft, welche nur in dem Glauben an einen heiligen Lenker der Welt und der menschlichen Schicksale hinreichende Kraft zum rast-

losen Tugendeifer findet (*moralischer Beweis*), *theils* endlich in der Beschaffenheit oder dem Gange der Veränderungen in der Welt, so weit wir sie beobachten können (*empirischer Beweis*), indem die Geschichte der Völker im Ganzen und einzelner Familien und Personen insbesondere (*historischer Beweis*), wie die eigene Erfahrung und Beobachtung der Natur, als des Mittels zum Endzwecke der Schöpfung (*teleologischer oder physicotheologischer Beweis*), es laut verkündigt, dass der allmächtige Gott der Liebe, welcher die Welt erschuf, auch für sie nach seiner unendlichen Weisheit sorgt, die wohl, nach Schrift und Erfahrung, oft wunderbar ist und unerforschlich bleibt, aber doch alles herrlich hinausführt.

Literatur: *Justinus* M. Apol. I. p. 71. vgl. 82. und Dial. c. Tryph. z. Anfg. (vgl. *Semisch* II. S. 338 fg.) *Clemens Al.*, Stromatt. I. p. 296. VI. p. 692 sq. VII. p. 702. *Athenagoras*, Legatio pro Christianis. p. 12. *Novat.* de triu. c. 8. *Tertull.* de testim. animae c. 2. *M. Min. Fel.* c. 17—20. 32 sq. vgl. c. 5 sqq. *Lactantius*, Institutt. I. 2. — Joh. Chrysostomus, De providentia II. 3; — Nemesius, De natura hominis c. 43 sq.; — Theodoretus, De providentia oratt. X. — Augustinus, De genesi ad literam IV. 12. — Salvianus Presb. Massil., De gubernatione Dei II. VIII. — Junilius (ep. Utic. saec. 6.), quaestt. et responsionum de partt. legis div. II, 3—5. (vgl. Münscher v. Cölln §. 60. wo einige Stellen der vorgenannten Kirchenlehrer, wenn auch nicht eben in guter Auswahl, abgedruckt sind) und Joh. Damascenus, Ἔκδοσις II. 29. — Von den älteren Theologen der ev. K. vorzügl. *Melanchthon*, ll. theol. (de creatione) und *Gerhard*, ll. th. IV. 52 sq. vgl. *H. Schmid* §. 21. Aus der neuern Literatur, welche *Schott*, Epit. §. 67. *Bretschneider*, Handb. 1. §. 94. und System. Entw. §. 75. verzeichnen, sind auszuzeichnen: *J. Fr. Jacobi*, Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes bei den Dingen, die wir in der menschlichen Gesellschaft u. der Offenbarung antreffen. 1—3. Th. 2. Ausg. Hannov. 1753—55. 4. Th. 1766. 8. *G. Sherlock*, Von der Vorsehung. Aus d. Engl. Hamb. 1755. 8. *H. Sander*, Ueber d. Vorsehung. 3 Theile (der 3. v. *J. S. Patzke*) Leipz. 1780 fg. 4. A. 1800 fg. vgl. *Chr. Aug. Crusius*, Moraltheologie I. S. 439 ff. *L. H. Jakob*, Aristäus, ein philos. Gespräch über die Vorsehung — in s. verm. Abhandl.

Halle 1797. S. 1 ff. und 257 ff. — Die trostvolle Lehre v. d. göttl. Vorsehung. Ein Erbauungsb. 1. Abtheil. Vortrag im Zusammenh. v. *Gli. Erdm. Gierig.* 2. Abth. Kanzelvorträge über einzelne Theile der Lehre v. der Vorsehung v. *F. V. Reinhard.* Lpz. 1805. 8. — — Den *moralischen* Beweis führen ausser *Kant*, Kritik der reinen Vernunft. S. 331 ff. u. 706 ff. *Tieftrunk*, Censur des protest. Lehrbegr. 3. Th. S. 68 ff., *J. E. Chr. Schmidt*, Ueber den Grund des Glaubens an eine göttliche Erziehung d. Menschengeschlechts — in der Allgem. Bibl. der neuesten theol. Lit. 3. Bd. 1. Stk. S. 16 ff. — — Den *historischen* Beweis behandeln *Weishaupt*, Gesch. der Vervollkommnung des menschl. Geschlechts. Frkf u. Leipz. 1788. 8. *(J. C. Wagenseil)*, Der Gang der Vorsehung oder wird es mit dem Menschengeschlechte besser oder schlimmer? 1. Bd. Leipz. 1786. 2 Bd. 1793. 8. *S. Chr. Wagner*, Spuren der Gottheit im anscheinenden Zufalle. Wohlthätige Nahrung für Zweifler und Denker. 2. Ausg. 1818. 2 Thle. 8. *J. Pet. Süssmilch*, Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschl. Geschlechts aus der Geburt, dem Tode u. der Fortpflanzung desselben. 4. Aufl. Berlin 1775. 8. 5. Aufl bericht. durch Chr. Jac. Baumann. 3 Thle. Berlin 1788. 8. — — Ueber den *teleologischen* vgl. noch besonders *Reimarus*, Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. (Hamb. 1791. 8.) S. 181 ff. u. *Ammon*, Summa §. 87—96. Der *histor.* u. *teleol.* Beweis vornäml. dargest. von *Fr. Feldmann*, Moira od. über die göttliche Vorsehung, für gebildete Verehrer der Rel. Jesu. Landsb. u. Züllich. 1830. 8. Grundzüge zur Darstellung dieses Beweises gibt *Martensen* §. 119 ff. in den trefflichen Bemerkungen über die Führung der g. Weisheit im Heidenthum und im Volke Israel zur Vorbereitung des Christenthums.

§. 71.

Neutestamentliche Vollendung dieser Lehre durch die Offenbarungen von der Mitwirksamkeit des Sohnes Gottes und des heiligen Geistes.

In der oben (§. 51. 53. 55.) dargestellten Lehre von der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens ist es theils schon ausgesprochen, theils folgt es aus ihr nothwendig, dass Gott die Welt nicht allein durch den *Sohn* geschaffen habe (§. 61.), sondern auch durch ihn erhalte und regiere (Col. 1, 16 ff. vgl. Joh. 5, 17. Hebr. 1, 3.). Insbesondere aber waltet, den Offenbarungen der Schrift zu-

folge, der *Sohn Gottes* in dem durch Ihn gegründeten Gnadenreiche, seiner Kirche, als Haupt derselben (Eph. 1, 22 f. 2, 20 ff. 4, 15 ff. Col. 2, 19.); Er ist den Seinen gegenwärtig, kennet sie und hört ihre Gebete (Matth. 18, 20. 28, 20. Joh. 14, 13. 14. 21. — 2 Tim. 2, 19. 2 Cor. 12, 8—10. vgl. Phil. 4, 13.), lässt das durch Ihn angezündete Licht in der Welt nicht erlöschen, beruft namentlich Lehrer zum Dienste der Gemeinden (1 Cor. 12, 5. Eph. 4, 11. vgl. Col. 4, 17.) und fordert darum auch von seinen wahren Bekennern das Gebet in seinem Namen (Joh. 14, 13 f. 16, 23 f. vgl. Matth. 6, 10.), — indem der *heilige Geist* durch Ertheilung der mannichfaltigsten Gaben uns zur Verwaltung der verschiedensten Aemter fähig macht und überhaupt das göttliche Leben in Gottes Reiche durch Erleuchtung, Heiligung und Trost erweckt und fördert (§. 55.).

Vgl. *Gg. L. Hahn*, Theol. d. N. T. §. 81 ff.

§. 72.

Verhältniss der göttlichen Vorsehung zur individuellen Freiheit und Thätigkeit der Creaturen.

Auf beschränkten Standpunkten religiöser Erkenntniss muss die biblische Lehre von der göttlichen, Alles, das Allgemeine wie das Besondere, auch das scheinbar Geringste, umfassenden Vorsehung unglaublich erscheinen. Daher konnten heidnische Philosophen, wie späterhin geistlich verarmte Deisten (§. 70. vgl. 13.), den zuversichtlichen Glauben der Christen an Gottes Theilnahme und Sorge auch für das geringste seiner Geschöpfe, insbesondere seiner Kinder, von welchen keines nach seinem Willen verloren gehen soll, als unvernünftig und thöricht verspotten, ja wohl als unvereinbar mit Gottes Majestät, der bei seiner Sorge für das Grosse und Allgemeine nicht auch um das Geringe und Einzelne sich kümmern werde. Von den Lehrern der allgemeinen Kirche haben nur we-

nige solche Beschränktheit des Geistes oder Glaubensschwäche durch einzelne Aeusserungen verrathen. Nach dem Vorgange *Justin's* erklärte schon *Clemens von Alex.*, dass durch die Verneinung der besonderen Vorsehung in Wahrheit Gottes Vorsehung ganz in Frage gestellt und die chr. Lehre und Geschichte vom Heiland aller Sünder zur Mythe gemacht werde, und *Nemesius* (B. v. Emesa im 4. Jahrh.) bemerkte, dass der Zweifel an Gottes Sorge für das Individuelle (*πρόνοια τῶν καθ' ἕκαστα*) eine Verleugnung des Glaubens entweder an Gottes Allwissenheit sey, oder an seinen Willen für jedes seiner Geschöpfe zu sorgen, oder an seine Allmacht.

Die Vereinbarkeit der Vorsehung Gottes, der Alles in Allem wirkt und ohne dessen Willen nichts geschieht (1 Cor. 12, 6. vgl. Röm. 11, 36. u. Matth. 10, 30. Luc. 21, 18. Ap. G. 27, 34.), mit der individuellen Freiheit ist ein christliches Axiom, mit dessen Zurückweisung die Idee Gottes, als des absolut vollkommenen Wesens, sich verdunkelt, und der Glaube daran ruht auf denselben Gründen, wie der Glaube an die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit Gottes Allwissenheit (§. 43.). Daher war er auch in der allgemeinen apostolischen Kirche der frühesten Jahrhunderte allgemein, bis seit dem 5. Jahrh. ein neuer Fatalismus in der Lehre von der absoluten Prädestination ihn in einzelnen Theilen der Kirche störte. — Doch setzten lebendige Christen auch unter den Prädestinatianern in wohlthuendem Widerspruch mit der unbiblischen Satzung beides jederzeit voraus bei ihren Gebeten, die als solche nicht geboten und deren Erhörung nicht verheissen seyn könnte (Matth. 7, 7 ff. vgl. 6, 6 ff. 18, 19. Joh. 16, 23 ff. u. a.), wenn von Ewigkeit her durch unbedingten Rathschluss, ohne Rücksicht auf die individuelle freie Thätigkeit der Creaturen, Alles geordnet wäre; Gott könnte selbst nicht frei seyn, wie der Gott der Fatalisten es auch nicht ist, wenn er bei seiner Sorge für freie Wesen nicht auf die Bedingungen der ihnen verliehenen Freiheit Rücksicht nehmen könnte.

Wie aber das Verhältniss der göttlichen Allwissenheit zur individuellen Freiheit für den endlichen Verstand ein Geheimniss bleibt, so auch das Verhältniss der göttlichen Vorsehung zu derselben, und keiner der mannichfaltigen Versuche, die alte Frage zu lösen, befriedigt ganz; der Glaube aber an ein entsprechendes Verhältniss, welcher in der dogmatischen Lehre vom Concursus (§. 73.) einen angemessenen Ausdruck erhalten hat, ist ein Postulat wie der theoretischen, so auch der praktischen Vernunft, das sich auf das allgemeine Bewustseyn individueller Freiheit gründet und auf die Nothwendigkeit ihrer Voraussetzung für alles höhere sittliche Leben. (§. 6. A. 4.) — Von besonderm Interesse ist für den Menschen von jeher die Frage nach dem *Lebensziel* gewesen, welche in den göttlichen Offenbarungen eine gleiche Antwort findet; wir müssen glauben, dass das Ziel unsers Lebens von dem Schöpfer bestimmt und zur Erreichung desselben den Individuen ein gewisses Maass von Lebenskraft verliehen sey (Matth. 6, 27. — 2 Mos. 32, 32. Ps. 139, 16. vgl. 31, 16. 39, 5. 90, 3. Hiob 14, 5.), und dass gleichwohl die Erreichung dieses natürlichen Lebensziels, abgesehen von ausserordentlichen Bestimmungsgründen, durch unser individuelles Verhalten also bedingt sey, dass nicht wenige ihre Jahre nicht erfüllen (Jes. 65, 20. vgl. 5 Mos. 5, 16. 30, 17 ff. 1 Kön. 3, 14. Sprüchw. 10, 27. vgl. 17. 3, 2. 14, 27.).

Anm. 1. Ueber Gottes Sorge für das Einzelne und Kleine.

Cicero de N. D. II. 66: „Nemo — vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. Nec vero id ita refellendum est, ut si segetibus vel vinetis cujuspiam tempestas nocuerit, aut si quid e vitae commodis casus abstulerit, eum, cui quid horum acciderit, aut invisum deo, aut neglectum a Deo judicemus. *Magna dii curant, parva negligunt.* Magnis autem viris prospere semper eveniunt omnes res: si quidem satis a nostris et a principe philosophorum, Socrate, dictum est de ubertatibus virtutis et copiis.“ Vgl. III. 35: „At enim *minora dii negligunt, neque agellos singulorum, nec viticulas persequuntur;* nec, si uredo, aut

grando quippiam nocuit, id Jovi animadvertendum fuit. *Ne in regnis quidem reges omnia minima curant.*" Aehnlich Plinius H. nat. II, 7: „Irridendum vero, agere curam rerum humanarum illud, quidquid est, summum. Anne tam tristi atque multiplici ministerio non pollui credamus, dubitemusve? Vor ihnen schon Aristoteles; vgl. Herbert de Cherb. de relig. gentil. p. 62. — Bekannt sind die verwandten Ansichten der Deisten, wie Bayle im Dictionaire, *Voltaire* im Candide ou l'Optimisme. u. a. (vgl. *Lossius*, Philos. Real-Lexicon. Bd. IV. S. 535 f. und *Eckermann*, Handbuch zum syst. Stud. der christ. Glaubenslehre. Bd. III. S. 230 ff.). —

Die Kirchenlehrer der alten Kirche, welche jene heidnische Ansicht bekämpften, und ihre Schriften sind genannt §. 70. Anm.

Von den älteren Kirchenlehrern bezweifelte *Hieronymus*, Commentar. in Habac. c. 1, 14. die *providentia circa minima:* „Sicut in hominibus etiam per singulos Dei currit providentia, sic in caeteris animalibus generalem quidem dispensationem et ordinem cursumque rerum intelligere possumus, v. g. quomodo nascatur piscium multitudo et vivat in aquis. — Caeterum absurdum est ad hoc deducere dei majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices quotve moriantur, quae cimicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut, dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos injurii simus, eandem rationabilium et irrationabilium providentiam esse dicentes" — und ähnlich später die *Socinianer* u. mehrere *Arminianer* (*Baumgarten*, Polemik. 1. Th. S. 610 ff.).

Anm. 2. Ueber das Verhältniss der göttlichen Vorsehung zur menschlichen Freiheit.

Vgl. zu der §. 43. Anm. 2. angeführten, zum Theil auch hierher gehörigen, Literatur: Ueber Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunct christlich-theistischer Weltansicht. Eine philosophisch-theologische Untersuchung von *K. W. Theod. Voigt* Leipz. 1828. 8. u. *Martensen* §. 114 fg.

Anm. 3. Vorsehung und Gebetserhörung.

Vgl. besond. *Bouterweck*, Religion der Vernunft — (Gött. 1824. 8.) S. 406 f. und *Stäudlin*, Geschichte d. Ration. u. Supern. S. 227 fg.

Anm. 4. Bestimmtheit des Lebensziels.

Die gemeine fatalistische Meinung, dass das Lebensziel ohne Rücksicht auf das freie Verhalten der Menschen bestimmt sey, be-

kämpft schon *Cicero* de fato und nennt sie c. 12 sq. ignava ratio, die sich in dem stoischen Dilemma ausspricht (c. 12.): si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive medicum adhibueris sive non, convalesces. — Diesen besonders unter den Muhammedanern herrschenden Wahn (daher *fatum Turcicum* genannt) bekämpfen die christlichen, namentlich die evangelischen Theologen, der h. Schrift entsprechend, indem sie treffend ein doppeltes Lebensziel unterscheiden: *terminus vitae naturalis* (s. antecedens), qui vi vitali singulorum hominum describitur (vgl. von den oben angeführten Stellen vornehmlich Matth. 6, 27. Sprüchw. 14, 5. Ps. 90, 3. u. 10.) und *terminus vitae praeternaturalis* (hyperphysicus s. consequens), qui usu virium vitalium a Deo acceptarum et peculiari Dei concursu describitur (vgl. besond. Jes. 65, 20. mit den anderen oben ang. Stellen). — Von den älteren Theologen vgl. vorzügl. *Baier*, Comp. th. posit. P. I. c. V. §. 15 sqq., von den jüngeren *Knapp*, Vorlesungen I. S. 422 ff. u. *Twesten* II. 1. S. 108 ff.

§. 73.

Gewöhnliche dogmatische Form der Lehre von der Vorsehung.

Die gewöhnliche Theorie dieser Lehre in den dogmatischen Schulen entspricht in allen wesentlichen Bestimmungen der *heiligen Schrift.* Man pflegt als *duo momenta Providentiae* [1] (πρόνοια) die *Conservatio* und *Gubernatio* zu bezeichnen, von denen jedoch, nach dem Vorgange älterer Kirchenlehrer, namentlich mehrerer Scholastiker, auch in unserer Kirche *Gerhard, Calov* und *Quenstedt* und nach ihnen die meisten Dogmatiker, wenn auch nicht in ganz gleichem Sinne, noch den *Concursus* als *tertium momentum* Providentiae unterscheiden.

---

1) *Cic.* de N. D. II. 22: „Talis igitur mens mundi quum sit ob eamque causam vel *prudentia* vel *providentia* appellari recte possit, (Graece enim *πρόνοια* dicitur) haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus.“ (vgl. c. 65. de divin. I. 51. u. *Quinctil.* V. 7.) — Schon hier finden wir den Begriff der Erhaltung in dem der providentia mit begriffen, von welchem ihn ohne hinreichenden Grund einige neuere Theologen getrennt haben, nam. *de Wette* und nach ihm auch *Twesten*, Vorlesungen II. 1. S. 94 ff. vgl. 65 ff.

Wie die ursprüngliche Verkündigung der göttlichen Wahrheit den *Fatalismus* und *Casualismus* so wie die Voraussetzung der Unabhängigkeit der Natur von Gott zerstört hat, so bekämpfen auch unsere Dogmatiker diese Irrthümer in ihren verschiedenen Formen einmüthig. — Der *Fatalismus* — heimisch im Heidenthume als die natürliche Consequenz der Voraussetzung eines von der Gottheit unabhängigen ewigen Princips — beruht auf der Wahrnehmung einer dunkeln Macht, welche in der Natur und im Menschenleben waltet, die man nicht für göttlich hält, weil man die Güte ihres Zwecks und die Weisheit ihrer Wirkungsweise nicht erkennt. Von den verschiedenen Formen des Fatalismus im gemeinen heidnischen Sinne ist wohl zu unterscheiden die *stoische*, nach welcher Gott im Uranfange nach freiem Beschluss eine Ordnung bestimmt hat, welcher zufolge alle Veränderungen, als Entwickelungen des Urplans, nothwendig (cursu irrevocabili) erfolgen, also dass Gott selbst diesem seinem eignen Beschlusse unterworfen ist (semper paret, semel jussit — §. 43. Anm. 2.). Und in dieser Form (fatum stoicum), in welcher auch einige Pharisäer und Essener den Fatalismus sich aneigneten, hat er, nur modificirt, seit dem 5. Jahrh. selbst unter den Christen Eingang gefunden, als *Prädestinatianismus* oder die Meinung, dass über die Seligkeit und Verdammniss der Menschen durch einen ewigen und unabänderlichen Beschluss Gottes entschieden sey ohne alle Rücksicht auf das Verhalten der Menschen (§. 84.). —

Die gemeinste Form des Fatalismus ist der *Mechanismus*. Nach der materialistischen (atheistischen) Voraussetzung, dass überall in der Welt keine andere Kraft sich rege, als die natürliche, die Triebkraft in der Pflanze und das beseelende Princip des Thieres, erscheint die Welt im Ganzen, wie in ihren Theilen, auch dem edelsten, dem Menschen (dem Mikrokosmos), als Maschine, in welcher alle Veränderungen, wie die der Lokomotive, durch die Gesetze der Bewegung nothwendig bedingt

werden. — Verwandt, nur als System, wenn überhaupt von solchem die Rede seyn kann, viel unvollkommner, ist der *Casualismus*, die natürliche Consequenz alles religiösen Unglaubens und Indifferentismus, des epikuräischen in der alten wie des deistischen in der neuen Welt, eine vulgäre Ansicht, bei welcher aus geistiger und sittlicher Trägheit die Veränderungen in der Welt überhaupt wie im Leben der Menschen insbesondere, sofern man einen zureichenden Grund derselben oder ihre Zweckgemässheit, also die Wirksamkeit einer leitenden höhern Intelligenz in ihnen nicht erkennt, einem blinden Zufall (casus fortuitus idemque coecus) zugeschrieben werden, ohne dass man dabei sich etwas Vernünftiges denkt. — Der *Occasionalismus*, oder *das System der gelegentlichen Ursachen*, ist eine besondere, in der Cartesischen Schule, wenn auch nicht entstandene, doch vollendete, Ausführung der Lehre vom Concursus zur Sicherstellung der individuellen Selbstthätigkeit der endlichen Naturen. Auf dem Glauben an Gottes Allwirksamkeit ruhend, bildet er einen vollkommenen Gegensatz zum Fatalismus, ist aber ein Versuch Unerklärliches zu erklären, nämlich das Verhältniss der göttlichen Wirksamkeit zu der Wirksamkeit der in der Welt sich regenden geistigen, psychischen und körperlichen Kräfte. Man meinte, dass diese durch ihre selbständige Bewegung Gott nur Veranlassung oder Gelegenheit zur Ein- und Mitwirkung geben und dass mithin und in *diesem* Sinne Gott es sey, der Alles in Allem wirke, ohne zu bedenken, dass Gott bei dieser Ansicht, abgesehen davon, dass sein regierendes Wirken als abhängig von der creatürlichen Selbstthätigkeit vorgestellt wird, wenn nicht als Urheber, doch als Vollstrecker auch ungöttlicher Entschlüsse, als Cooperator auch der Sünde erscheint.

Anm. 1. Gewöhnliche dogmatische Teorie.

Literatur: *Heinr. Schmid* a. Schr. §. 21. und *Twesten* a. St.

Providentia est ea Dei actio, qua mundum universum

perpetuo conservat et sapienter administrat (Reinh.), oder ea Dei actio, *qua efficit, ut rerum creatarum universitas fini suo respondeat* [2]).

A. *Forma* Providentiae divinae *duobus* (s. *tribus*) *momentis* absolvitur, *conservatione* et *gubernatione*.

a) *Conservatio* (schon von Origenes, Augustinus u. einigen Scholastikern als *creatio continua* gedacht und bezeichnet) est *ea Dei actio, qua fit, ut mundus permaneat,* — und ist

α) *Conservatio rerum simplicium* s. materiae mundi i. e. *efficientia Dei, qua substantiae earumque vires esse pergunt.* — Gegensatz *Annihilatio;*

β) *Conservatio nexus cosmici* s. formae mundi i. e. *ea Dei efficacia, qua rerum et virium ea conjunctio permanet, quae fini creationis respondet.* — Gegensatz *Destructio.*

b) *Gubernatio* est *ea Dei actio, qua omnes rerum mutationes ita regit, ut, quidquid fiat, id eveniat ex ejus consilio.* Sie ist

α) ratione *objecti*
vel *generalis* vel *specialis* (Act. 5, 45.) vel *specialissima* (Rom. 8, 28. 1 Tim. 4, 10.);

β) ratione *formae* s. *efficaciae*

א) *ordinaria* vel *miraculosa*;

ב) *dirigens* vel *permittens* (Act. 14, 16. Rom. 1, 24. 28. cll. Ps. 81, 13.), vel *adjuvans* vel *impediens* vel *limitans* s. determinans (Ps. 124.).

c) *Concursus* i. e. im ältern Sinne [3]) *cooperatio Dei in iis, quae fiunt a Creaturis* (tanquam causis secundis).

---

2) Mehrere evang. Theologen, besond. des 17. Jahrh., wie *Quenstedt, König*, *Hollaz* u. a. bezeichnen die Vorsehung im Sinne des §. 71. in der kirchlich dogmatischen Sprache als actio *totius s. s. trinitatis* oder *Dei unitrini* externa, doch ist der universale biblische, prägnante, Ausdruck in der allgemeinen Kirche überhaupt, wie in dem reformatorischen Zeitalter insbesondere, vorherrschend; vgl. *Melanchth.* II. comm. (de creatione) p. 50 sqq. (ed. 1548. 8.) und *Luther* bei *W. Beste* a. Schr. §. 21. *Leonh. Hutteri* Comp. loc. VII. u. a.

3) Vgl. *Bretschneider*, System. Entw. §. 77. — *Calov*, System. III. p. 1204: „Deus *concurrit*, non ut vim agendi *secundae causae* demum impertiatur Deus, quam jam in creatione accepit, sed ut in actionem ejus et cum actione in effectum influat.“ — *Hollaz*, Exam. I. p. 647: „*Con-*

Von dem Concursus *generalis* in diesem Sinne wird unterschieden:

Concursus *specialis* = gratiosus, qui est aut *ordinarius* (per media gratiae) aut *extraordinarius* s. miraculosus (immediata cooperatio Spiritus Sti.).

Um den Gedanken zu entfernen, dass Gott selbst einigen Antheil an dem *Missbrauche* der verliehenen und erhaltenen Kräfte habe, stellte man den *Canon* auf:

Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionum humanarum [4]).

Spätere Theologen [5]) gaben jenen, schriftgemässen, Begriff des *Concursus* ganz auf und fassten ihn, willkührlich beschränkend, als *conservatio virium rebus creatis ad agendum inditarum.*

B) *Ipsa Providentia (late dicta)* distinguitur

I) ratione *Subjecti* (Dei) in *tres actus:*

a) *actus* Dei *immanentes:*

α) *πρόγνωσις* s. *praescientia:* actus intellectus, quo Deus praecognoscit, quid creaturis conducat;

β) *πρόθεσις* s. propositum: actus voluntatis, quo quae conductura praevidit, facere et disponere decrevit.

b) *actum transeuntem* (providentia *stricte dicta*), quae est *διοίκησις* s. executio: ipsa rerum creatarum conservatio, cooperatio et gubernatio.

II) ratione *Objectorum*

a) in *generalem* s. rerum universitatis (Ps. 104. 148, 1—13.),

b) *specialem* s. naturarum rationalium (Ps. 139, 15 sqq. Hiob 10, 9—12. 33, 4 sqq. Matth. 6, 25 sqq. 10, 29 sqq.),

c) *specialissimam* s. piorum (1 Tim. 4, 10.).

---

cursus s. cooperatio Dei est actus providentiae divinae, quo Deus cum causis secundis in ipsarum actiones et effectus influxu generali et immediato juxta cujuslibet creaturae exigentiam et indolem suaviter coinfluit." — Der Grundgedanke dieser Lehre, dass Gottes Vorsehung in Harmonie wirke mit den Creaturen, insbesondere den Menschen, dass Alles geschehe *κατὰ πρόνοιαν μὲν τὴν θείαν, κατὰ συνέργειαν δὲ τὴν ἀνθρωπίνην,* ist schon von *Clem.* Al. sehr deutlich ausgesprochen Stromat. VI. p. 692. (ed. Col. 1688 fol.).

4) Vgl. *H. Schmid* l. c. Anm. 13. u. *Crusius* Moraltheol. I. 143 fg.

5) seit *Baumgarten*, chr. Glaubenslehre. 1. Bd. S. 807 f. s. *Bretschneider*, a. Stell. u. besond. *de Wette*, kirchl. Dogm. §. 40.

III) ratione *modi*, quo Deus rebus creatis prospicit,

a) in *ordinariam* (mediatam s. naturalem),

b) in *extraordinariam*, welche immer *gratiosa*, nicht immer *miraculosa* ist.

Anm. 2. Von den bestrittenen Irrthümern.

a) *Ueber Fatum* (*μοῖρα, τύχη, τὸ χρεών, εἱμαρμένη, ἡ πεπρωμένη* und *τὸ πεπρωμένον*) und *Fatalismus.*

Vgl. *Cicero*, De fato. und de divin. II. 10. *Gellius*, noctes Attic. VI. 2. — *Diodorus Sic.*, Bibliotheca historica, lib. II. c. 29—31. *Sextus Empir.*, adv. mathematicos. l. V. 339 sqq. — *Ephraemus* Syr. adv. Haeret. Serm. (hymn.) 4—10. (vgl. meine Schrift: Bardesanes Gnosticus, Syrorum primus hymnologus (Lips. 1819. 8.) §. 6. mit §. 4. besond. p. 77. not. 2.). — *Eusebius*, Praeparat. evang. VI. 10. — *Diod. Tars. κατὰ εἱμαρμένης* 6. Phot. bibl. c. 223. vgl. *Münsch.* §. 60. — — *Hug. Grotius*, Sententiae philosophorum de fato. Paris 1648. 12. *Fr. Creutzer*, Prog., in quo philosophorum veterum loci de providentia divina ac de fato explicantur. Heidelb. 1806. 4. Alexand. Aphrod., Ammonii, Plotini, Bardes. et Plethonis de fato quae supersunt, ed. *Orelli*. Lips. 1825. 8. vgl. *Blümner*, Ueber die Idee des Schicksals in den Tragödien des Aeschylos. Leipz. 1814. 8. — *Bretschneider*, Capita theologiae Judaeorum dogmaticae e Flavii Josephi scriptis collecta. (Viteb. 1812. 8.) §. 6. u. 9. vgl. s. Dogmatik der Apokryphen des A. T. S. 154 ff. vgl. dagegen *Baumg. Crusius* bibl. Theol. S. 103. und *Winer*, bibl. Realwörterb. Art. Pharisäer. — — *Cudworth*, Systema intellect. T. I. p. 2 sqq. u. 152 sqq. — *Melanchth.* l. c. *Gerhard*, LL. theol. IV. p. 134 sqq. *Brucker*, Histor. philos. I. p. 138 sqq. *J. C. G. Werdermann*, Versuch einer Gesch. der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit. Leipz. 1793. 8. *C. Ph. Conz*, Etwas über d. älteren Vorstellungen v. Schicksal, Nothwendigkeit u. Strafgerechtigkeit, mit Bezieh. auf einen Aufsatz in den Horen (VII. Stk. v. Jahrg. 1795.) — in *Stäudlin's* Beiträgen zur Phil. u. Gesch. der Rel. u. Sittenl. 4. Bd. (1798.) S. 51—82. und Forts. in *Dess.* Magazin für Religions-, Moral- u. Kirchen-Gesch. I. 1. Stk. (1801) S. 187—215.

b) *Mechanismus: De la Mettrie*, L'homme machine. 1748. 4. vgl. *J. C. Eschenbach*, comm. philos. Universum non esse machinam evincens. Rost. 1752. 4.

c) *Casualismus:* vgl. ausser *Melanchthon* und *Gerhard* ll. cc. — *A. F. Boeck*, theoria nexus rerum a fato et casu vindicati. Tub. 1758. 4. — *Garve*, Ueber das Daseyn Gottes. Bresl. 1807. 2 A. „Vom Systeme des Zufalls." S. 70 ff.

d) *Occasionalismus* [6]), dessen Keime schon in den Schulen der Thomisten gesucht werden, gewiss von Des Cartes gelegt, und entwickelt wurden durch *Arnold Geulinx* (geb. zu Antw. 1625. † geg. 1696.), *Balth. Becker* († 1698.) u. And., vorzüglich von *Nicole Malebranche* (geb. zu Paris 1638. † 1715.), De la recherche de la verité etc. Paris 1673. 12. 7. Ausg. 1712. 2 Voll. 4. od. 4 Voll. 12. u. ö. lat. u. deutsch. — Vgl. *Tiedemann*, Geist der speculat. Philosophie VI. S. 152. 174. 459. und *Tennemann*, Grundriss d. Gesch. der Philos. §. 327. u. 328. *Joach. Lange*, causa Dei I. (adv. Atheism.) p. 100. *Twesten*, II. 1. S. 92. 161 ff. und *Nitzsch*, System §. 88. Anm. 1.

---

6) gegen den die Theologen „ein *gemeinschaftliches Wirken (concursus simultaneus)* Gottes und der Mittelursachen lehrten, wobei jedoch der Erfolg der letzteren von Gott *ad fines suos* durch Zulassen, Einschränken u. s. w. geleitet werde." *Bretschneider*, System. Entw. §. 78. S. 475.

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.

Lehrbuch

des

CHRISTLICHEN GLAUBENS.

Zweite durchaus verbesserte Auflage

von

Dr. August Hahn,

General-Superintendenten der Provinz Schlesien, Ober-Consistorialrath
und ordentl. Professor der Theologie an der Universität in Breslau.

Zweiter Theil.

Leipzig 1858
bei Friedrich Christian Wilhelm Vogel.

Vorwort.

Der zweite Theil dieses Lehrbuchs erscheint später, als ich selbst erwartet und der Herr Verleger, wie auch zu meiner Freude viele glaubensverwandte theologische Freunde mit mir gehofft hatten. Aber abgesehen von den amtlichen Hindernissen, auf die schon im Vorworte zum ersten Theil hingewiesen worden ist, welche die Redaction überhaupt weit in das 2. Decennium hinein, seitdem eine neue Ausgabe begehrt worden ist, verzögert haben, sollten noch die neueren theologischen Erörterungen fast aller Lehrstücke, die in diesem Theil zu behandeln waren und um welche sich der theologische Streit unserer Tage nicht weniger lebhaft, als vordem um die Unionsfrage, bewegt, nach Möglichkeit berücksichtigt werden. Kenner werden es wohl bemerken, auch wo es nicht ausdrücklich angedeutet worden ist, wie die Untersuchungen, welche über die biblisch-kirchliche Anthropologie, Christologie und Soteriologie, insbesondere über den Begriff und das Wesen der Rechtfertigung, so wie über die Artikel von der Kirche, vornämlich den bedeutsamen, fast wieder zum Geheimniss gewordenen, reformatorischen Begriff derselben, von ihren Gadenmitteln und Hoffnungen, bis in die jüngste Zeit geführt worden sind, den Verf. mitbeschäftigt haben.

Die wohlthuende Ueberzeugung, dass die mütterliche Kirche, die evangelisch-lutherische, die wahre Mitte eingenommen habe, in welche, als die apostolisch-katholische im vollsten Sinne, wenn sie ihren ursprünglichen Grundsätzen gemäss sich treu und frei entwickelt, endlich alle übrigen Kirchengemeinschaften werden eingehen müssen, so weit sie mit ihr auf demselben ökumenischen Grunde stehen und an den von der alten Kirche anerkannten und bis zum superstitiösen Mittelalter bewahrten Grundsätzen festhalten, — diese im Laufe der Jahre lebendiger und sicherer gewordene Ueberzeugung hoffen wir durch Darstellung des Consensus mit der alten Kirche in allen Artikeln gerechtfertigt und eben dadurch auch die Differenzpunkte genau bezeichnet zu haben, welche die verschiedenen Kirchen-Gemeinschaften trennen und fort und fort Gegenstände ernster Erwägung, gründlicher theologischer Forschung und leidenschaftsloser Erörterung bleiben müssen (Ephes. 4, 11—16.), bis es dem Herrn gefallen wird, zunächst diejenigen Kirchenfamilien zu vereinigen, welche wesentlich schon durch die Gemeinschaft derselben, formalen wie materialen, Principien in schwesterlichem Bunde stehen (§§ 19 ff. vgl. 13 ff. u. 130.). Könnten wir nicht nachweisen, dass die evangelisch protestantische Kirche wesentlich die apostolisch-katholische sey, welche durch ihre Treue im Bekenntniss der göttlichen Wahrheit die Welt überwunden und weithin bis zu den Enden der Erde schon sich gebauet hat, die ökumenische Kirche, ehe sie durch die Sanction menschlicher Superstitionen alterirt wurde und durch Geltendmachung weltlicher Ansprüche in die Römische und Griechische schismatisch auseinander ging; so würde die Berechtigung zur *Reformation* fraglich bleiben, welche als solche nur eine

Wiederherstellung der wahren Kirche auf der ursprünglichen Grundlage durch Abbruch fremdartiger Beiwerke seyn sollte und durfte. Bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hat auch unsere Kirche das Bewusstseyn belebt, dass sie die wahrhaft katholische sey den anderen Partheien, der Römisch-katholischen und Griechisch-orthodoxen, gegenüber, die schon durch diese Prädikate sich selbst die volle Katholicität derogiren, zumal die Römische, die in ihren Verirrungen auf dem seit dem 7. Jahrhundert betretenen Abwege in jüngster Zeit bis zur Verleugnung des ältesten und allgemeinsten Symbols fortgeschritten ist, durch welches die Christenheit von Anfang an den Erlöser aller Sünder als den allein sündlosen bekannt hat.

Es ist auffallend und erinnert deutlich an die Aussprüche des Herrn über die Verblendung jenes Geschlechts, da die Leiter des Volks Augen hatten und nicht sahen, wenn auch in dieser unserer Zeit nach solchem Falle in so tiefe Grube, angesichts der Bewegungen in der Römischen Kirche vieler Orte und Länder, insbesondere der Zustände im Kirchenstaate selbst und der Lage seines Gebieters, Männer wie Jörg in seiner s. g. Geschichte des Protestantismus die Herrlichkeit derselben preisen und unter Hinweisung auf die Splitter der evangelischen Kirche der entsetzlichen Balken nicht gewahr werden, welche sie die wahre Verfassung ihrer je länger je mehr häretisch gewordenen Kirche nicht sehen lassen. Aber der Herr antwortete den Gegnern der Wahrheit in jener Zeit und sprach: (Matth. 15, 13 ff.) Alle Pflanzen, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzet, die werden ausgereutet. Lasset sie fahren, sie sind blinde Blinden-Leiter; wenn aber ein

Blinder den andern leitet, so fallen sie beide in die Grube. — Sie wird aber kommen die Zeit, wo das treue Zeugniss der rechten Jünger des Herrn (Joh. 8, 31 ff.), welche in unerschütterlicher Nachfolge der Reformatoren bei seiner Rede bleiben, den Irrenden, die sich noch weisen lassen, die Augen öffnen wird, wie denn schon viele Glieder der Römischen und Griechischen Kirche die trennenden und entstellenden Satzungen als menschliche Erfindungen und Verirrungen erkannt haben. Wenn nun die Zeit für sie sich erfüllen und der Herr auch ihnen, wie unsern Vätern im 16. Jahrhundert und ihren Vorläufern, den Muth geben wird, die erkannte Wahrheit auch vor der Welt zu bekennen (Röm. 1, 16.), dann wird's zur Wiedervereinigung der getrennten Glieder der Familie der Kinder Gottes auf Erden kommen, zur Wiedervereinigung auf Einem Boden, der nicht erst gesucht werden muss, sondern auf demselben, auf welchem alle Kirchengemeinschaften stehen, welche die christlichen Hauptsymbole der alten noch ungespaltenen Kirche festhalten, auf dem Boden der alten, wahrhaft katholischen Kirche. Dann wird die erneuerte Kirche auch erst eine dem Umfange ihres Ausbaues und ihren Bedürfnissen in den verschiedenen Erd- und Landestheilen angemessenere Verfassung wieder erhalten, gewiss eine den apostolisch-katholischen Formen vor dem Eintritt der Spaltung in die abend- und morgenländische verwandte, doch aber nicht ganz dieselbe; das Kleid, das dem Jünglinge wohl stand, ist dem Manne nicht angemessen. Wohl aber wird die in ihrem apostolischen Wesen wieder hergestellte Kirche sich von den guten, in den jetzt von uns getrennten Kirchengemeinschaften bewahrten, Einrichtungen, Anstalten, Ordnungen und Sitten, socialen wie liturgischen, gar manche aneignen und den verschiedenen Bedürfnissen ihrer

Zeit angemessen umgestalten, wie es die alte Kirche gethan hat in allen Theilen der Erde, wo sie sich bauete, anders im heiligen Lande, anders in Griechenland und Italien, anders in Syrien und Persien, und selbst mannichfaltig in diesen grossen National-Kirchen und einzelnen Ländern ihres Bereichs, wie in Rom und Mailand, Gallien, Spanien und Britannien.

Diess ist die Einheit der heiligen allgemeinen christlichen Kirche, von welcher unser Grundsymbol (Conf. Aug. art. VII. vgl. Apol. art. IV.) redet; „denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Worte gemäss gereicht werden. Und ist nicht noth zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, dass allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht Eph. 4, 5 fg.“ Ihre Wiederherstellung ist der Gegenstand unserer Gebete und das Ziel der Hoffnung, die uns belebt, wie es schon im Vorwort zum 1. Theile ausgesprochen worden ist. Wer darin Katholicismus erkennt, der hat in sofern Recht, als es eben die wahre Katholicität ist, die wir unserer Kirche vindiciren, ohne welche sie nicht die wahre, nicht die apostolische wäre, die an dem altkirchlichen Grundsatze festhält: „in catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.“ Diesem Grundsatze gemäss haben die Reformatoren die ökumenischen Symbole der ersten 5 Jahrhunderte als Grundbekenntnisse anerkannt, wie wir sie denn auch in den Sammlungen der Confessionen an die Spitze derselben gestellt finden. Gewiss ist es ein erfreuliches Zeichen in

dieser sonst sehr betrübten Zeit, dass mitten unter den Gährungen und Bewegungen des kirchlichen Lebens dieser reformatorische Grundgedanke, dessen Verwirklichung eben die volle Lösung unserer Aufgabe seyn wird, im kirchlichen Bewusstseyn wieder hervorgetreten und von angesehenen Lehrern und Vertretern unserer Kirche, selbst auf grossen Versammlungen, in anregender Weise erörtert worden ist.

Der Herr aber, welcher Gewalt hat im Himmel und auf Erden, wolle die redlichen Bestrebungen seiner treuen Bekenner nach dem Rathe seiner Weisheit fördern und auch auf den zweiten Theil dieses Lehrbuchs, mit welchem es nun in seiner neuen Bearbeitung vollendet erscheint, seinen Segen in Gnaden legen.

Breslau den 31. October 1858.

Dr. August Hahn.

Uebersicht.

Zweiter Theil der christlichen Glaubenslehre.

Anthropologie.

Erster Abschnitt.

Lehre von den Menschen überhaupt und ihrem ursprünglichen Zustande.

Zweiter Abschnitt.

Lehre von den Menschen im Zustande der Verderbniss.

Dritter Theil
der christlichen Glaubenslehre.

Soteriologie
oder Lehre von der Rettung der Menschen durch Jesum Christum.

Erster Abschnitt.
Christologie.
A. Von der Person Jesu Christi.

Vierter Theil der christlichen Glaubenslehre.

Lehre von der Anstalt zum Heil der Menschen oder von der Kirche.

Seite

Erster Abschnitt.

Begriff und Zweck der Kirche.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Von der Verwaltung der Kirche und ihrem Verhältniss zu weltlichen Staaten.

Vierter Abschnitt.

Von den Hoffnungen der Kirche.

Eschatologie.

Christliche Glaubenslehre.

Zweiter Theil.

Anthropologie.

Erster Abschnitt.

Lehre von den Menschen überhaupt und ihrem ursprünglichen Zustande.

§. 74.

Biblische Lehre von der Schöpfung und dem ursprünglichen Zustande der ersten Menschen.

An die Spitze der irdischen Schöpfung stellte Gott den *Menschen* (§. 63.) und zwar nach den heiligen Urkunden Ein Menschenpaar, die Ureltern unsers Geschlechts (1 Mos. 1, 26 f. vgl. K. 2, 7—25. 3, 20. 5, 1 ff. — Matth. 19, 4. Röm. 5, 12. 15 ff. 1 Cor. 15, 21 fg. vgl. 11, 7—9. Ap. Gesch. 17, 26. 1 Tim. 2, 13. Eph. 5, 28 ff. vgl. Tob. 8, 6. Weish. 7, 1. 10, 1. Sir. 49, 16.). Wir würden den Glauben an Gottes Allweisheit und Allmacht verläugnen, wollten wir uns den ursprünglichen, durch ihn unmittelbar bestimmten, Zustand der Ureltern unvollkommen denken; auch schildern ihn die ältesten und heiligsten Sagen der Völker als gut und selig, als ein kindliches Leben der Unschuldigen mit den seligen Göttern.

Die Schrift bestättigt und deutet die Ahnungen in den Mythen der Heiden, läutert und berichtigt sie. — Was den *äussern Zustand* betrifft, so entsprach er ihren Bedürfnissen, wie sie durch ihre ursprüngliche Beschaffenheit und Stellung bestimmt wurden; sie waren in eine schöne, fruchtbare Gegend versetzt, wo es ihnen an nichts gebrach, dessen sie zum Wohlseyn und bestimmungsmässigen Wirken bedurften. Die Gegend wird *Garten der Wonne* (גַּן־עֵדֶן oder גַּן־בְּעֵדֶן 1 Mos. 2, 8. 15. 3, 23. 24. 4, 16.) — nach einer morgenländischen, auch alttestamentlichen, Bezeichnung von der Kirche Paradies — פַּרְדֵּס, *παράδεισος* — genannt. Was die ursprüngliche Beschaffenheit ihres eigenen Wesens anlangt, so wird nicht blos im Allgemeinen auch in Bezug auf sie gesagt, dass Alles, was Gott geschaffen hatte, gut oder vollkommen war in seiner Art (1 Mos. 1, 31. vgl. §. 60.), sondern der Mensch wird vor den übrigen lebendigen oder *beseelten Wesen* (נֶפֶשׁ חַיָּה, *ψυχὴ ζῶσα, ζῶον, ὅ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχὴν ζωῆς* 1 Mos. 1, 20. 21. 24. 30.) noch ausdrücklich durch den Bericht ausgezeichnet, dass er *nach Gottes Ebenbild und ihm ähnlich* (בְּצֶלֶם וְכִדְמוּת אֱלֹהִים, *κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν θεοῦ* 1 Mos. 1, 26 fg. 5, 1. 9, 6. 1 Cor. 11, 7. Jac. 3, 9. vgl. Sir. 17, 3. Weish. 2, 23.) geschaffen und infolge dessen den übrigen Geschöpfen, der ganzen Erde mit Allem, was in ihr ist, vorgesetzt worden sey. Im weitern Bericht wird das Princip dieser *gottähnlichen Herrlichkeit* (כָּבוֹר Ps. 8, 6 ff. = *δόξα* 1 Cor. 11, 7. vgl. den Gegensatz Röm. 3, 23.) in die Mittheilung des *göttlichen Lebensodems* (נִשְׁמַת חַיִּים 1 Mos. 2, 7. = רוּחַ in vielen Stellen z. B. Ezech. 37, 8—14. Kohel. 12, 7. Hiob 32, 8. vgl. 27, 3. Jes. 42, 5.) gesetzt. Wenn nun nach Analogie der Schriftlehre unter der *Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes* an sich nur *eine solche Ausstattung desselben* gedacht werden kann, *die ihn befähigte, das unsichtbare Wesen Gottes darzustellen* oder ein Abbild Gottes zu seyn, die zweite, erläuternde, Urkunde (1 Mos. 2.) aber das dem Menschen als solchem eigenthümliche Wesen in den gött-

lichen **Geist** setzt; so kann der Zusatz כִּדְמוּת = καθ' ὁμοίωσιν nur als Epexegese gefasst werden: „nach dem Bilde Gottes, *so dass sie ihm ähnlich waren*" (vgl. Weish. 2, 23: εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν, „zum Bilde, dass er gleich seyn soll wie Er ist" Luth.). Fragen wir weiter, worin diese Aehnlichkeit, welche den Menschen zum Abbild Gottes machte, bestanden habe, so gibt nicht nur der nächste Zusammenhang Aufschluss, wo von der Stellung, Aufgabe und Wirksamkeit der Menschen in der Schöpfung als Herren der Erde die Rede ist, sondern es werden uns auch in den Stellen, welche von dem Verluste oder der Wiederherstellung des ursprünglichen Ebenbildes Gottes handeln, ausdrücklich Eigenschaften genannt, welche die Bedeutung jener Epexegese erkennen lassen, Eigenschaften, durch welche eben so die den Menschen verliehenen besonderen Kräfte sich offenbarten, als das ursprüngliche Verhältniss, in welchem sie zu einander standen: ungetrübte *Erkenntniss* (Col. 3, 10. vgl. 2 Cor. 3, 14—18.), wahrhafte *Gerechtigkeit* und *Heiligkeit* (Ephes. 4, 24. vgl. 1 Joh. 3, 2—10. 1 Pet. 2, 4.), also vollkommene Uebereinstimmung des Willens und der Erkenntniss, so wie ein Gefühl dessen, was gut ist, u. Wohlgefallen daran (Röm. 7, 22.), so dass die Menschen als Herren der Erde ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss ein unvergängliches Leben in göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit führen konnten (1 Mos. 1, 26 ff. Ps. 8, 7 ff. 115, 16. vgl. Weish. 9, 2 fg. Sir. 17, 3 ff.). Denn auch der Leib war unsterblich; er sollte nach den Offenbarungen der Schrift, wenn die Menschen sich in dem Zustande der ursprünglichen Vollkommenheit erhalten hätten, den Tod nicht in der Art erfahren, dass er vom Geiste gewaltsam und schmerzlich getrennt worden und verweset wäre (1 Mos. 2, 17. 3, 1. 19. Röm. 5, 12—21. 1 Cor. 15, 21 f. vgl. Weish. 1, 13 f. 2, 23 f.), sondern er würde zufolge alttestamentlicher Andeutungen (1 Mos. 5, 18—24. vgl. Hebr. 11, 5. Sir. 44, 16. 49, 16. — 2 Kön. 2, 11. vgl. Luk. 9, 28—36.) und nach neutestamentlichen Offenbarungen zu schliessen (1 Cor. 15, 51 f.

2 Cor. 5, 4. u. a.), durch Verklärung dem Wirkungskreise auf der höheren Lebensstufe, zu welcher wir aus diesem irdischen Leben aufsteigen, angemessen geworden seyn.

Anm. 1. Biblische Benennungen des Menschen und der Bestandtheile seines Wesens.

אָדָם von אֲדָמָה 1. Mos. 3, 19. vgl. 2, 7., der *Erdgebildete*, *ἐκ γῆς χοϊκός* 1 Cor. 15, 47., bezeichnet ganz allgemein den Menschen nach seinem äussern Ursprung und Bestande, wie *homo* von humus. Der griechische Name *ἄνθρωπος* deutet nach Plato's geistreicher Herleitung (Kratylus ed. Bipont. III. p. 262.) auf die Erhabenheit des Menschen über alle anderen Thiere: *ἐντεῦθεν δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ὠνομάσθη, ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε* (= *ἑώρακε*) = der das, was er gesehen, betrachtet und untersucht, was *τὰ ἄλλα θηρία* nicht thun. Die etymolog. Bedenken, den Ausfall des *α* wie die Härte der Endbildung, beseitigt er durch Hinweisung auf andere, angeblich verwandte, Wortbildungen. Nicht viel sicherer sind andere Ableitungen: *ἄνω θρεῖν τῇ ὠπί* (Etymol. magn.) = suspicere vultu, sursum tolli s. loqui ore, oder *ὁ ἄνω ἀθρῶν*, der Emporschauende (*Delitzsch*, Syst. d. bibl. Psychologie — Leipz. 1855. — S. 49.) vgl. *Ovid.* Metamorph. I, 84—86. und die von *Gierig* in den Noten nachgewiesenen verwandten Stellen aus Röm. Schriftstellern. Richtiger wohl von *ἀνήρ* (*ἀνδρ.*) *ὤψ* = ***Mannsbild***, wie Frauenzimmer = Weibsbild; ähnlich אנשׁ (= אִישׁ, אִשָּׁה), אֲנָשִׁים und ***Mensch*** = Männisch. Die Ableitung dieser indogermanischen Benennung = ***manu***, ***mánusʿa*** (sanscr.) von ***man:*** denken, ist ganz verwandt der platonischen Deutung des griech. Namens.

Der Mensch wird nach den Schöpfungsurkunden und der ganzen h. Schrift zwar in die Reihe der übrigen ***beseelten Wesen:*** נֶפֶשׁ חַיָּה gestellt, aber an die Spitze derselben (vgl. 1 Mos. 2, 19 fg. mit §.), als Inhaber des ***göttl. Lebensodems,*** geschaffen nach Gottes Bild und Gleichniss, fähig wie berufen, sie und Alles, was die Erde trägt, zu beherrschen und ihrer Bestimmung gemäss zu gebrauchen. Es wird ausdrücklich ein *zwiefaches Wesen* in der menschlichen Natur anerkannt, ein *irdisches* (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה, *χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς*), und ein *göttliches* (Lebenshauch unmittelbar von Gott: נִשְׁמַת חַיִּים, *πνοὴ ζωῆς*), und infolge der Verbindung dieser beiden Elemente tritt der Mensch in die Reihe der ***beseelten Wesen*** (וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה, *ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν* 1 Mos. 2, 7. vgl. 1 Cor. 15, 45.). Demgemäss finden wir die Unterscheidung zweier wesentlichen Theile der menschlichen Natur (*Dichotomie*) vorherrschend in der h. Schrift.

1) Der gottverwandte ***Geist*** heisst נְשָׁמָה (nur Bezeichnung

des höhern Lebensprincips) und רוּחַ (nicht selten auch von der Seele des Thiers gebraucht z. B. Pred. 3, 19 ff. vgl. 12, 7.) — im N. T. *πνεῦμα* und *ψυχή*, oft gleichbedeutend, *ὁ ἔσω ἄνθρωπος*.

2) Das irdische Organ, der *Leib*: *σῶμα, σάρξ* = *ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους* oder *τὸ σκῆνος, ὁ ἔξω ἄνθρωπος* u. a. — Diese *Dichotomie* findet sich z. B. ausser 1 Mos. 2, 7., nach welcher Stelle der Mensch als *irdisch lebendes Wesen* aus עָפָר und נְשָׁמָה besteht, Pred. 12, 7. Ezech. 37, 8—14. Hiob 32, 8, vgl. 27, 3. (vgl. *H. A. Hahn*, Veteris Testamenti sententia de natura hominis, expos. — Regimont. 1846. p. 1 sqq.), und im N. T. Matth. 10, 28. 2 Cor. 4, 16. vgl. 1 Cor. 5, 3. 5. 7, 34. 2 Cor. 5, 1. 4. Röm. 7, 18. 22—25. Gal. 5, 17. 6, 8. Col. 2, 5. 1 Pet. 2, 11. 3, 18. 4, 6. Jac. 2, 26. (vgl. *Gg. L. Hahn*, die Theologie des N. T. §. 149 ff. eine sehr gründliche Darstellung, zugleich mit Berücks. früherer Versuche, diese Frage zu lösen).

Aber auch das Thier, obwohl *irdisch* seinem ganzen Wesen nach und durch den Willen des Allmächtigen entstanden wie alle übrige Creatur (1 Mos. 1, 20. 24. vgl. 2, 19.), hat als *beseeltes* Wesen (נֶפֶשׁ חַיָּה, *ψυχὴ ζῶσα*, animal, animans) von dem schöpferischen Geiste (1 Mos. 1, 2. 4 Mos. 16, 22. 27, 16. Ps. 33, 6.) einen Geist in seiner Art (auch רוּחַ, spiritus = halitus, anima genannt Pred. 3, 19. vgl. 21. u. Ps. 104, 29 fg.) empfangen und offenbart in allen seinen Gattungen, auf welche schon die Schöpfungsurkunde hinweist, in verschiedenen Graden, zumal in den höheren Ordnungen, nicht blos *Emfindungs-* und *Begehrungs-*, sondern auch *Vorstellungsvermögen*, ja Verstand in so fern, als es die verschiedenen, ihm erscheinenden, Gegenstände nicht blos erkennt, sondern auch unterscheidet und selbst die Erinnerung früherer Wahrnehmungen und Erfahrungen durch sein Verhalten gegen die Menschen, durch Freude oder Furcht bei der Wiederkehr verwandter Ereignisse, so wie durch Träume und andere Erscheinungen, ja selbst ein Ahnungsvermögen durch Aeusserung des Vorgefühls bevorstehender Ereignisse verräth. Da nun *σάρξ* und *ἔξω ἄνθρωπος*, von welchen der gottverwandte Geist im Menschen unterschieden wird, *σῶμα ψυχικόν* = *ἔμψυχον* ist (1 Cor. 15, 44 ff. vgl. 35 ff. und die Erörterungen von *G. L. Hahn* a. Schr. §. 155 ff.); so können nicht blos ohne Widerspruch gegen jene Dichotomie, sondern es müssen in der menschlichen Natur — 3 Bestandtheile anerkannt werden: *σῶμα, χοῦς, γῆ* — *ψυχή* und *πνεῦμα*, wie wir sie denn auch ausdrücklich mit grosser Bestimmtheit anerkannt finden (1 Thess. 5, 23. vgl. Hebr. 4, 12.). — Auf dieser *Trichotomie*, welche bei der Entfaltung des beseelten Organs in seine Bestandtheile von selbst hervortritt, beruht auch die neutestamentliche Unterscheidung der Menschen in *πνευματικοί, ψυχικοὶ* und *σαρκικοί*, je nach dem der gottverwandte Geist oder der irdische Sinn (das Princip des natür-

lichen oder animalischen Lebens) in ihnen herrscht, oder sie durch Versinken in den Schlamm fleischlicher Lust sich selbst unter das Thier herabwürdigen, welches durch den Instinkt geleitet wird, naturgemäss seiner Bestimmung zu leben (vgl. 1 Cor. 2, 11 ff. Jud. V. 18 ff. Röm. 1, 24 ff. 1 Cor. 3, 1. u. a.). So hat die Trichotomie in der Schrift durchweg ihre gute Begründung, auch im A. T., und נֶפֶשׁ, welches nie in gleichem Sinne wie נְשָׁמָה und רוּחַ dem Leibe entgegengesetzt wird, ist urspr. Bezeichnung des den Menschen und Thieren gemeinsamen irdischen Lebens, welches nach der Schrift im *Blute* sein Princip (1 Mos. 9, 4 ff. 3 Mos. 17, 11. 14. 5 Mos. 12, 23,) und im Herzen seinen Centralsitz hat. Da nun der materielle Theil des Menschen, עָפָר oder בָּשָׂר, dem gottverwandten Geiste nur durch diese Beseelung zum dienenden Organ für das irdische Leben wird, so ist נֶפֶשׁ, als Band des Geistes und Körpers, eben so gewöhnlich wie natürlich Bezeichnung der menschlichen Person (wie Seele) und hat durch das ganze A. T. entsprechende Attribute, so dass der נֶפֶשׁ in diesem Sinne (= Person, Individuum) sogar eine Fortdauer im Scheol zugeschrieben werden konnte (z. B. Ps. 16, 10. 30, 4. 33, 19. 49, 16. 86, 13. Sprüchw. 23, 14.).

Da die Verwandtschaft eben so wie die wesentliche Verschiedenheit des menschlichen und sonstigen animalischen Wesens und Lebens einer irgend sorgfältigen Beobachtung sich nicht entziehen kann (vgl. Lactant. de ira Dei c. 7.), so ist begreiflich, dass wir der trichotomischen Auffassung des menschlichen Wesens schon in der vorchristlichen Welt, namentlich bei den *Pythagoräern* und *Platonikern* begegnen (vgl. auch *Cicero* disputatt. Tuscul. II. 21. und IV. 5.). Dass gebildete Römer, auch wenn sie jenen Schulen fern standen, einen Unterschied machten zwischen animus und anima, bezeugt selbst der atheistische *Lucretius* de rer. nat. l. III. V. 167.: fatendum est, corporea natura *animum* constare *animamque*. — *Josephus* referirt nur nach Mos. 2, 7., wenn er Archaeol. I. 1. sagt: „*Ἔπλασεν ο θεὸς ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβών, καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχήν*". — Wenn aber *Herm. Olshausen* in dem Progr.: De naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta (Regiom. 1825. 4. wieder abgedr. in s. Opuscc. theol. 1834. 8.) auf die trichotom. Ansichten der ausserchr. Welt etwas zuversichtlich hinweist, so hat *G. L. Hahn* a. Schr. S. 394 ff. die specifische Verschiedenheit derselben von der biblischen Lehre treffend nachgewiesen. Doch hat seit dem Auftreten *Olshausens* die trichotom. Auffassung des menschlichen Wesens viele Freunde gefunden, welche *Hahn* S. 391 fg. nennt. Zu den von ihm genannten und beurtheilten Schriften sind in jüngster Zeit noch gekommen die geistreichen Schriften von *Fz. Delitzsch*, System der biblischen Psychologie (Leipz. 1855. 8.), worin jedoch

die einfache Schriftlehre mit theosophischen Elementen zu sehr versetzt worden ist, und *C. F. Göschel*, der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits- und jenseits. Leipz. 1856. 8. — Vgl. auch *Imm. Herm. Fichte*, Anthropologie, die Lehre von der menschlichen Seele, neubegründet auf naturwissensch. Wege für Naturforscher, Seelenärzte u. wissensch. Gebildete. Leipz. 1856. 8.

Wie Missdeutung und Missbrauch der biblischen Trichotomie, welche auf der Anerkennung eines zwiefachen Wesens in der menschl. Natur, des göttlichen und animalischen, ruht und insofern auch als Dichotomie bezeichnet werden konnte und kann, von Anfang an zur Bekämpfung derselben, besonders in theosophischen Auffassungen und Ausführungen, geführt hat; so hat in jüngster Zeit das freche Auftreten geistloser Materialisten einen sonst wackern Bekämpfer in der kathol. Kirche sogar zur Bestreitung der Existenz der Thierseelen geführt: *Fr. Michelis*, der Materialismus als Köhlerglaube. Ein offenes Sendschr. — an die Vertreter des neuen Materialismus in Deutschland: *Cotta, Burmeister, Birchow, Vogt, Moleschott, Rossmässler, Müller, Ule, Czolbe, Büchner* etc. Münster 1856. 8. Er verwechselt offenbar Seele und Geist, wenn er meinen kann, dass mit der Annahme einer Thierseele die Bestien zu halben Menschen gemacht werden und der Mensch der Bestialität verfalle. Vgl. Evang. K. Z. 1856. Nr. 65. S. 660 fg.: „Kritische Umschau in der materialist. Streit-Literatur." — Gegen die jüngsten Atheisten haben wir keine anderen Waffen, als welche d. h. Schrift A. u. N. T. Ps. 14. (vgl. 53.) Röm. 1, 18 ff. 1 Cor. 15, 32—34. und anderwärts gegen solche Thorheit bietet, wenn sie auf das allgemeine religiöse Bewusstseyn in dem allg. menschlichen Urtheil über Gottesläugnung und die natürlichen praktischen Folgen derselben für die menschliche Gesellschaft wie für die Individuen hinweist; vgl. §. 1. und 37. Wer keinen wesentlichen Unterschied zwischen sich und den Bestien anerkennen will, muss natürlich ihrer Gemeinschaft überlassen werden.

Anm. 2. Die zwey Erzählungen von der Schöpfung oder Bildung des ersten Menschenpaares 1 Mos. 1, 26 ff. und 2, 7 ff. stehen in dem Verhältnisse zu einander, dass die letztere Ausführung der erstern ist, welche sich im Allgemeinen hält. — Vgl. *K. S. Rink*, Ueber die Einheit der mosaischen Schöpfungsberichte. Heidelberg 1822. 8. und *Delitzsch*, ausser s. Comm. über die Genesis, System der bibl. Psychologie (1855.) S. 52 ff.

Anm. 3. Ueber die Versuche theologischer und anderer Geographen, Land und Lage des ersten Wohnorts der ersten Menschen zu bestimmen,

Ammon, Bibl. Theol. I. S. 298 ff. — *Joh. Schulthess*, Das Paradies, das irdische und überirdische, mythische und mystische,

nebst einer kritischen Revision der allgemeinen biblischen Geographie. Zürich (1816.) 1821. 8. — u. *Winer*, Biblisches Realwörterbuch. Art. *Eden;* vgl. *W. Böhmer*, chr. Dogmatik 1. Band (Bresl. 1840.) S. 219 fg. u. *J. Fr. v. Meyer*, chr. Glaubenslehre (1832.) S. 124 fg. — Dagegen die ideale Auffassung von *Martensen* §. 78.

§. 75.

Begründung der biblischen Lehre vom ursprünglichen Zustande der ersten Menschen.

Der wesentliche Inhalt der biblischen Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit der Natur und des Zustandes der ersten Menschen gehört zu den nothwendigen Voraussetzungen des religiösen Glaubens. Die biblische Lehre findet ihre Begründung 1) in der Idee eines absolut vollkommenen Gottes oder im Glauben an die absolute Weisheit eines allmächtigen Schöpfers; die Schuld der Sünde und ihrer verderblichen Folgen würde auf den Schöpfer zurückfallen, wenn das jetzt bestehende Missverhältniss der natürlichen Kräfte unsers Wesens, bei welchem Niemand ohne Sünde bleiben kann, das ursprüngliche wäre. Sie ist 2) begründet in dem Bewusstseyn der Bestimmung des Menschen, Herr der Erde zu seyn, welche, wie sie die entwickelte Vernunft überall als die ihm eigenthümliche, seiner Stellung in der Schöpfung entsprechende, anerkannt hat und nach dem Zeugniss der allg. Geschichte von seinen Thaten anerkennen muss, als ursprünglich zu denken ist; und eben darum entspricht sie auch 3) der allgemeinen relig. Tradition oder dem Ausdruck des relig. Bewusstseyns sowohl in den Sagen der Völker von einem goldenen Zeitalter seliger Gemeinschaft der Menschen mit den Göttern und dem Untergange desselben mit dem Eintritt der Sünde, als in der Sehnsucht nach dem entschwundenen Ideal des Menschenlebens, welches in unserm Geschlechte lebt.

Wie nun das Evangelium überall den nothwendigen Voraussetzungen oder allgemeinen Ahnungen der relig.

Gemüther entspricht und insbesondere die alttestamentliche Offenbarung bestättigt und vollendet (§. 6), so auch in Betreff der Lehre von dem ursprünglichen Zustande der Menschen. Was der Mensch seyn soll nach dem Urtheil der Geschichte und der Sprache des allg. relig. Bewusstseyns, was er also ursprünglich war und seyn sollte, das hat Christus als der zweite Mensch, der unmittelbar aus der Hand Gottes kam, (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος 1 Cor. 15, 45 ff. vgl. Röm. 5, 14 ff. — Matth. 1, 18. 20. und Luk. 1, 35.) durch Wort und Leben offenbart. In Ihm ist das Ideal menschlicher Vollkommenheit und somit das göttliche Ebenbild am Menschen in ursprünglicher Herrlichkeit wieder erschienen (*retulit* imaginem Dei im wahren Sinne des Worts: 1 Cor. 15, 47—49. 2 Cor. 4, 3 ff. Col. 1, 18 ff. 3, 10. Hebr. 1, 3. vgl. 1 Mos. 1, 26 ff.); an Ihm können wir demnach die Züge des göttlichen Ebenbildes (§. 74.) wahrnehmen, welches ursprünglich dem menschlichen Wesen angeschaffen war und sich bei beharrlicher Treue ähnlich würde entfaltet und dargestellt haben. In Christus standen die Kräfte im reinsten Einklange; die niederen bestimmten ihn nur soweit zu Handlungen, als sein irdisches Leben und Bestehen es erforderte, übrigens folgte er blos dem Zuge des göttlichen Geistes, durch den er mit dem Vater im Himmel in Gemeinschaft stand, und er blieb, obgleich versucht wie alle Menschen, doch ohne Sünde, herrschte über die Natur mit Allgewalt und auch sein Leib, den keine Sünde entweihet hatte, erlitt die Verwesung nicht (Ap. Gesch. 2, 24. 31. vgl. 13, 34—37.), sondern wurde nach dem Tode, welchen er freiwillig um der Menschen willen, zur Vollendung seines Werks für sie, erduldete (Joh. 10, 12—18.), verklärt und fähig in das himmlische Reich aufgenommen zu werden (Joh. 20, 17. 19 ff.).

Anm. 1. Gründliche Darstellung der biblischen Lehre b. *G. L. Hahn* a. Schr. §. 148., nur scheint er ursprüngliche *Anlage* und *Bestimmung* zu verwechseln, wenn er S. 389. in Widerspruch mit *Nitzsch* den Menschen von Anfang an als *φύσει* unsterblich bezeichnet.

Anm. 2. Ausserbiblische Anthropogonien und Schilderungen des Urzustandes (gewöhnlich bezeichnet als ***aurea aetas, aureum seculum*** —, daher auch ***aureum genus*** Cic. de N. D. II. 63. ***aurea gens*** Virgil. Eclog. IV. = *χρύσεον γένος*. Hesiod. *Ἔργ.* vers. **109.**) s. ***Hesiod.*** a. *i*St. v. **109—208.** vgl. Theogon. v. **521** sqq. ***Plato,*** Phileb. c. **9.** Tim. p. **332** sqq. (ed. Bipont. T. IX.) und Sympos. p. **201** sqq. (T. X.) (vgl. ***Euseb.*** Praep. Ev. XII. **11.**) Diod. Sic. I. c. **7.** II. c. **38.** ***Lucret.*** de rer. nat. II. **332** sqq. ***Virgilius,*** Georg. I. **125** sqq. vgl. Aen. VIII, **314** sqq. und Eclog. IV. ***Ovidius*** (der meist dem Hesiodus u. Virgilius folgt), Metamorph. I. **76—150.** (**89—112** Schilderung des Urspr. und urspr. Zustandes), ***Aratus,*** Phaenomen. **100—134.** ***Tibull.*** I. **3, 35** sqq. und ***Seneca,*** ep. **90.** vgl. Hipp. v. **524** sqq. Med. **330.** Octav. **397** sqq. (folgt vorzugsweise dem Ovidius). ***Pausanias,*** Graeciae descriptio l. VIII. c. II. §. **2.** und ***Lucianus*** im Prometheus §. **3** sqq. — Vgl. ***Lactant.,*** Institutt. div. V. **5**: „Nunc reddenda est de ***justitia*** proposita disputatio, quae aut ipsa est summa virtus, aut fons est ipsa virtutis: quam non modo philosophi quaesierunt, sed poëtae quoque, qui et priores multo fuerunt et ante natum philosophiae nomen pro sapientibus habebantur. Hi plane intellexerunt, abesse hanc a rebus humanis, eamque finxerunt, offensam vitiis hominum, cessise e terra in caelumque migrasse, atque ut doceant, quid sit juste vivere (solent enim praecepta per ambages dare) a ***Saturni temporibus,*** quae illi vocant ***aurea,*** repetunt exempla justitiae narrantque, in quo statu fuerit humana vita, dum illa in terra moraretur. Quod quidem non pro poetica fictione, sed pro vero habendum est. Saturno enim regnante, nondum ***deorum*** cultibus institutis, nec adhuc ulla gente ad divinitatis ***opinionem*** consecrata, ***Deus utique colebatur.*** — — — — — — Sed postquam Saturnus a filio pulsus in Latiumque delatus est [***Virgil.*** Aen. VIII. **319** sqq.],

Arma Jovis fugiens et regnis exul ademtis,

quum jam populus, vel novi regis metu vel sua sponte depravatus, Deum colere desiisset regemque pro Deo habere coepisset, quum ipse, propemodum parricida, exemplo ceteris esset ad violandam pietatem:

Deseruit propere terras justissima virgo,

sed non, ut ait Cicero [in Arato],

Et Jovis in regno coelique in parte resedit.

Quomodo enim poterat in ejus regno residere aut commorari, qui patrem regno expulit, bello persecutus est, exulem toto orbe jactavit?

Ille malum virus serpentibus addidit atris.
Praedarique lupos jussit — — —

i. e. odium et invidiam et dolum hominibus insevit, ut tam essent, quam serpentes, venenati, tam rapaces, quam lupi. — — —

Tum belli rabies et amor successit habendi.

Neque immerito; sublata enim Dei religione boni quoque ac mali scientiam perdiderunt. Sic hominibus intercidit communitas vitae et direptum est foedus societatis humanae. Tum inter se manus conserere coeperunt et insidiari et gloriam sibi ex humano sanguine comparare."

Theologen und Philosophen, welche das Grundprincip der Kirche aufgegeben, haben die biblische Erzählung den anderen Sagen des Alterthums wesentlich gleich geachtet, wenn auch wegen ihres monotheistischen Standpunktes und sittlichen Gehalts ausgezeichnet, z. B. schon *Herder*, die älteste Urk. des Menschengeschl. Riga 1774. und 76. 2 Bde., dann a. A. *Ammon*, Bibl. Theol. I. S. 280 ff. *Schelling*, Ueber Mythen, histor. Sagen und Philosopheme d. ältern Welt in *Paulus* Memorabilien. 5. Stk., vgl. auch *Paulus*, Neues Repert. für bibl. und morgenl. Liter. 2. Bd. *Bauer*, Hebr. Mythologie. 1. Bd. S. 83 ff. *Kanne*, Erste Urkunden der Geschichte I. S. 346 ff. *Gesenius* in *Ersch* und *Gruber's* Encyclopädie. Bd. I. Art. *Adam*, auch *C. Hase* evang. Dogm. §. 64. vgl. §. 63. — Vgl. dagegen *Knapp*, Scripta varii argumenti (ed. 2.) prol. I. p. 1 sqq. *Tholuck*, Ueber die höheren Einsichten der frühesten Menschengeschlechter und deren sittlichere Religions-Erkenntniss — als Anm. zu s. Abhandl. über d. Wesen u. den sittl. Einfl. des Heidenth. in *Neanders* Denkwürdigkeiten. 1. Bd. (Berl. 1823. 8.) S. 235—240. und *Neander*, K. Gesch. 1. Bd. Einl.

§. 76.

Kirchlicher Lehrbegriff von der ursprünglichen Beschaffenheit der ersten Menschen und Grundzüge zur Geschichte des Dogma.

In den *symbolischen Büchern* der evangelischen Kirche (Apol. I. p. 52—54. Form. Conc. sol. decl. I. p. 640 sq. u. Artt. Smalc. p. 318. — vgl. Conf. Helv. II. c. VIII. und Conf. Belg. art. XIV. Acta synodi Dordr. cap. III. art. I.) finden wir schriftgemässe Beschreibungen der *ursprünglichen Vollkommenheit* (justitia originalis) der ersten Menschen im *Stande der Unschuld* (status integritatis oder innocentiae). Die ursprüngliche Vollkommenheit der Ureltern unsers Geschlechts wird dar-

gestellt nicht blos als schlummernde Anlage, mit welcher sie in diese Welt gesetzt u. ihrem Schicksale überlassen worden wären, während den Geschöpfen niederer Ordnung in dem natürlichen Instinkt ein sicherer Führer mitgegeben wurde, sondern als eine ihrer Bestimmung entsprechende Ausstattung derselben durch die Gnade des schöpferischen Bildners, wodurch sie befähigt waren, von den ihnen verliehenen Kräften den ihrer Stellung in der Welt, als Repräsentanten Gottes, angemessenen Gebrauch zu machen. Wie diese Kräfte in dem Wesen Adams im rechten Verhältniss zu einander standen (aequale temperamentum, rectitudo, integritas virium), so stand er selbst in dem rechten Verhältniss zu Gott und der ihm untergeordneten Creatur, und ohne Eintritt der Sünde würde dieser herrliche Zustand unvergänglich gewesen seyn.

Die Geschichte des Dogma lehrt, dass die Kirche die geoffenbarte Wahrheit in diesem wie in anderen Lehrstücken nicht blos gegen heidnische Vorurtheile, sondern auch gegen irrige, meist durch dieselben erzeugte, Meinungen in ihrer Mitte bis in die neuesten Zeiten zu vertheidigen hatte, wo es selbst bis zur absoluten Verleugnung des göttlichen Ebenbildes im Menschen gekommen ist und es nicht an Solchen gefehlt hat, welche es vorzogen, den Ursprung desselben, statt von Gott, aus dem Schlamme des Meeres abzuleiten, oder in ihm nur die Blüthe thierischen Wesens erkannten.

Wenn aber auch einzelne evangelische Theologen in der Periode der scholastischen Orthodoxie auf subjectiven Standpunkten solche Bestimmungen wagten, welche weder in dem Worte der Schrift, noch in der Analogie des biblischen Lehrgehalts begründet waren; so hat sich doch das Dogma in schriftgemässer Fassung in den dogmatischen Schulen der erneuerten apostolischen Kirche irrigen Auffassungen, insbesondere der semipelagianischen Lehrform der Römisch-katholischen Kirche gegenüber behauptet und ist nach der Umkehr von dem mythischen und naturalistischen Boden vor- und ausserchristlicher Weisheit, auf

welchen auch nicht wenige Theologen unserer Kirche in der Zeit des Abfalls vom Evangelium sich verirrt hatten, je länger je mehr wieder zur Anerkennung gekommen.

Literatur: *Mart. Chemnitius*, Tract. de imag. Dei in hom. Viteb. 1570. vgl. s. loc. theol. P. I. p. 217. ed. Leyser 1615. *Jo. Gerhard*, II. theol. (ed. Cotta 1768.) T. IV. p. 249 sq. und dess. Conf. cathol. l. II. art. 20. c. 2. *Ch. F. Boerner*, Institutt. theol. symb. (Lips. 1751. 8.) p. 181 sqq. *Baumgarten*, Polemik. Th. 2. S. 355. 408. *Bretschneider*, Handb. d. Dogm. 1. Bd. §. 112 ff. vgl. System. Entwickelung d. dogm. Begriffe. §. 85—88. Für Gesch. vorn. *Thoden van Velzen*, Comm. theol. de hominis c. Deo simil. Groning. 1835. 2 PP. 8.

Anm. 1. Erklärungen der symbolischen Bücher.

A. — *Apolog.* C. A. p. 53 sq: „Justitia in Scripturis continet non tantum secundam tabulam Decalogi, sed primam quoque, quae praecipit de timore Dei, de fide, de amore Dei. Itaque justitia originalis *habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haecdona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei*, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Idque testatur Scriptura, cum inquit [Gen. I, 27.], hominem ***ad imaginem et similitudinem Dei*** conditum esse. Quod quid est aliud, nisi *in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus*, hoc est, homini dona esse data, notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia. Sic enim interpretantur similitudinem Dei *Irenaeus* et *Ambrosius*, qui cum alia multa in hanc sententiam dicit, tum ita inquit: „Non est ergo anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est.“ Et Paulus ad Ephesios [5, 9.] et Colossenses [3, 10.] ostendit, imaginem Dei notitiam Dei esse, justitiam et veritatem.“ — Vgl. p. 52. (nach der Beschreibung des peccatum originis): „Hos morbos, qui maxime adversantur legi Dei, non animadvertunt Scholastici, imo tribuunt interim humanae naturae *integras vires ad diligendum Deum super omnia, ad facienda praecepta Dei*, quoad substantiam actuum; nec vident, se pugnantia dicere. Nam *propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei*, quid aliud est, quam habere ***justitiam originis?*** Quod si has tantas vires habet humana natura, ut per sese possit diligere Deum super omnia, ut confidenter affirmant Scholastici, quid erit peccatum originis? Quorsum autem opus erit gratia Christi, si nos possumus fieri justi propria justitia? Quorsum

opus erit Spiritu Sancto, si vires humanae per sese possunt Deum super omnia diligere et praecepta Dei facere?" Damit zu vgl. ***Form. Conc.*** sol. decl. I. p. **641**: „Poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae, ratione hujus peccati, imposuit, hae sunt: ***Mors,*** aeterna damnatio et praeter has ***aliae corporales, spirituales, temporales atque aeternae aerumnae*** et ***miseriae***" et rel. und ***Catech. maj.*** IV. Pars, De Baptismo p. **543**: „Quapropter quivis Christianus per omnem vitam suam abunde satis habet, ut Baptismum recte perdiscat atque exerceat. Sat enim habet negotii, ut credat firmiter, quaecunque Baptismo promittuntur et offeruntur, victoriam nempe ***mortis*** ac Diaboli, remissionem peccatorum, gratiam Dei, Christum cum omnibus suis operibus et Spiritum Sanctum cum omnibus suis dotibus" rel. Die letztern Stellen zeigen durch den Gegensatz, welche Vorstellungen die Reformatoren von der ursprünglichen Beschaffenheit der Menschen hatten.

B. — ***Conf. Helvet.*** II. c. VIII. (Syntagm. ed. **1654**. p. **10**.): „Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei, in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus: sed instinctu serpentis et sua culpa a bonitate et rectitudine deficiens peccato, morti variisque calamitatibus factus est obnoxius." Vergl. ***Conf. Belg.*** art. XIV: „Credimus, Deum ex limo terrae hominem ad imaginem suam, bonum scilicet, justum ac sanctum creasse, qui proprio arbitrio suam voluntatem ad Dei voluntatem componere et conformem reddere posset." und ***Acta synodi Dordrac.*** c. III. de hominis corruptione rel. art. **1**: „Homo ab initio, ad imaginem Dei conditus, vera et salutari sui Creatoris et rerum spiritualium notitia in mente, et justitia in voluntate et corde, puritate in omnibus affectibus exornatus adeoque totus sanctus fuit: sed diaboli instinctu et libera sua voluntate a Deo desciscens eximiis istis donis se ipsum orbavit" rel. Vgl. Conf. ***Scot.*** c. II. u. ***Cat. Heidelb.*** qu. VI.

Anm. 2. Geschichtl. Ueberblick der Entwickelung des Dogma.

In der alten apostol. kathol. Kirche herrschte die einfache bibl. Lehre, (§. **74**. u. **76**.) und mit Recht berufen sich die Reformatoren (Anm. **1**.) auf Väter, wie ***Irenaeus*** (z. B. adv. haer. IV., **38**. u. a.) und ***Ambrosius***. Den wesentlichen Gehalt der allgem. Kirchenlehre legt einfach dar ***Novatianus*** de trinit. c. **1**.: Post quae ***hominem*** quoque ***mundo praeposuit*** et quidem ***ad imaginem Dei factum, cui mentem et rationem indidit et prudentiam, ut Deum posset imitari,*** cujus etsi corporis terrena primordia, caelestis tamen et divini halitus inspirata substantia, quem, quum omnia in servitutem illi dedisset, solum liberum esse voluit. Vgl. auch c. **8**. — Durchgängig wurde die ursprüngliche Vollkommenheit des von Gott geschaffenen Menschen anerkannt, seine Herrlichkeit vor der ihm

untergebenen Creatur mit der Schrift als ***Gottes Bild*** bezeichnet und seine Bestimmung in ein Gott ähnliches, seliges, unvergängliches Leben gesetzt. Und wie die Lehrer der allgemeinen Kirche die Schöpfung des Menschen nach seinem ganzen Wesen, Seele und Leib, im Gegensatz zu dem herrschenden Dualismus und Hylozoismus von Gott, dem Einen und Wahrhaftigen, ableiteten und die Unsterblichkeit, auch des Körpers im ursprünglichen Zustande, vor dem Falle, anerkannten, so hoben sie, insbesondere im Kampfe mit dem Fatalismus, unter den Kräften der Seele oder des Geistes, wenn sie diesen von jener noch ausdrücklich unterschieden, mit der Vernunft (*τὸ λογκόν*) besonders den freien Willen (*τὸ αὐτεξούσιον*) hervor, als die Grundbedingungen eines gottähnlichen Lebens, zu welchem der Mensch berufen war.

Die divergirenden Ansichten betrafen seit den frühesten Zeiten das Wesen des Menschen überhaupt, Ursprung und Unsterblichkeit der Seele insbesondere, sowie den historischen Charakter des Berichts von der Abstammung des ganzen Geschlechts von einem Paar.

I. Wesen des Menschen, sowohl nach seinen Theilen als nach seiner Würde.

1) Theile des menschlichen Wesens. Früh schon tritt die Trichotomie im biblischen Sinne (§. 74. A. 1.) in den theologischen Entwickelungen der Kirchenlehre hervor, schon bei ***Justinus*** M. de resurr. c. 10 u. ***Clemens Al.***, Stromat. VI. p. 681. vgl. 648. VII. p. 747. Die Erörterung bei ***Orig.*** de princc. III. 4. §. 1. beweist zwar, was die Geschichte sonst bezeugt, dass die Frage, ob in jedem Menschen zwei Seelen seyen, eine niedere (inferior, *πν. ζωικόν* od. *ψυχή ζωική*) und eine höhere (divinior, coelestis, *ψ. νοητική*), durch die Kirchenlehre nicht entschieden war, er selbst aber entscheidet sich für die Dreitheilung der menschlichen Natur (ex *anima* constamus et *corpore* ac *spiritu vitali*) und er findet sie in der ganzen heil. Schrift, nam. 1 Thess. 5, 23. vgl. Comment. üb. Joann. T. 32. §. 11. u. a. — Ebenso ***Apollinaris*** (nach Theodoret. Dial. II. p. 73. ed. Schulz), ***Didymus*** de Spir. s. c. 56., ***Gregor. Nyss.*** de hom. opif. c. 8. u. ***Chrysostomus***, ep. ad. Rom. hom. XIV. (vgl. Stellen bei Münscher v. Cölln §. 86. Anm. 2. u. §. 79. Anm. 5.).

Doch wurde die Trichotomie durch unbibl. Ausbildung und Anwendung nicht blos durch Gnostiker, namentl. die Valentinianer, welche die drei Theile von drei verschiedenen Principien ableiteten und in das Wesen und Geschlecht der Menschen eine ursprüngliche Disharmonie setzten, so wie durch die Manichäer, sondern auch durch Origenisten, nam. Apollinaris in der Christologie, früh schon verdächtigt und von den lateinischen Kirchenlehrern

verworfen, welche die Unterscheidung der Seele vom Geiste, oder die Annahme zweier Seelen (duae animae) ausdrücklich zurückwiesen; so *Tertullian.* adv. Hermog. c. **10.** (dagegen macht ihn **1** Thess. **5, 23.** bedenklich adv. Marc. V. **15.**), *Lactant.*, Institutt. II. **12.** (aber auch er bezeichnet de opif. Dei **c. 18.** die Frage: idemne sit *anima* et *animus*, an vero aliud sit illud, quo vivimus, aliud autem, quo sentimus et sapimus, als inextricabilis quaestio), *Hieronymus*, ep. ad Hedib. qu. **12.** (üb. **1** Thess. **5, 23.**), Comm. in Dan. **3, 39.** u. in Psalm. **51, 19.** — und *Gennadius* erklärt die Annahme von **2** wesentlichen Theilen des Menschen im Gegensatz zur Dreitheilung für kirchliche Lehre: de dogmatibus eccl. c. **15. 19. 20.** — *Irenaeus*, der einzige hervorragende Lehrer des Abendl., welcher nach der Annahme mehrerer D. Historiker (auch *Semisch*, Justin II. S. **363.** Anm. **2.**) adv. haer. V: **6.** §. **1.** u. **9.** §. **1.** ebenfalls **3** wesentliche Theile der m. Natur (*caro*, *anima*, *spiritus*) anerkannt haben soll, ist aus Missverstand den Trichotomisten zugezählt worden. Nach seiner Darst. I. I. cap. **8.** §. **2.** besteht das Wesen der Menschen in der Verbindung der Seele mit dem Leibe (*substantia nostra* i. e. *animae* et *carnis* adunatio), der Geist aber, das dritte, von dem er redet, ist kein substantieller Theil der menschl. Natur, sond. spir. sanctus; je nach dem nun die Seele dem Zuge des g. Geistes folgt, wird sie erhoben u. des ewigen, vollkommenen, Lebens theilhaft (assumens Spiritum Dei spiritualem hominem efficit), andernfalls versinkt sie in ird. Lust (vgl. c. **9, 1.**: id quod inter haec est duo — carnem et spiritum — est anima, quae aliquando quidem subsequens Spiritum elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias.). So verstand später auch *Hieronymus*, ep. ad Hedib. qu. **12.** in der viel besprochenen Stelle **1** Thess. *Spiritus* von Gnadengaben und eben so *Gennadius* l. l. c. **20.**: Tertium vero, qui ab Apostolo cum *anima* et *corpore* inducitur, *Spiritum gratiam S. Spiritus* esse intelligamus, quam orat apostolus, ut integra perseveret in nobis. — Doch scheint unter den Lateinern *Arnobius* (disputatt. adv. gentes I. **13.** in Galland. Bibl. T. IV.) allerdings **3** Theile der m. Natur, *mens*, *anima* und *corpus*, angenommen zu haben; er nimmt aber überhaupt eine absonderliche Stellung in der Lat. Kirche ein.

In den folgenden Jahrhunderten wurde die Dichotomie, in der universal. bibl. Bedeutung, überall, auch in der morgenl. Kirche durch *Jo. Damasc.* (de f. orthod. II. **12** sqq.) herrschend; es trat aber mitunter bei tieferen Forschern, auch im Abendlande die trichotomische Auffassung wieder hervor z. B. bei *Thomas Aqu.*, Summa p. I. qu. **118.** art. **1.**, wo er anima *sensitiva* und *intellectiva* unterscheidet. — Doch war ihre wahre Bedeutung in dem Grade unbekannt geworden, dass sie im **17.** u. folg. Jahrh. den

s. g. Pietisten als Irrlehre zum Vorwurf gemacht werden konnte; vgl. *Calov*, System. T. III. 1074. 1115. *Quenstedt*, Theol. didact. pol. Vol. I. p. 517. u. besond. *Walch*, Einl. in die Rel. Streitigkk. d. Ev. Luth. K. 2. Th. S. 176 ff. (s. oben §. 74. Anm. 1.).

2) Würde des Menschen. Diese wurde von Anfang an der Schrift gemäss in das *g. Ebenbild* gesetzt.[1]) Die Kirche behauptete

a) die Allgemeinheit desselben sowohl gegen *Gnostiker*, welche, wie die Valentinianer, nur in den Pneumatikern Träger des göttl. Bildes, doch auch in unlauterer Hülle (der σάρξ), sahen, während die Psychiker von Natur nur das Bild des Demiurgen, die Choiker aber das der Hyle und ihres Fürsten trügen (Tertull. adv. Valent. c. 29. vgl. Münscher §. 86.), als gegen *Enkratiten*, wie Jul. Cassianus und Severus im 2. Jahrh., welche in der Schöpfung des Weibes ein Werk des Teufels erkannten (Clem. Strom. II. 320. III. 465. Epiphan. haer. 47. Theodoret. fab. haeret. I. 21.), wie später gegen die *Socinianer*, die auch nur im Manne Gottes Bild

---

1) Da der Sohn Gottes das Ebenbild des Vaters und durch ihn Alles geschaffen worden ist (§. 55.), so war es eine consequente Ausbildung der universalen bibl. Lehrform vom trinitarischen Standpunkte aus, wenn mehrere Lehrer schon der ältesten Kirche sich das *g. Ebenbild* im Menschen als Abbild des Sohnes Gottes dachten, des Logos, der einst als Mensch erscheinen sollte. So schon *Irenaeus* adv. haer. V. 16. vgl. 28. *Tertull.* de resurr. carnis c. 6. adv. Marc. V. 8. *Ambros.* tract. in symb. App. (Opp. ed. Lutet. Paris. 1661. T. IV.) p. 99. — auch die Alexandriner *Clemens*, Cohort. q. 78. ed. Potter. (Sylb. p. 62.), Stromat. V. 14. p. 703. u. *Orig.* (vgl. Hagenb. §. 56. Anm. 2.), nur dass diese, da sie das g. Ebenbild nur im Geiste fanden, nur an den Logos dachten, nicht den ἐν σαρκί. — Bei *Tertull.* adv. Prax. c. 12. finden wir schon eine Erweiterung des Gedankens auch auf den h. Geist und *Gregor. Nyss.* (Orat. I. üb. Gen. 1, 26.) sieht in dem Bilde Gottes das Abbild des Dreieinigen. Eben so *Pet. Lomb.* II. dist. XVI., der auch die abweichenden Meinungen prüft, u. unter den Neueren *Delitzsch*, Psychol. S. 52. mit ausdrückl. Verwerfung der Alexandrin. Ansicht, welcher neuerdings auch *Liebner*, *Thomasius* (Dogm. I. 145.) u. a. gefolgt sind. —

Martensen dagegen (§. 75.) schliesst sich an Irenaeus u. s. Nachfolger an: „Als Gott den Menschen schuf nach s. Bilde, da schuf er ihn nach dem Bilde seines Sohnes, — der incarnirt werden sollte, so dass also bei der Schöpfung des Menschen das Christusbild Gott vorschwebte, dasselbe der Prototypus ist, darnach der Mensch erschaffen ist."

Die Kirche hat die universale biblische Lehrform festgehalten, und weder die alte apost. katholische, noch die erneuerte hat eine jener theologischen Bestimmungen symbolisch fixirt, und wir werden wohlthun, ihrer Leitung zu folgen. *Martensen* meint auch, und bezeichnet diess, gewiss nicht richtig, als einen „urchristlichen Gedanken, dass der Sohn Gottes Mensch geworden seyn würde und in die Welt gekommen wäre, wenn auch die Sünde nicht hineingekommen wäre." Vgl. §. 89 fg.; dagegen *Jul. Müller*, deutsche Zeitschr. Octob. 1850.

erkannten, obwohl aus anderm Grunde, da sie nach dem Vorgange mehrerer antiochenischen Kirchenlehrer, wie Eustathius, Diodorus u. a., das göttliche Ebenbild einseitig in die Herrschaft über die niedere Creatur setzten, auch zur Unterstützung ihrer Meinung auf 1 Cor. 11, 7. sich beriefen (s. Baumgarten, Polemik Th. II. S. 391. vgl. Münscher §. 87. Anm. 12. u. wegen Eustathius bei Mansi, Coll. T. II. p. 831. Gelasius Cyzic. Comm. Actt. Conc. Nicaen. l. l. c. 14.). Eben so finden wir

b) entsprechend dem universalen bibl. Lehrgehalte (§. 74.), nach welchem das ganze Wesen des Menschen, wie er von Gott erschaffen war, als Spiegel göttl. Herrlichkeit zu denken ist, universale Auffassungen bei vielen Lehrern der alten Kirche nam. *Justinus* (vgl. Semisch II. 370 ff.), *Irenaeus* (adv. haer. V. 6. §. 1. vgl. 6. §. 1. u. IV. 38. §. 4.), *Tertull.* (adv. Marc. II. 5. vgl. de resurr. carn. c. 9.), *Min. Felix* c. 17 sq., *Lactant.* de opif. Dei c. 8. *Gennad.* c. 88. u. a. — Nach dem Grade des christl. Bildungsstandes gingen jedoch auch in der allg. Kirche die Ansichten von dem g. Ebenbilde auseinander.

α) Einige, welche Gottes Wesen anthropomorphistisch fassten, dachten sich einseitig Gottes Bild im menschlichen Leibe ausgeprägt. So *Melito* B. v. Sardes im 2. Jahrh. (in der Schr. *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*) und die *Clementinen* (hom. III, 7. — vgl. Münscher §. 56. A. 5. u. §. 87. A. 9. u. Neander, chr. Dogm. G. herausg. v. Jacobi S. 108. u. 190 fg.) und später in den rohesten Formen die s. g. *Anthropomorphiten*, die *Audianer* und *Ägypt. Mönche* im 4. u. fg. Jahrh. (Münsch. §. 56. A. 7. u. 8.) und ihre Nachfolger in späterer Zeit (s. oben §. 35. Anm. 2.).

β) Andere, im Gegensatz gegen alle anthropomorph. Vorstellung, fanden das g. Ebenbild nur im Geiste oder dem *ἔσω ἄνθρωπος* und dachten es sich als Inbegriff der intellectuellen u. moral. Kräfte: *τὸ λογικὸν καὶ τὸ αὐτεξούσιον*. So *Clem.* Al. (Strom. II. p. 405.) und *Origenes* (c. Cels. VI. c. 63. — diese und andere Stellen b. Münscher §. 87. Anm. 10). — Anthropomorph. Deutung der WW. Gen. 1, 26. bekämpften auch die Väter zu Nicäa, nam. *Hosius* B. v. Cordova (nach Gelasius l. c. c. 16. bei Mansi II. p. 833.): *τὸ κατ' εἰκόνα — οὐ κατὰ τὴν σωμάτων σύνθεσιν, ἀλλὰ κατὰ νοερὸν ἐντετυπῶσθαι*, und es wird dann die durch jene Worte, wie durch *ὁμοίωσις*, bezeichnete ursprüngliche Ausstattung — *ἡ ἀγαθότης, ἁπλότης, ἁγιότης — μακαριότης* geschildert, mit dem Zusatz: *καὶ τὰ τούτοις ὅμοια, ἵνα ἅπερ ἐστὶν ὁ θεὸς τῇ φύσει, ταῦτα κατὰ τὴν αὐτοῦ χάριν ἔχειν δυνηθῇ καὶ ὁ ὑπ' αὐτοῦ κτισθεὶς ἄνθρωπος, τουτ' ἔστι τὸ νοερὸν αὐτοῦ.* — Die alexandr. Untersch. der *ὁμοίωσις* von *εἰκών* tritt nirgends, auch im Folgenden nicht, hervor, vielmehr wird jene als erläuternder Zusatz gefasst (vgl. §. 74.). —

Diese Anschauung behauptet sich in der allg. Kirche gegen anthropom. Auffassung (vgl. Münsch. a. St. Anm. 11.) bis in neuerer Zeit rationalistische Theologen, welche die biblische Schöpfungsurkunde von den verwandten Mythen nicht wesentlich verschieden fanden, den Anthropomorphismus sogar in dem von der Kirche verworfenen Sinne als schriftgemäss anerkannten; wie *Ammon*, Summa §. 97. (ed. 4.) vgl. auch *Schott* Epit. § 80. und *Wegscheider* §. 99.

c) Die zusätzliche Bestimmung des ***göttlichen Ebenbildes*** als ***Gottähnlichkeit*** (§. 74.) ist auch von kirchlichen Theologen verschieden gedeutet worden. Die Mehrzahl erkannte darin bis zum 12. Jahrh. im Abendlande einen exeget. Zusatz und dachte sich die dadurch näher bezeichnete Ausstattung der Protoplasten als ursprünglich (perfectio concreata, — obwohl weiterer Entwickelung fähig: Augustin. Genes. lit. VI. 20, 31.) — als Güte, Heiligkeit, Seligkeit u. s. w., wie *Hosius* zu Nicäa sagte, oder nach der herrschend gewordenen Sprache der Kirche *justitia originalis* = das richtige Verhältniss, in welchem ursprünglich die dem Menschen vom Schöpfer verliehenen Kräfte zu einander standen. Sie ist allerdings zu denken als bedingt durch den rechten Gebrauch dieser Kräfte, aber wenn der Mensch als Herr der Creaturen für seine Stellung nicht unzureichender als diese ausgestattet seyn durfte, so ist sie nothwendig zu denken als anerschaffen, selbst wenn es die Urkunde (1 Mos. 1, 26.) nicht so bestimmt aussagte, wie sie es thut.

Die Alexandriner dagegen unterschieden willkührlich das Bild Gottes im Menschen als ursprüngliche (anerschaffene) Anlage von der Gottähnlichkeit als der von ihm selbst zu lösenden Aufgabe (Entwickelung der Anlage durch geistig sittl. Ausbildung). Was ***Clemens*** nur als Meinung Einiger (*τινὲς τῶν ἡμετέρων* — unter ihnen vielleicht *Theophil. Ant.* II. 25.) bezeichnet (Stromat. II. p. 418. vgl. VI. p. 662. u. 671.), das spricht ***Origenes*** (de princc. III. 6. §. 1.) unter Bezugn. auf 1 Mos. 1, 27., wo nicht, wie V. 26., auch die Gottähnlichkeit erwähnt wird, ganz entschieden aus: Hoc ergo quod dixit: *ad imaginem Dei fecit eum*, et de *similitudine* siluit, non aliud indicat nisi quod *imaginis* quidem *dignitatem in prima conditione* percepit, *similitudinis* vero *perfectio in consummatione servata* est: scil. *ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex Dei imitatione consisceret*, quum *possibilitate* sibi *perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem* in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret. — Mit Recht ist diese Unterscheidung schon von ***Methodius*** bekämpft worden (de resurr. ap. Phot. cod. 234.), wie später von Vielen, auch von ***Cyrillus Al.*** (adv. Anthropom. c. 5.), während jedoch nicht eben wenig Kirchenlehrer sie festgehalten haben bis ins Mittelalter (vgl. Redepenning in nott. zu j. St. und

Münsch. §. 78. Anm. 10. 11. 13. u. Elmenhorst. nott. ad Gennad. c. 88. in Franc. Oehler, corp. haeresiolog. Tom. I. p. 400.). Die als angeblich zustimmende Zeugnisse von Elm. angeführten Stellen bedürfen aber einer sorgfältigen Sichtung, da alle auszuscheiden sind, welche von dem gefallenen Menschen handeln, nicht von dem ersten vor dem Falle; denn durch die Sünde ist das g. Ebenbild, in so fern es den Menschen als Aehnlichkeit mit Gott verherrlichte (nicht in so fern es im Besitz geistiger Kräfte besteht), verloren und soll durch Theilnahme an der Erlösung wieder hergestellt werden. Die Väter, welche davon reden, unterscheiden demnach Ebenbild und Aehnlichkeit in einem anderen Sinne, als die Alexandriner.

Nicht richtig hat Neander in der von Jacobi herausgeg. chr. Dogm. G. S. 190. in jener Alexandrin. Theorie „den ersten Keim der späterhin wichtigen Unterscheidung zwischen den donis naturalibus und supernaturalibus im Urstande" gefunden. Denn was die Röm. Kirche unter den letzteren versteht (s. Anm. 3.) ist doch etwas ganz anderes, als die nach jener Theorie von den Menschen selbst zu erstrebende Gottähnlichkeit. Dazu kommt, dass der Röm. Katechismus diese von der imago nicht trennt, sondern mit dieser als anerschaffen darstellt, die *justitia originalis* aber als wunderb. Zugabe bezeichnet, folglich der mittelalterlichen, erst im 12. Jahrh. ausgebildeten, Theorie entsprechend willkührlich eine doppelte Ausstattung der ersten Menschen behauptet, eine natürliche und eine übernatürliche, mit der gleich willkührlichen Annahme, dass durch den Verlust der letzteren infolge der Sünde jene wesentlich nicht alterirt worden sey.

II. Ursprung und Unsterblichkeit der Seele.[2])

Ueber den Ursprung der Seelen hat die Glaubensregel der alten Kirche, welche bei entschiedener Anerkennung der Schöpfung aller Seelen durch Gott, im Gegensatz zu Dualisten und Hylozoisten, mit Recht hier, wie bei aller schöpferischen Thätigkeit und ihrem Verhältniss zur Mitwirkung der Creatur, ein Geheimniss erkannte (vgl. oben §. 72 fg.), nichts bestimmt, vgl. *Orig.* de princ. Praef. §. 5.: „De *anima* vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius et substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si (*εἰ* = utrum) genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur necne, non satis manifesta praedicatione distinguitur"; vgl. andere

2) Die verschiedenen Ansichten von dem Grunde der (in der allgemeinen Kirche überall geglaubten) *Unsterblichkeit der Seele*, ob er im Wesen derselben oder im Willen Gottes, als des allein Ewigen, zu suchen — ob die Seele ἀθάνατος sey φύσει oder χάριτι (θελήματ.) τοῦ θεοῦ — werden berücksichtigt in der Eschatologie (§. 141.).

Stellen mitgetheilt oder nachgewiesen b. Redepenning in der not. z. d. St. u. Münscher von Cölln §. 86. Anm. 4 ff. und eine ausführliche, sehr lehrreiche Prüfung der verschiedenen Meinungen bei Pamphilus, Apol. pro Orig. c. 9. (ed. Lommatzsch. Tom. XXIV.) p. 398 sqq., woraus Einiges bei Münscher a. St. Anm. 10. Ein unlösbares Geheimniss erkannten hier, wie die beiden *Gregore* von *Nyssa* (de eo quid sit ad imag. et simil. Dei T. II. p. 25. ed. Morell.) und von *Nazianz* (carm. XIII. 69 sq.), zuletzt auch an *Hieronymus* ep. 79. vgl. 78., *Augustinus*, de anima et ej. origine vgl. De peccatorum remiss. l. II. c. 59. u. *Gregorius* M. epistol. l. VII. ep. 54. (vgl. Münscher a. St. Anm. 14. u. Hagenb. §. 106. Anm. 3.), in jüngster Zeit *C. F. Göschel*, der Mensch nach Leib, Seele und Geist S. 23 ff.

Die Verschiedenheit der Meinungen in Betr. dieser Frage ging schon aus der vorchristlichen Welt mit in die Kirche ein. Einige nahmen eine unmittelbare Schöpfung der Seele an, Andere eine mittelbare, — eine Entwickelung der Seele aus der Seele, ähnlich der des Körpers (per traducem = semen animale). Die Ersteren schieden sich wieder in 2 Classen, da Einige den Akt der Schöpfung der Seelen als vorirdisch sich dachten, Andere als gleichzeitig mit der Zeugung des Körpers oder doch als irgendwie bedingt durch diese. Es wurden demnach im Allgemeinen 3 Hypothesen aufgestellt und in mannichfaltigen Modificationen behauptet:

1) die *Hypothese* einer προΰπαρξις aller, ursprünglich auf einmal erschaffenen, Seelen. Die Freunde dieser Hypothese (Präexistentianer) lassen die Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Leibe entweder im *Aether* oder im *Himmel* sich aufhalten; so *Plato* und s. Freunde unter Juden (*Philo* de somn. I. p. 592. ed. Mang. — Weish. 8, 19 f. 9, 15) und Christen (*Origenes* u. A. vgl. *Keil*, Comment. X. XI., *Beck*, Commentarii. p. 346 sqq. — über Plato insbesondere s. *Tennemann*, System der Plat. Philos. 3. B. S. 96 f. und *Tiedemann*, Geist der speculat. Philosophie. 2. Bd. S. 169 f. u. *Plutarch*, de animae procreatione Opp. ed. Reiske T. X. p. 210 sq.), — *oder* auch wohl in einer Schatzkammer (אוֹצָר — גּוּף = מְגוּפָּה receptaculum) der *Unterwelt*; so Rabbinen; während jedoch Andere die Seelenversammlung in den Himmel versetzen (s. *Eisenmenger*, entdecktes Judenthum. 2. Th. S. 8 ff. vgl. 1. Th. S. 472 ff. *L. D. Cramer*, diss. Doctrinae Judaeorum de praeexistentia animarum adumbratio et historia. Vit. 1810. 4. vgl. *Keil* a. Schr. p. 668. *Herder*, Geist der hebr. Poesie. 1. Th. S. 64 ff. und *J. Fr. Bertram*, Bescheidene Prüfung der Meinungen von der Praeexistenz od. von dem Vorherseyn menschl. Seelen in organ. Leibern, sammt einer *historia Praeexistentianorum*. Bremen 1741. 8.). — Die Ansicht derer, welche (mit den Rabbinen) Spuren jener Prae-

existenz im A. T. finden wollten, z. B. Jes. 42, 5. 57, 16. Hiob 12, 10. oder Hiob 1, 21. Ps. 139, 14 fg. bestritt ***J. Th. Serz,*** figmentum de animo humano, ante subter terram existente, quam corpori conjungeretur, Ebraeis falso attribui demonstratur. Norimb. 1792. 4. —, vertheidigte aber wieder ***J. K. H. v. Zobel***, Etwas über das Schattenreich der Hebräer und eine doppelte sich scheinbar widersprechende Deutung desselben — in s. Magaz. für bibl. Interpr. 1. Bd. 1. Stk. Lpz. 1805. 8. — Die Theorie des ***Origenes***, schon von Methodius, dann von s. übr. Gegnern, auch von Greg. Nyss., Hieron., Augustin., Cyrill. Al. u. a. bekämpft, wurde im 6. Jahrh. auf d. Concil. Const. 540. unter Justinian als häretisch verworfen; vgl. Münscher §. 59. Anm. 5—9. u. §. 86. Anm. 4. 9—11.

2) Die Hypothese, ***dass Gott die Seele unmittelbar für den erzeugten Körper schaffe*** und mit ihm verbinde. — Creatianer waren ***Aristoteles, Lactantius*** (de opif. Dei c. 19. vgl. institutt. II. 12. u. III. 18), ***Ambrosius,*** tract. in symb. App. c. 17. u. 18. (mit entschiedener Verwerfung anderer Ansichten), ***Hilarius*** Pict., tract. in Ps. 91. §. 3., ***Philastrius,*** haer. 99., ***Hieronymus,*** ep. ad Pammach. (s. Münscher §. 86. Anm. 14.), ***Pelagius,*** Symb. (s. m. Bibl. d. Symbb. S. 198.), ***Theodoretus,*** fabb. haeret. V. 9. (hier als kirchl. Lehre bezeichnet), ***Leo M.,*** ep. 15. (eben so als *catholica fides), **Gennadius,*** de eccl. dogmm. c. 14. vgl. 18. und ***Justinian.*** ep. ad Mennam (vgl. Münscher §. 86. Anm. 11. 12.). — In der mittelalterlichen Kirche herrschte der Creatianismus; für ihn erklärten sich die bedeutendsten Scholastiker, nam. ***Anselmus, Hugo v. St. Victor, Rob. Pulleyn, P. Lombardus, Thomas Aqu.*** u. v. a. (vgl. Münscher II. §. 124. Anm. 4 ff. u. Hagenbach §. 173. Anm. 4.) und in ihrer Nachfolge bekämpften die Röm. kathol. Theologen des 16. u. fg. Jahrh. die Lutherischen, welche sich, obwohl Luther u. Melanchthon eben so wenig als Augustinus gewagt hatten zu entscheiden, worüber durch deutliche Zeugnisse der Schr. nichts offenbart ist, fast ohne Ausnahme dem Traducianismus zuneigten; vgl. die Jesuiten ***Bellarmin,*** Controv. T. IV. de stat. pecc. c. 11. und ***Wangner-Eck,*** tract. de creatione animae rationalis 1628. (gegen Theod. Thummius in Tüb.). Gegen Bellarm. schrieb namentlich ***Gerhard,*** II. theol. T. IV. p. 281 sq. — vgl. ***J. Zeisold,*** diatr. historico-elenchtica de sententiae creationem animae rationalis statuentis antiquitate et varietate. Jen. 1682. 4. Während die ***reform. Theologen*** meist Creatianer waren, ist von den Lutheranern im 16. Jahrh. nur ***Brentius*** namhaft zu machen und ***Calixtus*** u. ***Musaeus*** im 17. Jahrh.

3) Die Annahme, ***dass die Seele,*** wie der Leib, zugleich mit diesem ***durch die Zeugung — per traducem fortgepflanzt werde*** — Traducianer waren ***Tertullianus*** (de anima c. 19 sqq. 27. u. 36.),

nach Hieron. ep. 78. (wo er der verschiedenen Meinungen gedenkt), ausser *Tertullianus* und *Apollinaris*, *maxima pars Occidentalium*, aber unter den Orientalen ausser Apollinaris auch *Eunomius* und *Anastasius Sinaita* im 7. Jahrh. (vgl. Münscher §. 86. Anm. 13.). — *Augustinus*, welcher zuletzt zur Anerkennung eines Geheimnisses geführt wurde, hat die Frage ausführlich erörtert in der dem Hieronymus gewidmeten Schrift de anima et ejus origine. II. IV. vgl. epist. 90. u. opus imperf. c. Julian. I. 6. de lib. arb. III. 21 sq. — Von den ältern luther. Dogmatikern, welche, wie schon bemerkt, fast alle für diese Hypothese sich entscheiden, sind vor anderen zu nennen *Calov*. Tom. III. p. 972. vgl. 1085 sqq. *Quenstedt*, Vol. I. p. 519 sqq. *Hollaz*, Exam. p. 414 sqq. vgl. 412 sq. vgl. *Joh. Thomasius*, tract. phys. de origine animae humanae. Hal. 1725. u. *Leibnitz*, Opp. ed. Dud. T. II. p. 66. *F. V. Ries*, disquis. de peccati orig. inhaerentis a parentibus ad liberos propagatione. Giess. 1744. — Unter den neuern Dogmatikern der luth. Kirche entschieden sich für diese Annahme ebenfalls *Doederlein*, Instit. th. chr. I. p. 576., *de Wette*, kirchl. Dogm. p. 107. u. *Bretschneider*, Handb. 1. Bd. S. 673 f. vgl. System. Entw. S. 507. — Besondere Auszeichnung verdient unter den gegenwärtigen Vertretern des Traducianismus in uns. Kirche *Delitzsch*, Syst. der bibl. Psychol. S. 76 ff. Doch ist auch seine Begründung nicht unbedenklich, insbesondere die Argumentation aus dem Schöpfungssabbat (S. 79.), — die Annahme, dass seit der unmittelb. schöpferischen Grundlegung nur ein mittelbar schöpfer. Walten stattfinde, womit es sich nicht vereinigen lasse, dass Gott (nach der Vorauss. der Creatianer) noch täglich Millionen Seelen unmittelbar schaffe. — Deistische Folgerungen aus diesem Satze lassen sich gar nicht abweisen; die fortgehende schöpfer. Wirks. in und mit der creatürlichen lässt sich nicht aufgeben, ohne dass die Idee des wahrh., lebend. Gottes zerstört werde, von dem und durch den und in dem alle Dinge sind (Röm. 11; 36.). Schon die Versuche, welche *Del.* S. 80. u. 83. macht, um Stellen, welche für den Creatianismus sprechen, wie Hebr. 12, 9. vgl. Num. 16, 22. 27, 16., seiner Ansicht zu conformiren, offenbaren die Unvereinbarkeit dieser mit der Schrift.

Im Uebrigen gedenkt er der jüngsten Vertheidiger des Traducianismus in der kathol. K. gegen die Vertreter des Creatianismus, Günther u. s. Schule, nam. *Klee*, kathol. Dogm. II. S. 306., der jedoch lieber *Generatianismus* für Traducianismus sagen will, eben so *Frohschammer*, über den Ursprung der Seele 1854. 8., *Staudenmaier*, Dogmatik 3. S. 146 ff. u. a.

Wie aber die Schrift selbst die Frage als *Geheimniss* bezeichnet, so hat ein solches ausser *Göschel* a. St. in jüngster Zeit auch anerkannt *Martensen* §. 74., wo er die Wahrheit in bei-

den (einseitigen) Versuchen, das Geheimniss zu enthüllen, anerkennt. — Vermittelungsversuche s. auch bei **Rich. Rothe**, Ethik §. 124. Anm. 1. u. **Ebrard**, chr. Dogm. 1. Bd. §. 260.

III. Historischer Charakter des bibl. Berichts von der Abstammung des Geschlechts der Menschen von Einem Paar.

(Präadamiten und Coadamiten).

So änigmatisch auch die Schöpfungsurkunde überhaupt wie die Berichte über den Ursprung der Menschen mit ihrem prägnanten Inhalte insbesondere sind, so ist doch der historische Charakter derselben, welcher in der h. Schr. selbst auf das Entschiedenste bezeugt wird (Matth. 19, 4 fg. vgl. Ap. G. 17, 26. 1 Cor. 11, 7 ff. 1 Tim. 2, 13. u. ö.), in der allgem. Kirche aller Jahrhh. anerkannt worden, wenn auch nicht wenige Interpreten ausser dem grammatisch histor. Ursinne noch einen andern, angeblich höhern oder tiefern, ja wohl auch einen mehrfachen Sinn darin fanden (vgl. oben §. 60. Anm. 6. u. §. 28. Anm. 3.).

Nur die platonisirenden *Alexandriner* konnten den gramm. histor. Sinn eben so wenig mit ihrem Präexistentianismus und anderen Voraussetzungen, als die *Gnostiker* mit ihren Theosophemen, vereinigen und betrachteten daher die Erzählung theilweise als Mythus, in welchen sie durch allegor. Deutung ihre Ideen legten (vgl. Münscher §. 59. Anm. 9 fg. u. §. 87. A. 13.).

Seit dem 17. Jahrh. aber traten Mehrere auf, welche nicht nur den ersten von der Schöpfung der Menschen handelnden Bericht (1. Mos. 1, 26 fg.) von dem zweiten (2, 7 ff.) willkührlich (vgl. 3, 20.) trennten und jenen von der Schöpfung der Urmenschen im engern Sinne (***Präadamiten***), den andern von einer spätern Schöpfung *Adams*, des Stammvaters der Juden, verstanden, sondern auch, entschieden naturalistisch, die biblischen Erzählungen gleich den Mythen der Heiden verwarfen und die erste Menschenbildung, wie einst Lucretius und s. Gesinnungsgenossen (die *Lactantius*, institutt. II, 10 sq. vgl. VII, 4. und andere Apologeten bekämpften, vgl. auch Augustin. de civit. D. XII. 21.) nicht als göttlichen Akt, sondern als einen natürl. Process, als das Ergebniss einer, genau nicht nachweisbaren, zufälligen Mischung elementarischer Stoffe unter gewissen Verhältnissen der Temperatur sich dachten und eine ähnliche Entstehung der Menschen annahmen, wie die anderer lebend. Organismen, die aus dem Schlamme des Meeres oder wo sonst aus der Erde sich bilden oder aus thierischen Individuen sich entwickeln, und zwar gleichzeitig oder zu verschiedenen Zeiten auf verschiedenen Punkten der Erde (***Coadamiten***).

1) Die Hypothese eines präadamitischen Geschlechts wurde, nach dem Vorgange Einiger (welche *Calov*, System. T. III. p. 1049 f. angibt, vgl. *Jac. Fr. Reimann*, hist. univ. Atheismi (Hildes. 1725.) p. 429 sq.) am auffallendsten zuerst aufgestellt von *Isaac la Peyrère* († 1676.) in: *Prae-Adamitae* s. exercitatio super versibus 12—14. capitis V. ep. P. ad Rom., quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi. (Amstelod.) 1655. 4., welcher Abhandlung 1656 folgte: *Systema theologicum* ex Prae-Adamitarum hypothesi adornatum. P. I. Gegen ihn schrieben unter den Lutherischen Theologen: *Joh. Micraelius*, Monstrosae de Prae-Adamitis opinionis abominanda foeditas demonstrata, — *J. Conr. Danhauer*, Prae-Adamita utis, besond. *Calov* l. c. p. 1051—1074., wo sich auch bedeutende Auszüge aus der bestrittenen Schrift finden —, von den Reformirten vorzüglich *Sam. Maresius*, Refutatio fabulae praeadamiticae. Gron. 1656., vgl. Bericht über den dadurch erregten Streit in *Grapii* theologia recens controversa. P. II. c. IV. p. 100 sqq. und *Henke's* Magazin 4. Bd. 2. Stk.: „Erinnerung an ein beynahe vergessenes Buch *Praeadamitae*. S. 430 ff. — In neueren Zeiten wurde die Meinung wieder aufgenommen von *C. Fr. v. Irwing*, Versuch über d. Ursprung der Erkenntniss der Wahrheit und der Wissenschaften. Berl. 1781. 8., dem auch *Gatterer* folgte in s. Geschichte u. *Ballenstedt*, die Urwelt oder Beweis von dem Daseyn und Untergange von mehr als einer Vorwelt. Quedl. u. Leipz. 1818. 8. u. *C. F. Gelpke*, Ueber das Urvolk od. das Menschengeschlecht vor Adam und dessen Abstammung von einem Paare. Braunschw. 1820. 8. — Gegen Ballenstedt erschien: Wort freyer Prüfung und versuchter Ehrenrettung der biblischen Urkunde. Nordhausen 1825. 8. u. ein Aufsatz eines Geologen in der *evang. Kirch. Zeit.* (Berl. 1827.) Mon. Sept. zeigt die Unwissenschaftlichkeit der ganzen Schrift Ballenstedts.

2) Die Hypothese mehrerer ursprünglichen Menschenarten — *Coadamiten* — vgl. die anon. Schr.: Coadamitae, or an Essay to Prave the two following paradoxes: viz 1) that there were other Men created at the same time with Adam; 2) that the Angels did not fall, as has been generally asserted. Lond. 1732. 8. Die Hypothese wurde bestritten von *J. A. Fabricius*, diss. de hominibus, orbis nostri incolis, specie et ortu avito inter se non differentibus — in s. Sylloge opuscc. Hamb. 1738. *Sam. Stanhope Smith*, Ueber die Ursache der ungleichen Farbe und Gestalt des Menschengeschlechts, nebst einer Krit. der Abh. des *Kaims* üb. die ursprüngliche Verschiedenheit d. Menschen. A. d. Engl. mit Anmerkungen v. *Fr. Th. Kühne*. Helmst. 1790. 8. — Eine exegetische Rechtfertigung jener Hypothese versuchte *P. J. Bruns*, Untersuchungen der ältesten Sagen von der Entstehung des Menschengeschlechts — in *Paulus* neuem Repert. für bibl. u. morgenl. Lit. 2. Stk. S. 197 ff.

(er fasst אדם Gen. 1, 26. als Appellativum u. Collectiv. = Menschheit) (geg. ihn *Justi*, Zweifel geg. die Behauptung, dass keine der ält. Sagen — — in d. Genesis die Abstammung aller Menschen v. einem Paare ableite — daselbst 5. Stk. S. 69 ff.) — Die Meinung, welche schon den alten Autochthonensagen zum Grunde lag, hat in neuerer Zeit bei der Stimmung für naturalistisch-pantheist. Ansichten viele Vertheidiger gefunden, u. natürlich, dass *Dav. Fr. Strauss* sich zu ihr bekannt hat, welcher die biblisch-kirchliche Lehre absolut unvereinbar findet mit Naturforschung und Wissenschaft: „ihr (der Wissensch.) *hat nicht Gott als solcher* (heisst es Bd. 1. S. 680 fg. der s. g. chr. Glaubensl.), oder *quatenus infinitus est, sed quatenus per elementa nascentis telluris explicatur*, den Menschen geschaffen." Er bezieht sich auf die bekannten physiolog. und natur-philosoph. Werke von *Burdach, Carus, Schelling, Oken* und *Bayrhoffer*. — Vor ihm hatte sich auch *Bretschneider* in s. Sendschr. an einen Staatsm. 1830. u. in der Schr.: Der Simonismus und das Christenthum 1832. für den Autochthonismus gegen die Bibellehre erklärt; vgl. m. Prüfung in dem Sendschreiben an Dr. Bretschneider (1832. 8.) S. 84 ff. vgl. 95 ff. — *J. Pet. Lange*, posit. Dogm. (1851.) S. 331 ff. hat in einer lehrreichen Behandlung dieser Frage jenen naturphilos. Auctoritäten andere, unstreitig noch bedeutendere entgegengesetzt: *Blumenbach, Cuvier, Schubert, C. v. Raumer, Alex. v. Humboldt* (Kosmos I. S. 397 fg.) und andere, welchen auch ausser den von mir a. Schr. genannten noch *Heinr. Lüken*, die Einheit des Menschengeschl. u. dessen Ausbr. üb. die ganze Erde, Hannov. 1845. 8., zuzuzählen ist.

Wenn durch die Ergebnisse ihrer Forschungen die Unsicherheit der wissenschaftlichen Grundlage des Autochthonismus nachgewiesen worden ist, so haben die Vertheidiger der bibl. kirchl. Lehre von der gemeinsamen Abstammung und Bestimmung aller Glieder unsers Geschlechts nicht nur auf ihren unlösbaren Zusammenhang mit der ganzen, in sich einigen, biblischen Geschichte und der in ihr offenbarten Heilsökonomie (Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 15, 21 ff. Ap. G. 17, 26 ff.), sondern auch auf die sittliche Bedeutung derselben hingewiesen, z. B. schon *Lactantius*, ausser den oben angef. Stellen, auch institutt. VI. 10. und in neuester Zeit *Martensen* §. 76 fg. u. *Lange* a. St.

Anm. 3. Römisch-katholischer Lehrbegriff von dem ursprünglichen Zustande des Menschen.

Die Röm. kath. Kirche stimmt mit der alten apostol. und der erneuerten in der Anerkennung überein, dass dem Menschen im Urstande nicht blos eine unentwickelte Anlage angeschaffen seyn konnte, sondern dass er seiner Bestimmung angemessen ausge-

stattet an die Spitze der ird. Schöpfung gestellt worden sey (§). Die Schrift bezeichnet diese Ausbildung der Anlage durch den erklärenden Zusatz: *καϑ' ὁμοίωσιν*, u. stellt diese Ausstattung demgemäss auch als **ursprünglich** (anerschaffen) dar (vgl. 1 Mos. 5, 1. 9, 6. mit 1 Mos. 1.). Eben so die Kirchenlehrer bis in's Mittelalter, mit wenigen, oben angedeuteten, Ausnahmen. Erst die Scholastiker, von *Petrus Lomb.* an, kamen, durch den sie beherrschenden Semipelagianismus bestimmt, auf die Missbildung der Lehre, welche der Röm. Katechismus sanctionirt hat, nach welcher der Schöpfer die ersten Menschen zweimal ausgestattet haben soll, einmal mit natürlichen Gaben *(pura naturalia:* imago Dei *et* similitudo et rel.) u. *dann* mit einer übernatürl. Zuthat *(donum supernaturale* justitiae originalis) —, dieses, als Accidens, verlierbar und durch die Sünde verloren, jenes nicht. Für diesen nachträglichen, ergänzenden Akt ist kein hinreichender Grund erfindlich, wenn der Akt der Schöpfung **gut**, zweckentsprechend, war, zumal auch nach der ursprüngl. Ausstattung die Gnade in den Menschen als cooperans gedacht werden muss, wenn sie dem göttl. Willen gehorsam seyn wollten. — Diese Theorie findet sich vor P. Lomb. nirgends, weder bei Gregor Gr. (vgl. Lau, Gregor I. u. s. w. S. 377 ff.?), noch bei Anselm (vgl. F. R. Hasse, Anselmi Cant. de imag. Dei doctr. 1835. 8.), noch bei Hugo a. St. V. (vgl. Liebner S. 407.), aber im Wesentl. vollständig dargestellt v. *P. Lomb.* sententt. II. dist. XXIV. A — E. u. XXV. G. H. und ihm folgten dann die meisten, obwohl sie den neuen Lehrstoff noch als einen flüssigen und bildsamen behandelten, wie noch 100 Jahre darauf *Thomas Aqu.* Summ. P. I. qu. 95. art. 1. u. qu. 100. art. 1. Vgl. *Baumgarten,* Polemik, Th. 2. S. 371 ff. u. S. 318. Anm. †. — *Cramer,* Fortsetzung d. Bossuet. Bd. 7. S. 495 ff. — *Beck* a. Schr. S. 361 fg. Neand. A. K. G. V. Bd. (10. Th.) S. 651 ff. (lehrreich, doch auch noch mangelhaft) *Köllner,* Symbolik der röm. kathol. K. (1844.) S. 278 ff. u. m. Schr.: *Das Bekenntn. d. ev. K.* im Verhältn. zu dem der *Röm.* u. s. w. S. 46 ff. — Symbolisch wurde der Lehrbegriff im *Catech. Rom.* I, 2. 18. also bestimmt: „Postremo Deus ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ***ad imaginem et similitudinem*** suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit: omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. ***Tum originalis justitiae*** admirabile donum *addidit*, ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit." vgl. c. 3. qu. 2. IV., 12. qu. 3. — Die *Ausführung* des orthodoxen Röm. Lehrbegriffs s. vorzüglich bei *Bellarmin.* Controv. T. IV. lib. de gratia primi hominis besond. c. 5 sqq. — Cap. 1. stellt er den kathol. Lehrbegriff in folgendes

Verhältniss zu dem Pelagianischen und Lutherischen: „*Pelagiani* cum in primo homine nullum supernaturale donum, sed naturales tantum facultates agnoscerent et simul animadverterent, nihil in homine nunc desiderari, quod ad naturam humanam constituendam requiratur, in eam sententiam venerunt, ut existimarent, per Adami peccatum nihil omnino homines perdidisse talemque nunc quoque humanam esse naturam, qualem initio primus homo de manu conditoris acceperat. Contra *Lutherani*, cum pro comperto habeant, hominem per lapsum primi parentis factum esse deteriorem, et cum nulla *supernaturalia* dona (in quo cum Pelagianis conveniunt) in primo homine fuisse contendant, eo venire compulsi sunt, ut dicant, aliquid naturale, quale inprimis est liberum arbitrium, naturae hominis nunc deesse. Porro *Catholici* doctores, qui multis supernaturalibus donis primum nostrum parentem initio creationis ornatum fuisse non dubitant, duos illos errores sine ulla difficultate declinant.. Docent enim, per Adae peccatum totum hominem vere deteriorem esse factum; et tamen nec liberum arbitrium, neque alia naturalia dona, sed solum *supernaturalia* perdidisse." Vgl. unten §. 80. A. 3. C.

Anm. 4. Dogmatische Theorie der evang. Kirche.

Es ist zu unterscheiden imago divina generaliter *et* specialiter *accepta*. *Jene*, allen Menschen noch gemein (1 Mos. 9, 6. Jac. 3, 9.) ist *ea hominum cum Deo similitudo, qua reliqua animantia superant, quaeque est in ratione et libero arbitrio* (dieses letztere nach dem Verluste der ursprünglichen Vollkommenheit nur Wahlfähigkeit „*in rebus externis, civilibus*" rel.). Von dieser ist hier nicht die Rede.

Imago divina specialiter accepta s. justitia originalis ist nach Calov, „excellens primorum hominum cum deo archetypo conformitas" s. *talis primorum hominum similitudo cum Deo, qua eum his in terris repraesentare possent* s. qua majestas ejus ex ipsorum natura coruscavit [3]). — Sie war nur Eigenschaft der ersten Menschen im *Stande der Unschuld*, status integritatis s. innocentiae, h. e. *primorum hominum conditio prima, qua vitii expertes et perfectionibus concreatis ornati vera felicitate fruebantur*. — An der imago divina werden unterschieden

I. *Partes* und zwar

1) *Partes primariae* (in anima), nämlich

---

3) Vgl. *Hollaz.* examen p. 463: „In fonte (Gen. 1, 26.) duae adhibentur voces *imago* et *similitudo*, non eo fine, ut distinctarum rerum symbola sint et *imago* ipsam animae humanae substantiam, *similitudo* ipsius perfectiones accidentales denotet (ut volunt nonnulli Pontificii), sed *ut posterior sit prioris exegetica* et imago simillima — designetur."

a) Sapientia concreata = *perfectio habitualis Deum, res divinas et externas, quas nosse intererat, recte cognoscendi.* (integritas *mentis*) [4]).
b) justitia concreata = *indoles ea, qua voluntas eorum ab omni peccato et a peccandi propensione libera erat* (sanctitas s. integritas *voluntatis)* [5]).
c) sanctimonia concreata, = *pulcherrima omnium affectuum et cupiditatum harmonia cum recta ratione* (integritas *appetitus sensitivi) Calov.* [6])

2) *Partes secundariae* (in corpore et externo primorum hominum statu), nämlich
a) immunitas a calamitatibus vitae (1 Mos. 3, 16. vgl. Sir. 38, 15.) — [integritas vitae];
b) immortalitas corporis [integritas corporis], d. h. nicht „impossibilitas moriendi", sondern „possibilitas non moriendi" oder „immunitas a necessitate moriendi";
c) imperium in res creatas, speciatim creaturas inferiores (1 Mos. 1, 26 ff.).

II. *Affectiones;* die imago divina war
1) perfectio naturalis (concreata), nicht supernaturalis (superaddita, praeternaturalis — gegen die *Röm. Katholische Kirche)* [7]), daher
2) auch propagabilis ad posteros, aber doch
3) nur accidentalis (nicht substantialis oder essentialis), weil verlierbar (gegen *Flacius* und *Osiander;* — vgl. Form. Conc. p. 572 sqq. u. *Gerhard*, II. theol. T. IV. p. 268. — *Walch*, Bibl. theol. select. III. p. 597 sqq. — *Hollaz*, Examen p. 461 sqq. insbes. von Osiander 467 sq. u. *Plank*, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs. Bd. 4. S. 600 f. Bd. 5. Th. 1. S. 349 f.).

---

4) „Conformitas *intellectus* humani cum Dei scientia et sapientia". *Quenst.*

5) „*Voluntatis* s. appetitus rationalis conformitas cum Dei sanctitate et libertate" — *Quenst.*

6) „Habitualis inclinatio et promtitudo ad deum super omnia diligendum et facienda omnia ex praescripto intellectus recte illustrati." *(Baier).*

7) Dass *Gg. Calixt*, welcher Disp. V. thes. 9 sqq. die imago Dei zwar auch für concreata u. insofern für naturalis hielt, doch aber als donum mere gratuitum et supernaturale bezeichnet, mit dieser Bezeichnung nicht den Römischen Sinn verbunden habe, ist auch von H. Schmid, Gesch. d. synkret. Streitigkk. S. 363 fg. anerkannt worden.

Zweiter Abschnitt.

Lehre von den Menschen im Zustande der Verderbniss.

---

§. 77.

Einleitung.

Gott nicht Urheber des Bösen.

Die einstimmige Lehre der h. Schrift ist auch der Inhalt aller Bekenntnisse der allgemeinen Kirche, dass das *Böse* in keiner Form, weder als *Sünde* noch als *Uebel*, seinen Ursprung in Gottes Willen haben könne (§. 60. Anm. 5. vgl. §. 44 ff.). Dieser Fundamental-Artikel des chr. Glaubens findet seine Begründung sowohl in dem *Begriff eines heiligen und allmächtigen Gottes*, der das Böse nicht zum Mittel für seine Zwecke machen kann (vgl. Röm. 3, 8. mit 1 Mos. 1, 31. Ps. 5, 5. Jac. 1, 13 ff. u. a.), als in der Grundlehre des Evangeliums *von der Erlösung der Menschen* oder von der Wiederherstellung derselben durch Erneuerung und Wiedergeburt, wodurch ein ursprünglicher Zustand der Freiheit, Vollkommenheit und Seligkeit vorausgesetzt wird, wie er oben der Schrift gemäss beschrieben worden ist (§. 74 ff.), ein Zustand, in welchem die Menschen nicht nur die Fähigkeit hatten, die Sünde zu meiden, sondern auch die stärksten Beweggründe dazu.

Darum hat die allgemeine Kirche von Anfang an alle menschlichen Meinungen und Systeme verworfen, welche das Böse unmittelbar oder mittelbar auf Gott zurückführen, und in allen ihren Theilen hat sie einhellig gelehrt, dass die Ursache des Bösen in der Welt, der sichtbaren

wie der unsichtbaren, nur der Missbrauch der Freiheit gut geschaffener endlicher Naturen sey, ihr Ungehorsam gegen den Willen Gottes oder ihre Uebertretung seines Gebotes.

Anm. 1. Lehre der alten katholischen Kirche nach *Gennadius* de eccles. dogmm. c. 60.: Fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum, sive spiritalium sive corporalium, bonam confitetur substantiam et mali nullam esse naturam, quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo, quod factus est, permaneret. Sed quia naturali excellentia male usus est et in veritate non stetit, non in contrariam substantiam transiit, sed a summo bono, cui debuit adhaerere, discessit. Vgl. die noch ausführlichere Erklärung c. 57. und die von Elmenhorst in den Noten zu beiden Kapp. angeführten Parallelen aus den Schriften and. KLL., wie *Ambrosius*, *Hieronymus*, *Augustinus*, *Gregorius Nyss.*, *Epiphanius u. a.*, dazu *Vincent. Lirin.* Commonitor. c. 34.

Gleichlautend ist das Bekenntniss der erneuerten Kirche z. B. Conf. Aug. art. 19. vgl. Apol. art. VIII. p. 219 sq., wo auch des Consensus mit der Röm. kath. K. in diesem Lehrb. gedacht ist, und Form. Conc. sol. decl. art. I. p. 639.: Deinde etiam hoc extra controversiam est positum (ut 19. articulus Confessionis Aug. habet), *quod Deus non sit causa, creator vel auctor peccati*, sed quod instinctu, opera et macchinationibus Satanae per unum hominem peccatum (quod est Diaboli opus) in mundum intraverit. Coll. p. 647.

Aehnlich sprechen sich die Symbole der Reformirten K. aus z. B. Conf. Helv. II. c. VIII. Gallic. c. VIII. Belgic. c. XVIII. vgl. unten §. 80. Anm. 3. B.

Anm. 2. Entgegengesetzte Meinungen von der Entstehung der Sünde.

In Widerspruch mit der allg. bibl. kirchl. Lehre haben Viele die Unvermeidlichkeit der Sünde behauptet und die Ursache des Bösen entweder in einem ewigen Princip ausser dem göttlichen gefunden, oder in der von Gott selbst bestimmten Weltordnung, oder verzweifelnd an der Möglichkeit einer Lösung der Frage den Ursprung der Sünde in dem Dunkel eines vorirdischen Lebensstadiums der Seelen gesucht.

Vgl. *Jul. Müller*, die chr. Lehre von der Sünde 2 Bde. Breslau (1839.) 2. Ausg. 1844. 8. und ***Martensen***, chr. Dogmatik §. 80—91.

1. In einem ewigen Princip ausser Gott fanden Grund nnd Quell des Bösen und aller Uebel sowohl die orientalischen

Dualisten, namentlich die Gnostiker und Manichäer, als die occidentalischen *Hylozoisten*, namentlich Hermogenes (vgl. §. 62. mit §. 4.); vgl. *Gu. Boehmer*, Hermog. Afric. Sund. 1832. 8. u. *Ern. Fr. Leopold*, Hermogenis de origine mundi sententia. Budiss. 1844. 4.

Abgesehen von der Unvereinbarkeit dieser heidnischen Weltanschauung mit der Idee eines absolut vollk. Gottes wird durch die Annahme der Nothwendigk. der Sünde nicht nur der Begriff derselben, als einer imputabeln That des freien Willens (wenigstens in ihrem Ursprunge), aufgehoben, sondern auch die chr. Hoffnung auf Erlösung, als Wiederherstellung, Heiligung und Verklärung des sündigen Menschen; die Erlösung erscheint bei dieser Ansicht nur möglich durch Zerstörung des Leibes u. Entfesselung der Seele von den irdischen Banden, — daher auch der Enkratismus oder sittliche Libertinismus der alten und neuen Dualisten.

2. Die, welche die Ursache der Sünde in der von Gott selbst bestimmten Weltordnung fanden, scheiden sich in sehr verschiedene Classen.

a) Schon im 2. Jahrh. scheinen *Florinus* u. *Blastus*, wahrscheinlich zwei Presbyter, im Gegensatz gegen den Dualismus aus der Idee des Einen Gottes, des Urhebers aller Dinge, gefolgert zu haben, dass diese *μία ἀρχή* auch *ἀρχὴ τῶν κακῶν* sey. Gegen Florinus schrieb Iren. nach Euseb. H. E. V. 26: *περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*, vgl. Neand. K. G. I. 2. S. 1174. Die Reform. K. hat den Irrthum der Genannten, weil man sie selber dessen beschuldigte, ausdrücklich verworfen Conf. Helv. II. c. VIII. (vgl. unten §. 80.)

Mit grosser Entschiedenheit erklärte *Lactantius* (institutt. VII, 5. vgl. II, 9. u. a. StSt.) den Gegensatz des Guten und Bösen für nothwendig, begründet in dem Wesen der Welt u. ihrer Entwickelung; durch den Gegensatz des Bösen leuchte das Gute desto klarer hervor, das Böse sey gleichsam eine Erklärung des Guten, malum esse interpretamentum boni. Dieser Gegensatz gehe daher durch alle Stufen des Daseyns hindurch, wie der des Geistes und Fleisches, des Lichtes und der Finsterniss, — die Welt sey daher eine concordia discors: Vgl. H. Jul. Alt, de dualismo Lactantiano. Vratisl. 1839. 8. — Als *J. Scotus Erigena* im 9. Jahrh. in weiterm Fortgange auf den Grenzen des Dualismus u. Pantheismus in s. B. de divisione naturae verwandte Ideen entwickelt hatte u. bis zur Läugnung des Daseyns des Bösen vor Gottes Augen fortgeschritten war, wurde diese Ansicht mit anderen Verirrungen des geistreichen Mannes von der Kirche verworfen; vgl. Neand. K. G. 4. Bd. S. 275 fg.

b) Dem Pantheisten ist alles Individuale nur Erscheinungsform des Ureinen, nur Entfaltung seines Wesens und Lebens zur Mannichfaltigkeit, alle Gegensätze nur scheinbar, das Böse nur

die Folie des Guten, Sündenfall und Versöhnung nur Typen für die endliche Freiheitsentwickelung in dem Leben der Individuen wie der Völker. So nach dem Vorspiel des J. Scot. Erigena die Pantheisten im 13. Jahrh. **Almarich v. Bena, David v. Dinanto** u. A. Vgl. Neand. K. G. 5. B. 2. Abth. S. 594 ff. So die pantheist. Naturphilosophen unsers Jahrh. (vgl. 1. Th. §. 3. S. 54 ff. besond. S. 57.), einer der entschiedensten **B. H. Blasche**, das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt etc. (Leiqz. 1827. 8.) K. 1, S. 61 ff. 187 ff.: „Es gebe nichts absolut Böses, es sey nur relativ in Beziehung auf das Einzelne, denn der Abfall des Einzelnen, welcher nothwendig sey zur Offenbarung der Einheit, sey im Universum immer zur vollendeten Versöhnung zurückgeführt." Die Annahme, dass der Sündenfall nicht nothw. gewesen sey, wird als Wahn der Theologen bezeichnet. Vgl. auch s. Abh.: „der philos. Begr. d. Erbsünde", in welcher die bibl. Lehre als Mystic. od. Supern. bekämpft wird, in d. Allg. K. Z. (1829.) Nr. 108.

c) Wenn der relat. Dualismus und der Pantheismus, welcher die speculative, in der chr. Welt vornäml. durch J. Sc. Erigena vermittelte, Vollendung des erstern ist, die Gegensätze als Bedingung der Entwickelung u. Offenb. des Ureinen zur Welt und somit als nothwendig erkennt; so lässt dagegen der Prädestinatianismus in seiner unbiblischen Ausbildung seit Augustinus aus einem unbedingten Urbeschluss des Einen lebendigen Gottes eine furchtbare Zweiheit, Leben und Tod seiner Creaturen, Begnadigung der Einen und ewige Verdammniss der Anderen, mit Ausschluss jeder Bedingung durch das sittliche Verhalten dieser wie jener, hervorgehen — ein neuer Fatalismus, entsetzlicher, als der heidnische, weil dieser aus der Unkenntniss des wahrh. Gottes natürlich entsprungen in dieser Unwissenheit seine Entschuldigung fand (vgl. oben §. 73.). Wenn aber das religiös-sittliche Gefühl der Mehrheit der Christen sich auch gegen die Augustinische Annahme eines ewigen unbedingten Rathschlusses sträubte, weil auch die Sünde, als Voraussetzung der Erlösung der Erwählten wie der Verwerfung der Uebrigen, von Gott selbst geordnet, als in dem ursprünglichen Weltplan angelegt, erschien, obgleich Augustinus sie aus einer freien Entschliessung gut geschaffener Naturen ableitete; so wurde die Ueberspannung seines Lehrbegriffs durch mehrere seiner Anhänger, welche seit der Dordrechter Synode treffend *Supralapsarismus* genannt worden ist (§. 84.), schon auf den Concilien zu Arelate (472. gegen Lucidus Presb.) art. III., zu Orange u. Valence (529.) mit Entrüstung verworfen: *Aliquos vero,* heisst es in der Schlusserklärung der Väter zu Orange, *ad malum divina potestate praedestinatos esse,* non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus (s. m. Bibl. der Symbole S. 147. vgl. 137. und Neand. K. G.

II. 2. S. 1168 ff. bes. 1200 ff.). Und dieses Urtheil, welches später in den Verhandlungen gegen *Gottschalk* im 9. Jahrh. u. s. Anhänger und Nachfolger wiederholt worden, ist auch in der erneuerten Kirche, selbst der Reformirten in unseren Tagen, das herrschende; vgl. jedoch *Hase* ev. Dogm. §. 86. Anm. p.

d) Am weitesten verbreitet ist die Meinung derer, welche die Nothw. der Sünde in dem Wesen der Creatur, die als solche der Vollkommenheit ermangele, begründet finden, denen der Sündenfall als die Bedingung des Uebergangs des Menschen aus dem Naturstande in den Culturstand, folglich bei seiner Entwickelung der Durchgang durch die Sünde unvermeidlich erscheint.

Die gemeinste Form, in welcher diese Ansicht sich ausgesprochen hat, ist die *naturalistische* oder *rationalistische*, nach welcher die Sünde aus der Sinnlichkeit (e sensuum illecebris) und dem Mangel intellectualer Entwickelung im ersten Lebensalter abgeleitet wird; da die Sinne sich zuerst ausbilden, so erhalte ihr Einfluss ein Uebergewicht über den Geist. So namentl. *Wegscheider* §. 113. Wenn nun mit dieser Ansicht sich die Annahme verbindet, dass die ersten Menschen, welche in dieser Welt irdische Bildner nicht vorfanden, auch von dem Schöpfer nicht ausgestattet worden seyen, wie die Kirche der Offenbarung gemäss bekennt (§. 74—76.), so erscheint die Sünde bei jener Ansicht nicht nur als in der menschl. Natur begründet, sondern auch als Anordnung Gottes selbst. — Auffallend ist, dass auch *Schleiermacher* diese Ansicht sich aneignen konnte, wenn er die Entstehung der Sünde sich daraus erklärt, dass die Sinnlichk. vor dem Gottesbewusstseyn einen Vorsprung gewonnen habe; vgl. chr. Gl. I. §. 72. besond. Nr. 4 ff. S. 438 ff., wo er auch s. Abweichung von der biblisch-kirchl. Lehre offen bekennt. — Mit noch grösserer Entschiedenheit thut diess *Rich. Rothe*, theolog. Ethik II. §. 496 fg. Er denkt sich die ersten Menschen, ohne alle Bildung durch den göttl. Schöpfer, unter den gegebenen natürlichen Bedingungen sich selbst entwickelnd, und zieht demgemäss S. 213. die Consequenz: „So sieht man sich denn zu der Behauptung hingedrängt, dass die sittliche Entwicklung der Menschheit nothwendig über die Sünde hinweggehe, ja von ihr ausgehe", wobei er sich auf *Braniss* und *Vatke* als Gesinnungsgenossen bezieht.

Dass alle diese Theorien Gott selbst zum Urheber der Sünde machen, so weit von dieser, als *ἀνομία* und *ἀδικία*, und von Strafbarkeit derselben, ja von einem lebendigen heiligen Gott überhaupt noch die Rede seyn darf, kann nur Befangenheit in Abrede stellen, obwohl begreiflicher Weise fast alle Urheber u. Vertreter derselben diese Folgerung nicht zugeben wollen; auch der mir besonders theure Verf. der zuletzt angeführten Ethik meint unbegreiflicher Weise bei seiner Ansicht die Causalität des Bösen von

Gott fern halten zu können und leugnet, dass das Böse, wenn es ein unvermeidlicher Durchgangspunkt der Entwickelung der Menschheit sey, ein nur negatives sey (S. 215.).

3. Auch *Jul. Müller* hat die bibl. kirchl. Lehre vom Sündenfalle der ersten Menschen und ihren Folgen aufgegeben (a. Schr. II. S. 409 ff.), sich aber auch durch keinen andern Versuch, den Ursprung der Sünde innerhalb der zeitlichen Entwickelung des Menschen zu erklären, befriedigt gefunden und daher, wie einst Origenes, dessen Theorie er sich jedoch nicht aneignet, den Sündenfall in einem vorirdischen Stadium gesucht, „in einem ausserzeitlichen Urstande der persönlichen Wesen, — geistiger Monaden —, in welchem jeder, der in diesem ird. Zeitleben mit der Sünde behaftet erscheint, seinen Willen von dem göttl. Lichte zur Finsterniss der in sich versunkenen Selbstheit abgewandt und durch diese Selbstentscheidung der transcendentalen Freiheit sein Loos selbst bestimmt haben soll“ (vgl. S. 486—507. mit S. 96 ff.) Rothe erklärt (a. Schr. S. 223.), dass ihm „jedes Denken bei dieser intelligibeln und transcendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande ausgegangen sey,“ und urtheilt wohl richtig, dass diess „eine Zerhauung, nicht eine neue Lösung des alten Knotens sey.“ [1])

Immer aber ist auch dieser jüngste Versuch eines der angesehensten Theologen in so fern von Bedeutung, als er ein neues Zeugniss dafür ist, dass der Ursprung der Sünde sich nicht erklären, sondern als ein Geheimniss nur beschreiben lässt.

Und so wendet sich die Frage von den Ergebnissen menschl. Forschung zur göttlichen Offenbarung.

§. 78.

Biblische Lehre vom Ursprung des Bösen und der Uebel auf Erden

oder

Von dem Sündenfalle der ersten Menschen.

Wie die Schöpfungsurkunde in dem tiefen Sinne ihrer einfachen Sätze die Wahrheit ausspricht, nach welcher alle Weltweisen vergebens geforscht haben (§. 60. Anm.

1) Eben so *Hase*, ev. Dogm. §. 88. „Die Annahme eines ausserzeitlichen Sündenfalls freier Individuen rückt das Räthsel, statt es zu lösen, nur in einen phantastischen Raum, erklärt nicht die Allgemeinheit der Sünde, noch würde das Gewissen die sittliche Zurechnung einer jenseit des irdischen Bewusstseyns liegenden That anerkennen.“ Vgl. auch *Martensen* §. 93. Anm. gegen die verwandten Ansichten von *Schelling* u. *Steffens*, wie gegen die *Hegels* u. *Schleiermachers*.

6. u. §. 62.), so gibt auch die Erzählung von dem Sündenfalle der ersten Menschen (1 Mos. 3, 1 ff.) zwar nicht eine *Erklärung*, wohl aber eine *Beschreibung* des Ursprungs der Sünde und des Bösen auf Erden, welche die allein mögliche Antwort auf die Fragen der forschenden Vernunft enthält, eine Beschreibung, deren Wahrheit in dem Grade einleuchtet, als ein jeder bei unbefangener Beobachtung anerkennt, dass alle Sünde (im engern Sinne: pecc. actuale) noch heute in den Individuen in keiner anderen Weise entsteht, als die Sünde der Ureltern nach dem Mosaischen Berichte.

Wenn die Schrift alle Sünde als Thorheit, die Frömmigkeit aber als Weisheit bezeichnet, so wird damit der Gedanke ausgesprochen, dass für keine Sünde ein zureichender Grund sich finden oder eine befriedigende Erklärung sich geben lasse, am wenigsten für die erste der ersten Menschen, welche durch die Gnade des Schöpfers in einen Zustand versetzt waren, in welchem sie das vollkommenste Vermögen und die stärksten Aufforderungen hatten, das göttliche Gebot zu halten, da auch die verderblichen Folgen der Uebertretung ihnen angekündigt waren. Die h. Schrift gibt daher nicht eine, an sich nicht mögliche, Erklärung einer absolut unbegreiflichen Thatsache, wohl aber gibt sie, wie bei der Offenbarung anderer Geheimnisse (§. 6.) durch den Spiegel im dunkeln Wort (1 Cor. 13, 12.) eine solche Beschreibung der Entstehung der Sünde, in welcher wir die Genesis aller individuellen Sünde erkennend die mögliche Antwort auf die alte Frage nach dem Ursprunge des Bösen auf Erden finden. Die Grundgedanken der Urkunde nach einfacher, grammatisch-historischer, Fassung des Textes sind folgende:

1) Die Veranlassung zur ersten Sünde der ersten Menschen kam *von aussen* durch die versuchliche Erscheinung der Schlange auf dem verbotenen Baume, welche dessen Früchte ohne Scheu und augenscheinlich ungestraft geniessend den *Zweifel* rege machte, *ob Gott wirklich ein solches Verbot gegeben habe* (V. 1.). — Alle Erfahr-

ung bezeugt es, dass diess noch immer die erste Versuchung für den Menschen sey, die Erweckung des Zweifels, ob Gott wirklich verboten habe, was zu begehren und zu thun natürlich sey, ob nicht der Aberglaube solche Verbote dem Menschen eingebildet habe. Zudem entspricht die Schilderung der von aussen gekommenen Versuchung der nothwendigen Voraussetzung, dass weder Gott als Urheber des Bösen zu denken, noch die Bewegung zur Sünde in einer dem Menschen einwohnenden bösen Neigung ihren Ursprung haben könne (§. 77. vgl. 74 fg.).

Die erste Versuchung wurde nach der Urkunde (V. 2. u. 3.) zurückgewiesen durch die Erinnerung a) an die Wirklichkeit des göttlichen Verbots, b) an die Güte Gottes und die Fülle seiner Gaben, so wie c) an die angekündigte Strafe der Uebertretung des Verbots, — eine Schilderung der Sprache des Gewissens in der Stunde der Versuchung.

2) Die andere Versuchung war die Erweckung des *Zweifels an den verderblichen Folgen der Sünde und an der guten Absicht des Verbots*, Erweckung des Argwohns, dass dasselbe nicht Erhaltung des seligen Lebens bezwecke, sondern eine willkührliche Verkümmerung des Lebensgenusses und Hemmung des Fortschritts sey. So redete der Versucher weiter durch die lustig geniessende Schlange (V. 4. u. 5.): *Ihr werdet mit nichten des Todes sterben; sondern Gott weiss, dass, welches Tages ihr davon esset, da werden eure Augen aufgethan und werdet seyn wie Gott und wissen, was gut und böse ist.*

Wo dem Zweifel an der Güte des Gesetzes und an der Gewissheit der Strafe der Uebertretung Raum im Gemüthe gestattet wird, da wächst die Macht der Begierde und die That wird vollbracht; so auch nach der Urkunde (V. 4—6.).

3) Wenn die That vollbracht ist, erkennt der Mensch die Täuschung der Versuchung und fühlt die Leerheit u. Verderblichkeit der vorher reizenden und vielversprechen-

den Sünde, und so schildert die Urkunde (V. 7—13.) in sinnreicher Weise als Folge des Sündenfalls der ersten Menschen eine Störung und Zerrüttung ihres ganzen Wesens, welche sich als Schaam, Verblendung und kindisches Bemühen offenbarte, die erkannte Blösse zu bedecken, als Furcht vor Gott und angstvolle Flucht vor ihm; der Mann klagt die Frau und diese die Schlange an —. Diess die angedroheten Folgen des verbotenen Genusses der Früchte vom Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen; *sie erkannten nun*, welch ein Unterschied sey zwischen jenem und diesem, *dass der Ungehorsam gegen Gott die Gemeinschaft seines Lebens aufhebe.*

So verkündigt diese Urkunde schon, was alle folgenden heiligen Bücher bildlich oder eigentlich lehren, dass *der Tod der Sünden Sold* sey (Röm. 6, 23. vgl. 5, 12 ff.).

Diese innere Wahrheit des Mosaischen Berichts, welche ihn über alle Sagen der Völker vom Ursprunge der Sünde und Uebel auf Erden erhebt, lässt nicht zweifeln, dass er mehr als einen symbolischen Charakter habe, wie denn der geschichtliche Charakter desselben in der heiligen Schrift überall vorausgesetzt und auch ausdrücklich anerkannt wird (Joh. 8, 44. vgl. 1 Joh. 3, 8. 2 Cor. II, 3. 1 Tim. 2, 14. vgl. Weish. 2, 23 ff.). [1])

---

1) Vgl. *Martensen* §. 79. Anm.: „In der mosaischen Erzählung von dem Sündenfall (1 Mos. 3) haben wir eine Einheit von Geschichte und heiliger Symbolik, eine bildliche Darstellung einer wirklichen Thatsache. Die Begebenheit des Sündenfalls ist hier von einem Bewusstseyn dargestellt, dem sowohl das Paradies als der Sündenfall jenseitig und *vorgeschichtlich* ist, weshalb es auch von demselben keine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare, eine verblümte Erkenntniss geben kann, wie in einem Spiegel und einem dunkeln Wort". — Die weitere Ausführung dieses nach seiner wörtl. Fassung im Wesentlichen zustimmenden Satzes weicht freilich ab und ist bestimmt durch die zwar nicht dualistische, wohl aber in bedenklicher Weise dualisirende Weltanschauung des geistreichen Verf. u. seine theosophische Entwickelung der Dämonologie, deren Ausgangspunkt und Schlusssatz die Anerkennung der Nothwendigkeit der Versuchung ist §. 79. u. 107. Ausgehend von der Annahme eines s. g. kosmischen Princips im Gegensatz zu dem heiligen (§. 79. 88. 92. u. ö.) fasst er jenes als „das Böse an und für sich" (§. 99 ff.), welches zwar als solches keine persönl. Existenz haben, aber im Sinne der pantheist. Immanenz solche

Anm. 1. Ueber Erklärung und Beschreibung des Ursprungs der Sünde.

Sünde ist willkührliche Uebertretung eines anerkannten Gesetzes (1. Joh. 3, 4. *ἀνομία*) — sie ist Thorheit, in so fern sie begangen wird, obwohl man die schädlichen Folgen weiss, — so in ihrem Ursprunge, wie in ihrer äussersten Vollendung (Ps. 13.). Es gehört zum Wesen der Sünde im engern Sinne 1) Kenntniss des Gesetes, als eines unverbrüchlichen, göttlichen (Röm. 4, 15. 5, 13.), 2) Selbstbestimmung und 3) bewusste Richtung des Willens gegen das Gesetz.

Fragen wir nun nach dem Ursprunge der Sünde, so müssen wir unterscheiden Erklärung und Beschreibung; diese ist möglich und wird in der Schrift gegeben, wie der §. nachweist, jene dagegen ist unmöglich und alle bisher gemachten Versuche (§. 77.) sind daher unbefriedigend, und haben, auch wenn sie nicht aus phantast. Speculation hervorgingen, zu Meinungen geführt, welche entweder mit der Idee Gottes oder mit dem sittl. Bewusstseyn des Menschen in Widerspruch treten und zudem praktisch verderblich sind, indem sie entweder den Begriff oder die Zurechnungsfähigkeit der Sünde aufheben. Die Erklärung des Ursprungs des Bösen müsste der Nachweis eines zureichenden Grundes der ersten Sünde seyn, so dass es begreiflich würde, wie solche Wesen, welche gut geschaffen vollkommen waren in ihrer Art (1. Mos. 1, 31. vgl. V. 26 ff.), zur Uebertretung des göttl. Gesetzes sich bestimmen konnten. Nun ist sogar in dem jetzigen Zustande der Sündhaftigkeit unseres Geschlechtes nicht etwa blos der Fall eines Judas unter den erwählten Aposteln, welche 3 Jahre den Unterricht des Herrn empfangen hatten und Zeugen und Genossen seiner rettenden, beseligenden Gnade gewesen waren, sondern der Fall eines jeden wohl gebildeten Menschen, welcher die Verwerflichkeit der Sünde und ihre verderblichen Folgen kennt und dennoch sie begeht, ein Akt der Thorheit, für welchen es weder eine Erklärung noch eine Rechtfertigung gibt: viel unbegreiflicher aber ist der Sündenfall der ersten Menschen, welche unmittelbar von Gott geschaffen und ausgestattet in den un-

---

fort und fort in den persönl. Creaturen suchen u. gewinnen und in dem Obersten der Teufel, von dem die Schrift redet, die vollständigste Persönlichk. gewonnen haben soll (§. 102 ff.). So sehr der Herr Vf. sich bemüht, die Uebereinstimmung seines Theosophems mit der h. Schrift nachzuweisen (§. 105 ff.), so werden doch unbefang. Leser die Unvereinbarkeit desselben mit der biblisch kirchlichen Lehre anerkennen. Die Bezeichnung des Teufels als „des jüngern Bruders Christi" (§. 102.) und die Anerkennung der relativen Nothwendigkeit des Bösen, als „des dunkeln Grundes für die göttliche Lichtoffenbarung" erinnern an die verwandten Theorien von Lactantius, J. Sc. Erigena u. ihrer Nachfolger, auf deren einige sich Dr. Martensen auch bezieht.

mittelbaren Erweisungen seiner Gnade die stärksten denkbaren Beweggründe hatten, das einzige, zu ihrer Prüfung und Uebung gegebene, Gebot zu halten, um durch den schuldigen Gehorsam die selige Gemeinschaft des göttlichen Lebens sich zu sichern und den Genuss desselben zu erhöhen (vgl. 2, 9. 15 ff. 3, 22 fg.). Der Sündenfall der ersten Menschen ist ein Geheimniss, wie die Bosheit der Teufel, welche an den heiligen Gott glauben und vor den Strafen seiner Gerechtigkeit zittern und doch ihm widerstreben (Jak. 2, 19. vgl. 2. Thess. 2, 7 ff. u. Luk. 22, 53.).

Aber in eben dieser finstern Macht, welcher auch Judas Ischarioth erlag (Luk. 22, 3.), haben viele christliche Theologen bis in unsere Tage einen Erklärungsgrund für den Sündenfall der Ureltern gefunden, hinweisend auf die versuchende Schlange in der Urkunde. Sie bemerken richtig, dass diese Schlange nicht blos ein vernunftloses Geschöpf, sondern nach dem nächsten Zusammenhange wie nach der Analogie der ganzen h. Schrift Organ und Bezeichnung des Satan sey; dieser also sey der Versucher und Verführer der ersten Menschen, wie dann auch Versucher des zweiten Adam (Matth. 4.) gewesen. Für diese Auffassung spricht 1) der Context der Urkunde selbst; es wird der Schlange eine geistige und zwar satanische Wirksamkeit zugeschrieben, man mag das Sprechen buchstäblich oder richtiger, wie das Sprechen Gottes andererseits, nicht buchstäblich verstehen, immer ist es eine unmittelbare Erweckung böser Gedanken, und diese unheilbringende Wirksamkeit wird der Schlange zugerechnet und wird bestraft (V. 14. fg.). Der nächste Zusammenhang nöthigt demnach an ein anderes Wesen, als an eine blos natürliche Schlange zu denken. Darum war diess auch 2) die herrschende Erklärung der Urkunde unter den Juden; vgl. Weish. 2, 23. f., woraus der Sprachgebr. ὄφις, δράκων = σατανᾶς, Offenb. 2. 10. 12, 3 ff. 13, 2 ff. 14, 15 u. a. erklärlich ist. Dazu kommt 3) die Bestättigung dieser Erklärung durch Christum selbst und seine Jünger: Joh. 8, 44. 1. Joh. 3, 8. 2. Cor. 11, 3. (vgl. §. 66. fg.). — Darum hat auch die allgemeine Kirche von Anfang an die Urkunde so verstanden und eben so die erneuerte Kirche nach ihren Bekenntnissen; vgl. §. 77. Anm. 1.

Allein auch durch die Thatsache der Versuchung der ersten Menschen durch den Satan wird der Ursprung des Bösen in der Welt nicht erklärlich. Die Frage wird 1) nur weiter zurück geschoben; es entsteht nun die Frage: Wie ist der Fall der Engel erklärlich, die als Geschöpfe Gottes auch ursprünglich gut waren und noch als vollkommener zu denken sind, als die Menschen, und 2) auch die Entstehung der Sünde der Menschen wird durch die Thatsache jener Versuchung nicht begreiflicher. Denn der Einfluss des Versuchers kann nach biblischer Lehre (§. 66.) nicht gedacht werden als unwiderstehlich (tentatio irresistibilis), und so wird er

auch in der Urkunde nicht beschrieben; wäre er es aber gewesen, so würde die Schuld auf Gott zurückfallen, wenn er Versuchungen zugelassen hätte, welche der den Menschen verliehenen Kraft nicht angemessen gewesen wären.

Der Sündenfall der ersten Menschen ist demnach ein Mysterium, wie der Ursprung des Bösen in Gottes Schöpfung überhaupt, ein Akt der Thorheit, für welchen es keine befriedigende Erklärung geben kann. Darum gibt auch die h. Schrift nur eine Beschreibung des Ursprungs des Bösen in der Menschenwelt.

Anm. 2. Verwandte Sagen vom Ursprunge der Sünde und Uebel auf Erden.

Vgl. *C. G. Schwarz*, Diss. de lapsu primorum generis humani parentum a paganis adumbrato. Altorf. 1730. 4. *Bauer*, Mythologie des A. und N. T. S. 90 ff. *Gesenius* in *Ersch* und *Gruber's* Encyclopädie. 1. Th. Art. *Adam* S. 360 ff. Vgl. *G. Ch.Rdf. Matthäi*, de origine mali, praemissa placitor. praecipuor. ap. vet. Graecos philos. occurrentium brevi censura Gott. 1824. 8. *C. Fr. Naegelsbach*, die nachhomer. Theologie (1857. 8.) S. 318 ff. — Die *Griechische Mythe* s. bey *Hesiodus*, Opp. et dies v. 27—105, vgl. dagegen v. 127 sqq. mit v. 109 sqq. — Die verwandteste ist die *Persische*, welche von Vielen wohl nicht ohne allen Grund als *Entstellung der Mosaischen Erzählung* betrachtet worden ist. Sie findet sich im *Bun-Dehesch* Abschn. XV. (s. *Kleuker, Zend-Avesta*. Th. 3. (Riga 1777. 4.) S. 83—85. — vgl. Th. 1. S. 20. und Zend-Avesta im Kleinen. II. S. 113 ff.) und lautet nach Kleukers Uebersetzung: „In Rücksicht auf die *Menschen* sagt das Gesetz (Zend-Avesta), dass der Saame, welchen *Kajomorts* (der Urvater des Menschengeschlechts[2]) im Sterben von sich gegeben hatte, durch's Licht der Sonne gereinigt sey; dass *Neriosengh* [der Ized des Feuers zu königl. Muth und Ized des Friedens] über zwei Theile, und *Sapandomad* [des Ormuzd Tochter — der heiligste Ized weiblichen Geschlechts] über den dritten [Theil] Schutzengel gewesen. Nach Ablauf von 40 Jahren, am Tage Mithra, des Monats Mithra, ging eine *Reivas*pflanze aus der Erde hervor, die wie eine Säule (Baum) aufwuchs 15 Jahre lang, mit 15 Sprösslingen. Dieser Baum ist wie zwei neben einander gestellte Körper, da einer dem andern die Hand ins Ohr hält und beide so mit einander vereinigt, gleichsam Ein Leib sind. Sie waren so genau an einander gebunden, dass man

---

2) „Kajomorts" — welcher wiederum aus dem *Stier*, dem Ideal der Allentwickelung, hervorgegangen seyn soll I. 20. — „hatte kein Weib. Der liebreiche Gott aber wollte doch eins: da musste sich sein Saame mit der Erde vermischen. Also wuchsen Meschia und Meschiané, Mann und Frau, aus der Erde, die der Stamm des ganzen Menschengeschlechts sind." Anm. *Kleuker's*.

weder Männliches noch Weibliches unterscheiden konnte, noch sehen, ob Ormuzd die Hand (phallus) zuerst erschaffen, wie gesagt wird in Absicht auf das Erstgeschaffene, ob es das Glied oder der Leib gewesen. Ormuzd sagt davon, dass er zuerst die Hand und darauf den Körper gemacht,und alsdann jenes Glied dem Körper angefügt; dass er dem Körper seine eigenthümliche Wirkungskraft anerschaffen, um sein Werk zu thun und zu leben. Aber die Seele ist vor dem Körper von ihm geschaffen. Wie beide menschliche Bestandtheile (Körper und Seele) aus Pflanzenwesen in Menschenwesen gebildet waren, so bekam die Hand aus dem Himmel ihre Stelle und die Seele nahm ihre Wohnung im Körper augenblicklich[3]).

Der Baum wuchs empor und trug zehn Menschenarten zu Früchten.

Ormuzd redet von ***Meschia*** und ***Meschiané.*** Der Mensch — als Weltvater — wurde. Der Himmel ward ihm bestimmt mit dem Beding der Herzensdemuth, Gehorsamkeit gegen den Willen des Gesetzes, der Reinigkeit in Gedanken, der Reinigkeit in Reden, der Reinigkeit im Thun und Lassen, und dass er keine Dews (böse Geister) anbetete. Durch Beharrung in diesem Geist sollten der Mann zum Glück des Weibes und das Weib zum Glück des Mannes leben. So waren auch ursprungs ihre Gedanken, so waren ihre Werke. Sie naheten sich zu einander und hatten Gemeinschaft.

Anfangs sprachen sie: Ormuzd ist's, von dem Wasser und Erde, Bäume und Thiere, Sterne, Sonne, Mond und alles Gute kommt, was reine Wurzel und reine Frucht hat. In der Folge bemächtigte sich *Peetiareh* ihrer Gedanken, verbildete ihre Seele und gab ihnen ein: Ahriman sey's, der Wasser und Erde und Bäume und Alles vorbenannte Gute geschaffen habe. Das glaubten sie und so gelangs Ahriman, sie gleich anfangs zu betrügen durch Irrthümer in der Lehre von den Dews; und von Anfang bis zu Ende suchte dieser Grausame nichts als Betrug. Beide, Meschia und Meschiané, wurden durch Glauben an diese Lüge *Darvands* (böse, Ahriman ähnlich, unglücklich); und ihre Seelen müssen bis zur Neubelebung ihrer Leiber im Douzakh ausdauern. Sie nährten und kleideten sich dreissig Tage lang schwarz. Darnach gingen sie auf die Jagd und fanden eine weisse Ziege, aus deren Zitzen sie Milch sogen; das war ihnen liebliche Nahrung. „Nichts so angenehmes, wie diese Milch habe ich genossen, sprachen Meschia und Meschiané; die Milch, die ich eben trank, hat mich ungemein erquickt:“ das war aber ein Uebel für ihren Körper, d. i. dadurch sündigten sie gegen ihren Leib und wurden gestraft.

---

3) „*Jedeman minodeha.* Die beiden Portionen menschlichen Saamens, die *Neriosengh* bewahrt hatte, bildeten die *Hand* und *Roban* (Seele).“
Kleuker.

Dew, dessen Rede ganz Lüge ist, zeigte sich, durch jenen Betrug noch beherzter, ihnen zum zweiten Mal und gab ihnen Früchte, die sie assen; und „so verloren sie hundert Glückseligkeiten, die sie bis jetzt genossen hatten, bis auf eine." Nun mehrte sich nach dem weitern, gleich fabelhaften, Bericht das sittliche und physische Verderben in furchtbarer Progression. Vgl. *J. A. L. Richter*, das Christenthum und die ältesten Religionen des Orients. (Leipz. 1819. 8.) S. 132 ff. und *Meyer*, über die Verwandtsch. d. Christenth. m. d. Parsismus, in den theol. Studien und Krr. Jahrg. 1837. 3. Heft S. 579—616.

Anm. 3. *Willkührliche, allegorische oder philos. Erklärung* (vgl. §. 28. Anm. 3.).

a) *Philo* fand in der Urkunde eine ***symbolische Beschreibung des Urspr. der Sünde und aller Uebel aus der sinnl. Lust:*** de opificio mundi p. 340 sqq. und de Allegor. II. p. 1100. Das *Paradies* bezeichnet ihm den vollk. Zustand, das unschuldige, selige und unsterbliche Leben der ersten Menschen (vor dem Erwachen des Geschlechtstriebes); die *Schlange* (Symb. der Lust) reizt *Eva* (Symb. der Sinne und Sinnlichk.) und durch diese wird auch *Adam* (= der Verstand) verblendet, und so wurden die Menschen durch die sinnl. Begierde der sel. Unschuld verlustig und Sclaven der niedern Natur, über welche sie herrschen sollten. Gott konnte sie wegen ihrer Undankb. vernichten, aber aus Barmherzigk. machte er ihr Leben zu einer Schule der Besserung u. s. w. — Verwandt sind die Deutungen mehrerer Kirchenlehrer, nam. der Alexandriner, z. B. *Clemens Al.*, Stromat. 1. III. p. 565. vgl. *Ambrosius*, Tractatus de Parad. u. Epist. 42. *Jo. Damascenus*, De fide orth. II. 11. s. *Beck* Comm. h. p. 390. not. 6. — *Origenes*, als Präexistentianer, versetzt die Scene in die frühere vorird. Welt: Adam ist ihm Symbol der ganzen Menschheit, aller Seelen, welche da fielen und infolge dessen in diese, zum Zweck der Wiederherstellung geschaffene, niedere Welt versetzt und in menschliche Leiber eingekleidet wurden, um wieder geläutert zu werden vgl. *cont. Cels.* IV. 39 sq. u. a. St. b. *Neander*, chr. Dogm. Gesch. (Vorles.) 1. Th. S. 201 fg. — *Philo's* Grundgedanke vom Ursprung der Sünde u. der Uebel aus der Wollust findet sich auch im Manichäischen Systeme; vgl. *A. F. V. de Wegnern*, Manichaeorum indulgentiae etc. p. 44 sqq. — Verwandt ist die Ansicht des ungenannten Vf. der Schr.: Der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen mit philos. Augen betrachtet von einem Weltbürger. Berl. 1760. 8. und des — Versuchs einer neuen Aussicht über die mos. Gesch. vom Falle der ersten Menschen. An des Herrn Abts Jerusalem Hochw. Gotha 1785. 8.

b) Verwandt sind die ***philos. Ausdeutungen*** von ***Jerusalem*** († 1789. als Hofpr., Abt und Vicepräs. des Consist. zu Wolfenb.),

Gerstenberg u. *Kant.* Der *Erste* erkannte in d. Erz. ein altes alleg. *Lehrgedicht*, welches den Zweck habe, die Menschen zum Gehors. geg. d. Gesetze Gottes, als d. einz. Quelle des Glücks, zu ermahnen und vor dem Ungehors., der Ursache alles Unheils, zu warnen. Der *Baum der Erk.* soll Symbol des Gesetzes, der *B. des Lebens* Symb. des Lohnes für treuen Gehorsam, die *Schlange* Symb. der verführer. Sinnlichk. seyn und *Eva's Gespräch* V. 2. u. 3. bezeichnet den anfängl. Widerstand der Vernunft gegen den Reiz der Sinne. — Roher ist die Auffassung von *Gerstenberg*, welcher die Schlange für ein Symbol des durch die Adern sich windenden Blutes hielt, durch welches der Naturtrieb des Menschen angeregt und dieser empfänglich werde für äussere Reize und Verführung. — *Kant* deutete, ähnlich den gnost. Ophiten, die Urkunde als bildliche Beschreibung des Sieges der *Vernunft über den Instinkt*: Im urspr. Zustande war dem Menschen der Instinkt *Gottes Stimme*, welcher er folgte und folgen sollte. Diesem Instinkt war der Geruch jener Frucht auf dem Baume der Erk. widerlich und darum wurde der Genuss ders. für verboten gehalten. Später aber bewog die erwachte und entwickeltere Vernunft den Menschen, die Gegensprache des Instinkts zu überwinden und die Frucht zu essen. — Die betr. Literatur: *Jerusalem*, Lehre von der moralischen Regierung Gottes über die Welt, oder die Geschichte vom Falle. Braunschw. 1760. 8. vgl. *Dess.* Betrachtungen über die vornehmsten Wahrh. der Rel. Bd. 2. Th. 2. — (*J. F. Gerstenberg*) Eden, d. i. Betrachtungen über das Paradies und die darin vorgefallenen Begebenheiten. Mit C. F. Bahrdts Vorrede. Frkf. u. Leipz. 1772. 8. — *Kant*, Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte — in der Berl. Monatsschrift (1786.) — abgedruckt in s. kl. Schriften (1793.) S. 93 ff.

c) Einige betrachteten die Urkunde als eine *Uebersetzung* oder *Deutung einer alten Hieroglyphe.* — Entsprechend der (namentlich von Hezel geltend gemachten) Hypothese, dass Moses s. älteste Geschichten bis auf Abraham aus ägypt. Quellen geschöpft und dabei vorzüglich die Hieroglyphen benutzt habe, nahm *Gamborg* an, die Darstellung sey eine (sogar falsche) Deutung einer Hieroglyphe in der arab. Stadt Nysa, auf welcher nach Diodor. Sic. I. Isis dargestellt worden als die Erste, welche den Menschen Früchte darreiche. — *J. G. Rosenmüller* dachte sich dagegen das hieroglyph. Gemälde vollständig, der urkundlichen Schilderung entsprechend (Baum, Schlange, Frau und Mann): ein alter Dichter habe diese Scenographie auf den Ursprung des Bösen gedeutet — vielleicht schon vor Abraham — und mit Jacob sey sie nach Aegypten gekommen. — Literatur (*And. Gamborg*), Nysa oder philosophisch-histor. Abhandlung über Genes. II. u. III. mit 2 Kupf., nach einem Dän. noch ungedr. Original. Eleutheropolis (Kopenh.) 1790. 8. [Gegenbemerkgg. in *Gablers* Urgesch. 2. Th. S. 337] — *J. G. Rosenmüller*, Erklärung der Gesch.

vom Sündenfalle — im Repert. für bibl. u. morgenl. Literat. (1799). 5. Th. S. 160 ff. — Vgl. auch *Hezel*, Ueber die Quellen der Mos. Urgeschichte 1780. 8. — *J. L. H(ug)*, Die Mosaische Gesch. des ersten Menschen von seinem Ursprunge bis zum Entstehen der Völker. Frkf. u. Lpz. 1797. 8. — (*Menke*) Hieroglyphik od. über den Mythos vom ersten Menschen — im Pred. Journal für Sachsen 4. Jahrg. S. 541—657.

d) Andere trugen kein Bedenken, die Urkunde für einen (*historischen* oder *philosophischen* oder *poetischen* — vgl. §. 60. Anm. 6.) *Mythos von dem Ursprunge der Sünde und Uebel in der Welt* oder dem *Verluste des goldnen Zeitalters* zu erklären.

Eichhorn und *Gabler* — in der Urgeschichte. 2. Th. — sahen darin einen *histor.* Mythus: die factische Grundlage sey, dass es ein *Paradies* gab, darin ein *giftiger Baum* (B. d. Erk.) u. ein *heilbringender* (B. d. Lebens), der Genuss vom ersten verboten. Zufällig habe die Frau eine Schlange die Früchte desselben ohne Schaden geniessen sehen und diess habe in ihr den Zweifel erweckt, ob nicht die Frucht doch gut seyn könne. Nach einigem Widerspr. des Gewissens habe sie die verbotene Frucht genossen, bald aber die schädlichen Folgen erfahren. Alle aus dem Genuss entstandenen Uebel hätten die Menschen dann als Strafen Gottes betrachtet.

Derselbe *Eichhorn* erkannte darin später einen *philos.* od. *poetischen* Mythus (Allgem. Bibl. der bibl. Literatur. Bd. 1. S. 989 ff.) — So lange die Menschen in einem kindl. Zust. d. Unbekanntsch. mit and. mögl. Lagen gewesen, seyen sie zufrieden u. glückl. gewesen, sobald aber ihr Verstand erwacht sey und sie sich auch andere Lagen gedacht und mit ihrer Phantasie vorgespiegelt hätten, sey mit dem Verlangen darnach Unzufriedenheit und Unruhe entstanden und die urspr. Glückseligk. sey verloren gewesen. Diese Gedanken eines Psychologen seyen in der alten oriental. Bilderspr. so ausgedrückt worden, als wären die Menschen nicht mehr mit *ird.* Speise zufrieden gewesen, sond. hätten nach *höherer* (Götter-) Speise von den Bäumen der Erk. u. des Lebens verlangt. — Der so entstandene Mythus enthalte also ein Philosophem über den Verlust des goldnen Zeitalters. Aehnlich *F. W. J. Schelling*, Dis.: Antiquissimi de prima malorum humanorum origine, philosophematis Gen. c. 3. explicandi tentamen criticum et philosophicum. Tub. 1792. 4. *Dav. Jul. Pott*, comm. de antiquo documento, quod extat Gen. II. et III. Helmst. 1796. 8. *Paulus*, Ueber die Anlage und den Zweck des ersten und zweyten Fragments der ältesten Mosaisch. Menschengeschichte — im Neuen Repert. für bibl. u. morg. Lit. 2. Bd. S. 209 ff. und *Buttmann*, Pandora, eine mytholog. Abh. — in der neuen Berl. Monatsschr. 1802. (Dec.) 419—444. u. a.

Bei wesentlich ähnlicher Ansicht fanden Andere in der tiefsinnigen Urkunde zugleich den *ältesten Versuch einer Theodicee* oder

der relig. Voraussetzung (§. 77.), ***dass nicht Gott Urheber der Sünde und des Uebels*** sey, sondern der Mensch selbst, und traten so der Wahrheit wieder näher. So *W. A. Teller*, die älteste Theodicee oder Erkl. der 3 ersten Kapp. im 1. Buch d. Vormos. Gesch. Jena 1803. 8. — Neue Kritiken u. Aufklärungen über d. Gesch. des Sündenfalles — in ***Henke's*** Museum. 3. Bd. 2. u. 3. Stk. — ***K. Dietr. Hüllmann***, Theogonie. Untersuchungen über den Ursprung der Religionen des Alterthums. Berl. 1804. 8. — ***Augusti***, Lehrbuch der chr. Dogm. Gesch. §. 256. — ***Wegscheider***, Institutt. §. 117. u. A., welche ***Bretschneider*** a. Stell. nennt.

§. 79.

Biblische Lehre von den Folgen des Falls der ersten Menschen für ihre Nachkommen

oder

Von dem natürlichen Verderben.

Wie in dem Falle der ersten Menschen die Genesis aller individuellen Sünde beschrieben worden ist, welche mit Bewusstseyn begangen wird, so müssen wir in ihm auch den Ursprung der allgemeinen Sünde des ganzen Geschlechts erkennen, das von ihnen ausgegangen ist. Es ist diess deutliche Lehre der h. Schrift A. und N. T. (Röm. 5, 12 ff. vgl. 3, 23. 1 Cor. 15, 21 fg. vgl. Joh. 3, 6. 1 Joh. 1, 8. Jak. 1, 13 ff. — 1 Mos. 8, 21. vgl. 6, 3. 5. Ps. 51, 7. 58, 4. 1 Kön. 8, 46. vgl. 2 Chron. 6, 36. Jes. 48, 8. Sprüchw. 20, 9. Pred. 7, 21. Hiob 14, 4.); es entspricht diese Lehre dem allgemeinen Naturgesetz, nach welchem im ordentlichen Verlauf das Erzeugniss dem Erzeuger ähnlich ist (1 Mos. 5, 3. — quod non est in causa, id esse nequit in effectu[1]); es zeugt dafür die Geschichte der Menschheit in der grössten Allgemeinheit, wie die eigene Erfahrung, — es ist Niemand ohne Sünde ausser dem Einen, der Alle von ihr erlösen sollte.

Die durch den Sündenfall eingetretene Zerrüttung des ganzen Wesens der Ureltern, *der Verlust des zur Aehn-*

---

1) ***Gerhard.*** ll. theol. IV. 315.: Adam postea genuit filium ad imaginem sui et similitudinem suam Gen. V, 3; qualis ipse erat, tales filios generabat, imagine Dei spoliatos et justitia originali destitutos — —.

lichkeit mit Gott ausgestalteten Ebenbildes, die durch diesen Verlust entstandene Verkehrung des Verhältnisses der niederen Kräfte und Neigungen zu den höheren (§. 74.), ging auf ihre Nachkommen über. Daher die Abhängigkeit der Menschen von der Natur, die sie beherrschen sollten, daher die allgemeine Finsterniss in Bezug auf die höchsten Angelegenheiten, daher der Kampf des Fleisches gegen den Geist, statt des ursprünglichen Gleichgewichts der Kräfte, daher die Unruhe des menschlichen Wesens, der Unfriede des Herzens, die klagende und strafende Sprache des Gewissens in allen Individuen, und zwar am lautesten in den edelsten (vgl. §. 2.).

Und wie geheimnissvoll der Ursprung der Sünde ist (§. 77 fg.), so auch ihr Wesen in ihrer Fortpflanzung und individuellen Entwickelung. Sobald der Mensch zum Bewusstseyn des göttlichen Gesetzes kommt, welches sagt: *Lass dich nicht gelüsten!* — so bald tritt auch der adamitische Gegensatz in der erwachenden, bis dahin in der Tiefe des Herzens schlummernden, *Sünde* hervor (*ἁμαρτία*, in ihren Aeusserungen *ἐπιθυμία*, concupiscentia prava, Röm. 7, 7 ff. vgl. 5, 12 ff. 6, 1. 6. 12.), aber mit diesem Widerspruch lebt auch im Kinde schon das Bewusstseyn der *Schuld* auf, die Unruhe des Gewissens und bei fortschreitender Erkenntniss der verderblichen Folgen die Anklage wegen solcher Thorheit. Der natürliche Mensch verläugnet seine Herkunft nicht, und so lange sein Charakter der ererbte ist, trägt er nicht Gottes, sondern *Adams Bild*, wie dessen erste Kinder (1 Mos. 5, 3. vgl. 1.) und Nachkommen, von welchen es heisst, dass das Dichten und Trachten ihres Herzens böse war von Jugend auf (vgl. 8, 21. u. 6, 5.). Darum heisst auch der natürliche Charakter des nicht wiedergeborenen Menschen der *alte Mensch* (*ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* Eph. 4, 22. Col. 3, 9. Röm. 6, 6.), der seine Art von Adam hat, dem alten, der in allen seinen Kindern wiedererscheint, der nichts versteht von der Sprache des Geistes Gottes, dessen Mahnungen er nicht achtet (1 Mos. 6, 3. vgl. 1 Cor. 2, 14. Röm. 8, 6 fg.), der es zum Voll-

bringen des göttlichen Gesetzes nicht bringt, selbst wenn er das Wollen hat (Röm. 7, 18. vgl. 14 ff.). Und weil denn *die Kinder Adams Erben seiner Sünde* sind und als solche überall und jederzeit sich bewährt haben bis auf diesen Tag (non inviti tales sumus, wie Augustinus sagt), darf's nicht wundern, dass Gottes Wort sie auch als *Erben der Schuld,* als *Kinder des Zorns* bezeichnet (Röm. 5, 12 ff. vgl. Eph. 2, 3. Röm. 3, 9 ff. 4, 15.). Darum heisst es denn auch von der ganzen Welt, im Gegensatz zu dem Reiche Gottes, der Gemeinschaft der Wiedergeborenen, dass sie im Argen liege (1 Joh. 5, 18 ff. vgl. Röm. 1—3.).

Und nicht etwa lehren also nur die Apostel, sondern der Herr selbst beschreibt das natürliche, ererbte Verderben als so allgemein und gross, dass nach seiner Erklärung Niemand in das Reich Gottes eingehen, ja dasselbe auch nur sehen kann, er werde denn von Neuem geboren aus dem Wasser und heiligen Geiste (Joh. 3, 3 ff. vgl. 1, 5 ff. Matth. 11, 25 fg.); Niemand ist wahrhaft frei, wenn ihn der Sohn nicht frei macht, welcher den Glaubenden die Macht gibt Gottes Kinder zu werden (Joh. 8, 36 ff. vgl. 1, 12 ff.), die Kinder der Sclaven erben die Knechtschaft und bleiben in ihr, bis der Erlöser kommt im Wort und im Sacrament, der die Wiedergeborenen, welche im Glauben ihm folgen, allein in's Vaterhaus führen kann (Joh. 14, 6 ff. vgl. 8, 34 fg.). — Und darum ruft Er, der Erlöser, die Mühseligen und Beladenen alle zu sich, um sie zu erquicken und ihren Seelen die Ruhe zu geben, die nur in seiner Gemeinschaft zu finden ist (Matth. 11, 28 ff.).

Es erhellt hieraus, wie wichtig es sey, die Tiefe und Schwere des natürlichen Verderbens zu erkennen, weil durch diese Erkenntniss die Schätzung des Verdienstes Christi, des Erlösers, bedingt ist[2]). Aber die Ent-

2) Vgl. *Apol. Conf.* Aug. de pecc. originali (I.) p. 56: Nihil igitur de peccato originis sentimus alienum [Conf. Aug. art. II,] aut a Scriptura, aut a catholica ecclesia, sed gravissimas sententias Scripturae et Patrum, obrutas sophisticis rixis theologorum recentium, repurgamus et in lucem

scheidungen der Gerechtigkeit Gottes gehen nicht weiter, als seine Gnade; nur wo diese zurückgewiesen wird, tritt das Verdammungsurtheil jener ein (Joh. 3, 16 ff. 9, 39 ff. 15, 23 fg.). Doch so geheimnissvoll der Ursprung und das Wesen der Sünde ist, so geheimnissvoll ist auch der Rathschluss Gottes zum Heil der Menschen (das *μυστήριον τῆς σωτηρίας* entsprechend dem *μυστήριον τῆς ἀνομίας*, vgl. §. 84. und 77.). Seine Gedanken in Betreff derer, welche während ihres irdischen Lebens noch nicht gerufen werden, sind eben so unbegreiflich, wie die Wege unerforschlich, welche er das Geschlecht der Menschen überhaupt und einzelne Völker, Familien und Individuen insbesondere führt. Nur das wissen wir gewiss, dass, so wunderbarlich sein Rath auch ist, Er doch Alles herrlich hinausführt; *denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge* (Röm. 11, 33 ff. vgl. Jes. 55, 8 ff. u. 1 ff.).

Anm. Der gewöhnliche Ausdruck Erb*sünde* (*peccatum originis* oder *originale* entspricht demnach durchaus der biblischen Lehre, welche das *natürliche*, jedem erwachenden Gewissen als *ἀδικία* = *ἀντινομία* sich offenbarende, *Verderben* — vitium originis — auch als *ἁμαρτία* bezeichnet; nur ist anzuerkennen, dass das lat. *peccatum*, weil es nach Römischem Sprachgebrauch nur Thatsünde, facinus, delictum, nicht auch concupiscentia prava, bedeutet, dem Griechischen *ἁμαρτία* wie dem Hebr. חַטָּאה, nicht ganz adäquat ist: *peccatio* (Quintil.) und *peccantia* (Tertull.), welche Worte jedoch nicht in allgem. Gebrauch gekommen sind, würden mehr entsprechen. Doch der kirchliche Gebrauch schon in den ältesten lat. Uebersetzungen des N. T. hat die Bedeutung des W. peccatum der des Griech. *ἁμαρτία* conformirt. — Die ersten Schweizer Reformatoren missbilligten jedoch diese Bezeichnung, z. B. *Zwingli* Opp. II. f. 538 sqq. — Oecolampadii et Zwinglii Epist. Basil. 1536. p. 55: „Dicimus originalem contagionem *morbum* esse, *non peccatum*; quod peccatum cum culpa conjunctum est, culpa vero ex commisso vel admisso ejus nascitur, qui facinus designavit." — Vgl. *Luthers Werke* nach d. Ausg. v. Walch. T. XX. S. 1935 ff. — *Milners*

---

restituimus. Nam res ipsa loquitur, recentiores theologos non animadvertisse, quid voluerint Patres de defectu loquentes *Est autem necessaria cognitio peccati originis. Neque enim potest intelligi magnitudo gratiae Christi, nisi morbis nostris cognitis.* Tota hominis justitia mera est hypocrisis coram Deo, nisi agnoverimus, cor naturale vacare amore, timore, fiducia Dei. —

Gesch. der Kirche Jesu Bd. 5. S. 563 fg. und *Scheibel*, das Abendmahl des Herrn (1824.) S. 328 f., insbes. *(J. S. Vater) Huldr. Zwinglii* memoria et de moralibus humani generis viribus sententiae ejus declaratio. Regiom. **1818. 4.**

Aussprüche heidnischer Schriftsteller, in denen sie das allgemeine Verderben der menschlichen Natur anerkennen, verzeichnet *Pfanner*, Systema theol. gentil. purior. c. 9 sq. p. 259 sqq. Vgl. *C. H. W. Völcker*, Die Mythologie des Japetischen Geschlechts oder der Sündenfall der Menschen nach Griech. Mythen. Giessen 1824. kl. 8. u. *G. Ch. R. Matthaei*, Diss. de origine mali praemissa placitorum praecipuorum ap. vett. Graecos philos. occurr. censura. Goett. **1824. 4.** *Nägelsbach* a. Schr. S. **322** ff. — Bekannt ist die Sentenz: „Trahit sua quemque voluptas" bei *Virg.* Ecl. II. 65. Besonders merkwürdig ist die Erklärung des Akademiker Krantor bei *Plutarch.*, consol. ad Apollon. c. VI.: *φυομένοις τε [ἡμῖν] μίγνυταί τις ἐν πᾶσι κακοῦ μοῖρα· τὰ γάρ τοι σπέρματα εὐθὺς θνητὰ ὄντα ταύτης κοινωνεῖ τῆς αἰτίας, ἐξ ἧς ἀφυΐα μὲν ψυχῆς, νόσοι τε καὶ κήδεα καὶ μοῖρα θνητῶν ἐκεῖθεν ἡμῖν ἕρπει* —. Trefflich sagt *Seneca de clementia* l. I. c. 6: „Quotus quisque ex quaestoribus est, qui non ea ipsa lege teneatur, qua quaerit? Quotus quisque accusator vacat culpa? Et nescio, an nemo ad dandam veniam difficilior sit, quam qui illam petere saepius meruit. Peccavimus omnes, alii gravia, alii leviora; alii ex destinato, alii forte impulsi, aut aliena nequitia ablati; alii in bonis consiliis parum fortiter stetimus et innocentiam inviti ac renitentes perdidimus. Nec delinquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus. Etiam si quis tam bene purgavit animum, ut nihil obturbare eum amplius possit ac fallere, ad innocentiam tamen peccando pervenit." Vgl. *Ovidius* Metam. VII, **18** sqq.

— — — Si possem, sanior essem,
Sed trahit invitam nova vis; aliudque cupido,
Mens aliud suadet. Video meliora proboque,
Deteriora sequor. — — —

vgl. Amor. III. 4, 17.: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata" — u. *Cicero's* Versuch, die Allgemeinheit des sittl. Verderbens zu erklären: Tusc. disputatt. III, 1. u. 2.

Die Lehre der *Indier* von der ererbten geistig-sittlichen Verderbniss stellt dar *Anquetil du Perron*, *Oupnek'hat*, sive theologica et philosophica doctrina e quatuor sacris Indorum libris excerpta. (Argent. 1802.) T. II. p. 645 sqq. — und die der spätern *Juden* s. bei *Eisenmenger*, Entdecktes Judenthum. Th. 2. S. 80 ff.

§. 80.

Geschichte des Dogma von dem natürlichen Verderben.

Da Heiden und Juden übereinstimmten in der Klage über die Macht des Bösen in der menschlichen Natur und jeder, der sich nicht auf den niedrigsten Stufen der Sittlichkeit gefällt und in sträflicher Selbstverblendung dahin lebt, jene Klage nach den eigenen Erfahrungen nur zu gegründet findet; so ist es begreiflich, dass die christliche Lehre von dem natürlichen Verderben, welche eben das eigene Bewusstseyn eines jeden erwachenden Menschen ausspricht, in der ersten Zeit mit ziemlicher Allgemeinheit angenommen und überall, wohin die Predigt des Evangeliums von J. Christo kam, die Gnade Gottes bewundert und gepriesen wurde, der durch seinen eingebornen Sohn alle Sünder erlösen wollte, welche in Busse und Glauben ihn aufnehmen. Man hatte da nur dem dualistischen und fatalistischen Wahne zu wehren, der vornämlich aus dem heidnischen Oriente auch in die christliche Kirche eindrang und durch eine falsche *Gnosis*, wie durch die verwandte *Manichäische Theosophie* sich geltend machen wollte, *dem Wahne, welcher die Quelle der Sünde* nicht in dem Missbrauche der Freiheit endlicher Wesen, sondern *in einem Gott gleichewigen bösen oder unfügsamen Princip* und *in einem blinden Schicksal fand.* Während alle Lehrer der allgemeinen Kirche von Anfang an die *Freiheit des menschlichen Willens* (τὸ αὐτεξούσιον, ἐλευθερία τῆς προαιρέσεως, τὸ ἐφ' ἡμῖν, — *liberum arbitrium,* propriae libertatis arbitrium) als Bedingung eines sittlichen, der Zurechnung fähigen, Lebens und die *wesentliche Gleichheit aller Menschen vor Gott* gegen den heidnischen Fatalismus und Particularismus überhaupt und den gnostischen insbesondere behaupteten, erkannten doch auch alle an 1) die *Allgemeinheit* einer durch die Sünde eingetretenen *sittlichen Verderbniss,* 2) die Nothwendigkeit des *Todes* als Folge derselben, 3) den *Ursprung* dieser Uebel *aus der Sünde der Stammeltern* und 4) die *Nothwendigkeit der gött-*

lichen Gnade zur Erlösung überhaupt, insbesondere zur Bekehrung und Heiligung.

Begreiflich ist es, dass die *Griechisch-orientalischen* Lehrer in ihrem Kampfe gegen den dualistischen Fatalismus nicht blos den rein göttlichen Ursprung des menschlichen Wesens, sondern die Kraft des freien Willens insbesondere betonten und mitunter so erhoben, dass ihre Darstellungen weder mit den Beschreibungen der heil. Schrift, noch mit dem allgemein christlichen, ja menschlichen Bewusstseyn ganz übereinstimmten; wogegen der sittliche, dem Wesen der alten Römischen Religion entsprechende, Ernst der *Lateinischen* Kirche die Tiefe und Allgemeinheit des natürlichen Verderbens weniger verkennen liess. So bildeten sich unvermerkt divergirende Lehrformen über die *Sünde* und ihr Verhältniss zur g. *Gnade*, ohne jedoch in öffentlichem Kampfe einander entgegenzutreten. In solchem streitlosen Gegensatze finden wir bereits *Clemens* von Alexandrien und *Tertullianus*, und dieser Gegensatz bildete immer mehr sich aus, so dass die *Alexandrinisch-morgenländischen* Kirchenlehrer vorzugsweise und auf das stärkste die freie Willensbestimmung des Menschen zum Guten behaupteten und fast ängstlich alle Vorstellungen und Ausdrücke vermieden, die nicht blos eine Anerkennung physischer Nothwendigkeit zu sündigen enthielten, sondern selbst an sittliche Krankheit und Schwäche erinnerten, — die *Afrikanisch-abendländischen* Lehrer dagegen vorzugsweise die menschliche Natur in ihrer Verderbniss durch die Sünde und deren Fortpflanzung durch die Zeugung (*propag. per traducem* §. 76. Anm. 2.) schilderten und eben darum die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zum Beginn der Bekehrung wie zur Vollendung der Erlösung in einem um so höhern Grade anerkannten. Diese divergirenden Lehrformen wurden im *Morgenlande* nach *Origenes* entwickelt besonders durch *Cyrillus* v. Jerusalem, *Basilius*, die beiden *Gregore*, von Nazianz und Nyssa, *Ephräm* den Syrer und *Chrysostomus*, — im *Abendlande* durch *Cyprianus*, *Hilarius von Poitiers*

und *Ambrosius*, bis sie im 5. Jahrh. hier durch *Augustinus*, Bischof zu Hippo regius in Africa, dort durch den Britischen Mönch *Pelagius* bis zur äussersten Consequenz vollendet, in offenem, langwierigen Kampfe hervortraten, indem Pelagius der menschlichen Natur das vollkommene, ursprünglich von dem Schöpfer ihr mitgetheilte, Leben andichtete, Augustinus dagegen, nachdem er in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung in Mailand (386) in Uebereinstimmung mit seinem geistlichen Vater Ambrosius, dem allgemein kirchlichen Bewusstseyn entsprechend gelehrt hatte, vornämlich durch den Kampf mit Pelagius und seinen Anhängern zur Annahme einer gänzlichen Erstorbenheit des höhern Lebens im Menschen geführt und folgerichtig zu der fatalistischen Behauptung einer particularen und unbedingten Gnadenwahl gedrängt wurde, die er nicht ohne Widerspruch mit seiner früheren Lehrweise, ja nicht ohne Verlegenheit, in welche ihn die Sprache des christlichen Bewusstseyns und der Glaube an Gottes Barmherzigkeit und heilige Gerechtigkeit, besonders aber die in den Kreisen seiner Anhänger hervorgetretenen, sittenverderblichen Consequenzen seines Systems versetzten, noch kurz vor seinem Tode (430) in den letzten Streitschriften (426—29.) zu rechtfertigen suchte. Die *Concilien* zu *Carthago* in den Jahren 412. 416. 417. u. 418, zu *Mileve* im Jahr 416, eben so die Urtheile der Römischen Bischöfe *Innocentius I.*, *Zosimus* (Epistola tractoria a. 418.) und *Bonifacius I.*, das sacrum rescriptum der Kaiser *Honorius* u. *Theodosius* v. J. 418, endlich das 3. *ökum. Concil zu Ephesus* 431 u. in dems. Jahre *Caelestinus* in ep. ad Episcopos Galliae entschieden *gegen Pelagius* und seine Anhänger (das Ephes. Concil nennt nur *Coelestius*) und somit *für Augustinus*; aber seine, der ganzen alten Kirche fremde, Lehre von der absoluten Prädestination haben weder die genannten, noch irgend ein allg. Concil der Folgezeit sanctionirt.

Nicht nur im *Orient* bekämpften viele Kirchenlehrer, nam. *Theodor* B. v. Mopsvestia († 429.) und

Theodoret B. v. Cyrus in Syrien († 457.), seine Lehre von einem absoluten, durch Zeugung fortgepflanzten, allen Kindern Adams, als welche in ihm mitgesündigt haben, zuzurechnenden, sittlichen Verderben (*peccatum originale* et *haereditarium*), von dem Verlust des freien Willens bis zur Unfähigkeit nicht zu sündigen (*non posse non peccare*), so wie die Behauptung einer *unbedingten Gnadenwahl* u. der Unwiderstehlichkeit der Gnadenwirkung in den Erwählten (*gratia irresistibilis in praedestinatis* s. electis ex massa perditionis) als eine, mit dem allgemeinen chr. Glauben an Gottes Weisheit u. heil. Gerechtigkeit unvereinbare, sittenverderbliche Neuerung, sondern auch im *Abendlande*, insbesondere im südlichen *Gallien*, erhob sich mächtiger Widerspruch durch mehrere schriftforschende und denkende Männer, welche sie gleichfalls als *prava novitas* bestritten, indem sie den Versuch machten, durch eine, dem Worte Gottes und dem alten Glauben der allg. Kirche (catholicae fidei antiquitas et universitas) entsprechende, Lehrform die Gegensätze zu vermitteln. An ihrer Spitze standen *J. Cassianus*, wahrsch. aus Gallien geb., einst Mönch in Palästina und Aegypten, seit 400 bei Chrysostomus u. von ihm zum Priester geweiht, seit 414 in *Massilia*, Gründer u. Vorsteher eines berühmten Klosters daselbst († c. 432.). Die bedeutendsten seiner Gesinnungs- und Kampfgenossen waren *Vincentius* Lerinensis, Mönch im Kloster auf der Insel Lerina († c. 450.), *Faustus*, Mönch u. c. 433 Nachfolger des Abtes Honoratus in dems. Kl., 462 auch sein Nachfolger als Bischof von Rhegium (Riez in d. Provence — † c. 493.), *Arnobius* d. jüngere, ein Priester, dessen persönliche Lebensverhältnisse nicht näher bekannt sind, und *Gennadius*, Priester in Massilia († c. 493.). Sie erkannten 1) das natürl., aus der Sünde der Ureltern entsprungene, Verderben (*naturae corruptio*, vitium originis) an und zwar als so gross, dass der sich selbst überlassene Mensch auch bei dem eifrigsten Streben nicht vermöge, in den ursprünglichen Zustand (vor dem Fall) wieder zu gelangen (*statum pristinum recuperare*). Eben

darum erkannten sie 2) an *die Nothwendigkeit der göttl. Hülfe* (necessitas auxilii s. adjutorii div.), um das wahrhaft göttliche Leben theils anzuregen, theils zu fördern und zu vollenden. Doch dachten sie sich 3) das Wesen des Menschen nicht in dem Grade verderbt, dass er nur Böses denken, begehren und thun könne, sondern schrieben ihm eine gewisse *natürl. Güte* (naturae bonum, vires residuas liberi arbitrii) zu, nämlich das Vermögen, nach dem Guten zu verlangen u. zu streben, die verkündigte Wahrheit im Glauben anzunehmen oder zurückzuweisen (*ortus* quidam bonae voluntatis, — *bonarum voluntatum principia*). Es findet demnach 4) ein Zusammenwirken des menschlichen Willens und der göttlichen Gnade statt, indem Gott entweder, wo er *Anfänge* des (natürl.) guten Willens wahrnimmt, solche Regungen unterstützt (gratia subsequens) oder neues, göttliches Leben weckt (gr. praeveniens) und dasselbe überall, wo sein Wirken Eingang findet, durch Erleuchtung des Verstandes, Befestigung des Glaubens und Stärkung des Willens fördert und vollendet.

Die bekannten, durch natürliche Consequenzen des Augustinischen Dogma in seiner späteren extremen Ausbildung veranlassten, Bewegungen in dem Kloster Adrumetum in der nordafrikan. Provinz Byzacene (426 fg.) und jene wissenschaftl. Opposition in Gallien, von welcher Augustinus durch seine Freunde *Prosper* a. Aquitanien und einen andern, nicht weiter bekannten, Gallier *Hilarius* (noch 427. od. 428.) Nachricht erhielt und die ihn zu den apologet. Schrr. de praedestinatione Sanctorum (428.) u. de dono perseverantiae (429.) veranlasste, wirkten in so fern heilsam, als seitdem selbst die Mehrzahl seiner Freunde, unter ihnen auch Prosper u. der ungenannte Vf. der trefflichen (c. 440. erschienenen) Schrift de vocatione gentium (*Leo* M.?) beflissen waren, die Lehre von der Sünde und Gnade nicht blos in unanstössiger und nicht missdeutbarer Form auszusprechen, sondern auch von den unbiblischen, mit dem allgemeinen kirchlichen Bewusstseyn (dem sensus catholicus) unvereinbaren Ele-

menten zu reinigen. — Die unter dem Namen ***Praedestinatus*** unverkennbar zum Zweck der Widerlegung (c. 461.) erschienene Darstellung des Dogma von der absol. Prädestination in der abschreckendsten Form (wahrsch. von Arnobius d. j.), worin, gegen die wahre Meinung des Augustinus, der Ursprung der Sünde u. des Uebels auf Gott selbst zurückgeführt und alles sittliche Streben der Menschen als unnütz dargestellt wird, so wie die factische Rechtfertigung solcher Folgerung durch das rohe Auftreten des Presb. ***Lucidus***, welcher ausser Anderm die Allgemeinheit des Zwecks des Versöhnungstodes Christi bestritt, indem er ihn blos auf die Erwählten bezog, dagegen auch eine Prädestination der Verlorenen zu Sünde und Tod annahm, — diese Vorgänge hatten die gleich entschiedene Verurtheilung dieser Extreme wie des Pelagianismus auf der Synode der Gallischen Bischöfe zu *Arelate* im J. 472 zur Folge, deren Beschlüsse wegen neuer Irrungen auf einer Syn. zu *Lugdunum* 475 bestättigt wurden.

Doch riefen mehrere Bestimmungen derselben, nam. die Anerkennung selbständiger Wirksamk. des natürlich guten Willens (des *Anfanges* aus eigener Kraft, welchem die g. Gnade folge, um zu unterstützen u. zu vollenden) und die Annahme der *Seligkeit der Heiden* durch die allgem. Gnade (*prima* gr. = dona generalia in d. Schr. de vocatione gentium), eine Reaction gegen die im Auftrage der Gallischen Bischöfe von *Faustus* Rhegiensis in dem berühmten Werke de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio (nach 472.) ausführlich dargestellte u. begründete Lehrweise der Massilienser zu Gunsten des grossen Augustinus hervor, namentlich durch ***Avitus*** B. v. Vienne († 525.) u. ***Caesarius*** (502—42.) Erzb. v. Arelate, welche durch viele nordafrikanische, wegen der Vandalen nach dem Abendlande geflüchtete, Bischöfe, unter ihnen vornämlich ***Possessor*** v. Carthago und ***Fulgentius*** v. Ruspe, so wie durch scythische Mönche, namentlich J. ***Maxentius***, sehr verstärkt wurde. Eine Synode zu *Arausio* (Orange) im J. 529., in welcher Cae-

sarius den Vorsitz führte, verwarf auf Grund der h. Schriften (nam. Phil. 1, 6. Eph. 2, 8. 1 Cor. 7, 25. 4, 7. u. a. St.) die Lehre der Massilienser von der natürlichen Güte und der Fähigkeit des natürlichen Menschen, das Gute aus eigenem Vermögen ohne Gottes Gnade anzufangen, und erkannte Augustin's Lehre von der Erbsünde in ihrer ganzen Tiefe und Strenge an, nach welcher die *gratia Dei* nicht blos immer als *cooperans* zu denken, sondern alles göttliche Leben, auch in seinen ersten Bewegungen, von der gr. *praeveniens* mit Ausschluss der Verdienstlichkeit jedes menschlichen Strebens abzuleiten ist; aber das unbiblische, mit der Glaubensregel der allg. Kirche („fidei catholicae regula“ s. „ecclesiastica r.“) nicht vereinbare, Dogma von der absol. Prädestination wurde auch hier nicht sanctionirt und die Annahme, „aliquos ad malum divina potestate praedestinatos esse“, wurde ausdrücklich, wie zu Arles und Lyon, verworfen („si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.“). Die Capitula der Syn. zu Orange wurden in demselben Jahre von einer Syn. zu *Valentia* und von *Bonifacius* II. im J. 530 in einem Sendschr. an Caesarius bestättigt. Welchen Eingang dieser Lehrbegriff in der allgemeinen Kirche des Abendlandes gefunden habe und wie fremd auch ihr der Prädestinatianismus geworden sey, beweist der Widerspruch gegen den Mönch *Gottschalk* und seine Freunde im 9. Jahrh.

Doch während man übrigens an die Allgemeinheit der Erbsünde glaubte und auf Grund des Wortes Gottes (2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15. 7, 26 f. vgl. Röm. 5, 12 ff. u. a.) in Uebereinstimmung mit der einhelligen Lehre der alten Kirche bekannte, dass nur der Erlöser aller Sünder, als empfangen vom heil. Geist, unbefleckt geblieben sey, wurde bei steigender superstitiöser Verehrung der Mutter des Herrn und dem Bestreben, sie dem Gottmenschen, den sie geboren, möglichst gleichzustellen, nachdem sie schon im 9. Jahrh., wo auch im Abendlande die Legende von ihrer Himmelfahrt kirchliche Geltung er-

hielt, von *Paschasius Radbertus* zwar nicht als unbefleckt empfangen, doch aber als *geheiligt in Mutterleibe* („sanctificata in utero matris") bezeichnet worden war, diese Vorstellung später zur Annahme *der unbefleckten Empfängniss* ausgebildet und erhielt 1140 zu Lyon durch eine von den dortigen Kanonikern veranstaltete kirchliche Feier des Ereignisses zunächst locale Sanction, bis nach 600jährigen Kämpfen, in welchen zuerst der h. *Bernhard*, später vornämlich *Thomas* von Aquino und mit und nach ihm der Orden der Dominikaner, die unchristliche Satzung gegen ihre Vertheidiger, vornämlich die Franziskaner und später die Jesuiten, bestritten, nach vorgängigen günstigen Entscheidungen auf den *Concilien* zu *Basel* im J. 1439 (Sess. 36.) und zu *Trient* (Sess. 6. can. 23.) das *Dogma de immaculata conceptione b. Mariae Virg.* von *Pius IX.* nicht, wie es selbst die Röm. Kirchenordnung forderte, auf einem allg. Concil, sondern auf einem Convent auserwählter Prälaten am 8. Dec. 1854. durch die Constitutio: *Ineffabilis Deus* zum allg. Glaubenssatz der Römischen Kirche erhoben worden ist. Dadurch sind nun die von ihr selbst als untrüglich anerkannten Lehrnormen der h. Schrift wie der Tradition in auffallendster Weise verleugnet worden, zum Aergerniss aller ihrer Glieder, welche noch Gottes Wort über Menschenwort stellen.

Die Lehre des Augustinus vom natürl. Verderben im Sinne der Synoden zu Orange und Valence, in welchem sie auch von den bedeutendsten Kirchenlehrern der Folgezeit, namentlich *Gregor* d. Gr., *Isidor* v. Sevilla und *Beda Venerabilis*, mehr u. weniger entschieden festgehalten wurde, fand unter den Scholastikern einen geistreichen Vertheidiger an *Anselmus* und wurde weiterhin der Werkheiligkeit des Zeitgeistes gegenüber bekannt von den ernsteren Orden der *Dominikaner* und *Augustinianer*. Die Mehrzahl der Scholastiker, namentlich *Scotus* und seine Nachfolger, schlossen sich an die von Petrus Lomb. ausgebildete Lehrform vom Urstande des Menschen an (§. 76. Anm. 3.), indem sie annahmen, dass durch den Fall der ersten Menschen nur jene höhere, an-

geblich übernatürliche, Mitgift, das *donum supernaturale originalis sanctitatis*, verloren worden, während die ursprüngliche Natur des Menschen mit ihren Kräften, Vernunft und freier Wille, die *bona* s. pura *naturalia*, wesentlich unverändert geblieben, nur etwas geschwächt und verringert worden seyen. Petrus Lomb. selbst zog diese Consequenz noch nicht aus seiner Lehrform, indem er auch die bona naturalia als durch die Sünde verderbt im Sinne des Augustinus beschrieb, wohl aber *Scotus* und seine zahlreichen Anhänger dem *Thomas* und seinen Nachfolgern gegenüber. So lehrten denn nun jene den *Worten* nach mit *Augustinus*, dass *das göttliche Ebenbild*, nämlich jenes donum supernaturale, durch die Sünde der Ureltern verloren worden sey, in Wahrheit aber in Uebereinstimmung mit *Pelagius*, dass der Mensch noch heute so vollkommen geboren werde, wie er ursprünglich von Gott geschaffen worden sey, — eine Lehrform, die mit Recht, ja wohl zu mild als *Semipelagianismus* bezeichnet worden ist.

Darum konnte im 14. Jahrh. ein eifriger Vertheidiger der altkirchlichen Lehre, der tiefsinnige Dominikaner *Thomas de Bradwardina* (seit 1325 D. Theol. zu Oxford, dann Canzler der Paulskirche zu London, † 1349 als erwählter Erzb. v. Canterbury) seine Zeitgenossen des Pelagianismus anklagen (de causa Dei contra Pelagium), und er fühlte sich gedrungen, ihnen die erste Wahrheit des Christenthums zuzurufen, dass Gott Alles in Allem wirke und kein Fleisch vor ihm sich rühmen dürfe.

Die herrschend gewordene Lehrweise von der natürlichen Kraft des freien Willens entsprach auch in so fern der Zeitrichtung auf Werkgerechtigkeit, als sie dem Menschen die Möglichkeit zeigte, im Werke der Rechtfertigung mitzuwirken durch eigene Verdienste, die s. g. *merita congrui* od. *de congruo* und *condigni* od. *de condigno*. Die erste Bildung dieser pelagianisirenden Lehrform finden wir bei dem Franziskaner *Alexander Halesius* († 1245 als Vorsteher der Schule seines Ordens in Paris). Er lehrt, dass Gott dem Menschen seine Gnade

nur verleihe, wenn dieser durch guten Gebrauch seiner natürlichen Kräfte sich zum Empfange derselben vorbereite, oder ein vorgängiges Verdienst der Schicklichkeit sich erwerbe (noluit dare gratiam nisi *praeambulo merito congrui* per bonum usum naturae); kraft der empfangenen Gnade vermöge er dann sich Verdienste der Würdigkeit *(merita condigni)* zu erwerben, deren Lohn die Herrlichkeit sey. Diese verderbliche Lehrart wurde vornämlich durch *Scotus* († 1308.) nicht blos in den Schulen seines Ordens, sondern je länger je mehr in der allg. Kirche herrschend; zumal selbst *Thomas* († 1274.) die Lehrform sich aneignete, obwohl er seinem augustinischen Standpunkt entsprechend alle Willensbewegung auf Gott, als das primum movens simpliciter, zurückführte. Wenn aber der Mensch nach Massgabe seiner Kraft das Seine thut, so erscheint es auch dem Thomas schicklich, dass ihm Gott dafür vergelte nach der Ueberschwenglichkeit seiner Macht (ex hac parte est *meritum congrui,* quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur). In Folge der ihm mitgetheilten, den freien Willen unterstützenden, Gnade des h. Geistes wird der Mensch auch nach seiner Meinung fähig, im Fortgange der Heiligung (= justificatio) sich Ansprüche auf die Seligkeit und höhere Stufen im geistlichen Leben zu erwerben (secundum, quod procedit ex *gratia Spiritus Sti,* — est meritorium vitae aeternae *ex condigno)* und nicht blos die allgemein verbindlichen Gebote (praecepta) zu halten, sondern auch durch Befolgung der evang. Rathschläge (consilia evang.) oder durch Verrichtung guter, vermeintlich über die Forderung der Pflicht hinausgehender, Werke *(opera supererogationis)* sich überfliessende Verdienste *(merita superabundantia)* zu erwerben, welche in Vereinigung mit dem Verdienste Christi den unerschöpflichen, im 14. Jahrh. erst aufgethanen, Schatz bilden sollen, aus welchem seitdem der Römische Papst, als Verwalter desselben, die sittlichen Mängel Anderer durch Ablass ergänzt (§. 103.).

Mächtig bekämpften seitdem die Vorläufer der Reformatoren diese, die Grundlehren des Christenthums (Röm. 3, 21 ff.) verleugnenden und alles sittliche Leben in seiner Quelle vergiftenden Satzungen, indem sie, wie Thomas von Bradwardina, auf den grossen Augustinus zurückwiesen und meist an seine Lehrweise, mehr und weniger eng, sich anschlossen.

Die Vertreter der Römisch-katholischen Kirche auf dem *Concil zu Trient* sprachen sich zwar, weil sie selbst unter einander nicht ganz einig waren, (Sess. V. can. 1. u. 2. u. VI. cap. 1.) nur allgemein und unbestimmt, ja dem Wortlaute nach ziemlich übereinstimmend mit dem Lehrbegriff der Evangelischen aus, aber der *Röm. Katechismus* hat (P. I. cap. 2. qu. 19.) deutlich *die semipelagianische Theorie* von dem göttlichen Ebenbilde im Menschen (§. 76. A. 3.) u. den Folgen des Sündenfalls anerkannt, nach welcher nur jene angeblich ausserordentliche Zugabe, das *übernatürliche Geschenk der Heiligkeit und Gerechtigkeit mit der Unsterblichkeit des Leibes*, verloren, die natürlichen Anlagen aber (pura naturalia) wesentlich unverändert geblieben, der freie Wille nur geschwächt worden seyn (*lib. arbitrium* minime extinctum, viribus licet *attenuatum* et *inclinatum*) u. *die natürliche Begierde* (concupiscentia carnis), zumal sie, als zum Wesen des Menschen gehörig und seine Entwickelung durch heilsamen Kampf bedingend, an sich nicht Sünde sey, in den Getauften, obwohl die Empfänglichkeit für die Sünde (fomes) in ihnen zurückbleibe, *den Charakter der Sünde ganz verloren haben* und von dem Apostel zuweilen nur *causaliter* Sünde genannt werden soll, weil sie aus der Sünde stamme und zur Sünde hinneige. Der Zustand der Getauften soll demnach wesentlich derselbe seyn, in welchem sich Adam vor Empfang jenes vermeinten donum supernaturale befunden habe.

Die *evang. Reformatoren* dagegen, welche anfangs, wie die meisten ihrer Vorläufer, sich eng an Augustinus anschlossen, ja selbst seine unbedingte Prädesti-

nationslehre — auch die Sächsischen bis gegen d. J. 1529 — sich aneigneten, lehrten dem in der alten, apostolisch katholischen, Kirche herrschenden Glauben gemäss a) dass allerdings keine wesentliche Kraft der menschlichen Natur, auch der freie Wille nicht, durch die Sünde verloren worden sey, weil andernfalls der Mensch aufgehört haben würde, wahrer Mensch und zurechnungsfähig zu seyn (Matth. 23, 37.); dass vielmehr b) auch der natürliche Mensch fähig und eben darum verpflichtet sey, mit den ihm angeborenen Kräften ein naturgemässes Leben zu führen und eine äussere, bürgerliche Tugend und Gerechtigkeit *(justitia civilis)* zu üben; dass aber c) die aus dem Sündenfall entsprungene Verderbniss des menschlichen Wesens (die Erbsünde) so gross sey, dass die Erlösung und Wiedergeburt eben so ausschliesslich nur von Gottes Gnade erwartet werden könne, wie das Geschenk des irdischen Lebens, und dass der natürliche Mensch, blind und unfrei in geistlichen Dingen, untüchtig sey, irgend ein Verdienst sich zu erwerben, dessen Lohn seine Rechtfertigung wäre (weder ein meritum *de condigno,* noch *de congruo* — Conf. Aug. art. 18. Apol. art. 8. vgl. 1—3.).

Ueber 2 Jahrhunderte hielt die evang. (luth.) Kirche in grosser Allgemeinheit treu zu dem in *Augsburg* (25. Jun. 1530.) bekannten Lehrbegriff von dem nat. Verderben. Nur als *Melanchthon* die evang. Ueberzeugung, dass die göttl. Gnadenwahl nicht als unbedingt (*decr. absolutum*) und die Gnadenwirkung nicht als unwiderstehlich (*gr. irresistibilis*) zu denken sey, wenn die Sünde dem Menschen zugerechnet und nicht auf Gott zurückgeführt werden solle, in den späteren Ausgaben seiner Loci communes (1535, bes. 45. u. 48.) dahin entwickelte, dass er den freien Willen des Menschen als das Vermögen, dem Worte Gottes beizustimmen und der (zuvorkommenden) Gnade sich hinzugeben und nicht zu widerstreben (*facultas se applicandi ad gratiam* s. assentiendi verbo Dei nec repugnandi) bestimmte, da wurde die Frage, in wiefern der Mensch bei dem Werke der Bekehrung mitwirke

(συνέργεια), wie einst in der alten Kirche Gegenstand lebhafter theologischer Erörterung in den sog. *synergistischen Streitigkeiten* zwischen den Freunden Melanchthons, nam. *J. Pfeffinger* u. *Vict. Strigel*, und den Vertheidigern der strengsten lutherischen Lehrform, nam. *Nic. v. Amsdorf* u. *Matthias Flacius*, von welchen dieser auf dem Colloquium mit Strigel zu Weimar (1560.) bis zu der Behauptung fortging, dass die *Erbsünde* nicht ein Accidens, sondern *die Substanz der menschlichen Natur* nach dem Falle sey. — Ueber diese u. andere in der erneuerten Kirche, ähnlich wie in der alten apostolisch katholischen, hervorgetretenen Differenzen entschied die *Formula Concordiae* (28. Mai 1577, publ. 25. Jun. 1580.), indem sie den lutherischen Lehrbegriff in grösster Bestimmtheit und Schärfe darlegte, mit gleicher Entschiedenheit aber auch durch Verwerfung des Dogma von der absol. Prädestination die evang. *luther. Kirche* von der *Reformirten* schied. Das Verhältniss der verschiedenen dem Augsb. Bekenntniss zugethanen Landeskirchen zu den beiden grossen Sächsischen Reformatoren bedingte auch die Annahme oder Zurückweisung dieser Formel, welche jedoch nach ausdrücklicher Erklärung ihrer Verfasser kein neues Glaubensbekenntniss aufstellen, sondern nur das Augsburgische (v. J. 1530.) mit Berücksichtigung der Apologie, der Schmalk. Artikel und Katechismen Luthers, wie der Hauptsymbole der alten kathol. Kirche, den anerkannten kirchlichen Grundsätzen gemäss erläutern, näher bestimmen und gegen Irrungen sicher stellen sollte (Praef. zur Epit. u. Sol. Declar.). — *G.Calixt* († 1656.), welcher durch Anerkennung des Gemeinsamen in den Lehrbegriffen der getrennten Kirchen-Familien und durch Scheidung des Wesentlichen von dem Unwesentlichen das gelöste Band wieder zu knüpfen suchte (§. 18.), wollte in Betreff dieses Dogma nur den Begriff des g. Ebenbildes (als des unverlierb. Wesens des gottverwandten Menschen) in seinem Verhältniss zur Aehnlichkeit mit Gott näher bestimmen, indem er die letztere, an sich richtig und der Schrift gemäss (§. 74.), als höhere Aus-

stattung der Ureltern (als Entfaltung der wesentlichen Anlagen in ursprünglicher Herrlichkeit — *jusitia* = rectitudo *originalis*) durch die Gnade des schöpferischen Bildners (in so fern als Accidens und darum verlierbar) fasste. Da er diese aber mit den Römischen Dogmatikern (§. 76. Anm. 3.), obwohl in anderm Sinne, *donum supernaturale* nannte und die Erbsünde nur als *carentia justitiae orig.* bezeichnete, so wurde er auch desshalb, wie wegen and. Lehrpunkte des *Synkretismus* beschuldigt, obgleich er wesentlich nicht von dem Augsb. Bek. abwich.

Ziemlich gleichzeitig war auch in verschied. Theilen der Ref. K. eine Reaction gegen den symbolisch anerkannten streng augustin. Lehrbegriff, zunächst begreiflicher Weise gegen das Dogma von der absol. Prädestination eingetreten, nam. in Holland durch *Jac. Arminius* († 1609.) u. seine Anhänger, die *Remonstranten* (1610.), so dass die Synode zu *Dordrecht* (Nov. 1618 — Mai 1619.) sich genöthigt sahe, ihn zu rechtfertigen, doch aber es nicht vermochte zu allgem. Befriedigung (§. 84.). Weder die *Französ.-reform.* Gemeinden, noch die unter dem Einfluss des Melanchthon'schen Geistes entstandenen oder weiter gebildeten *deutsch-reform.* Landeskirchen in *Brandenburg, Hessen, Anhalt* u. *Bremen* nahmen ihre Decrete an, obwohl die Französ.-reform. K. im Allgem. dem *calvin.* Lehrbegriffe noch längere Zeit treu blieb. Um die Mitte des 17. Jahrh. traten auch hier einige Professoren der Theol. zu *Saumur* mit mildernden Lehrformen hervor, nam. suchte *Mos. Amyrault* († 1664.) den Universalismus mit dem Particularismus zu vermitteln, ohne jedoch mit seinem *Universalismus hypotheticus* sich entschieden an den schriftgem. Lehrbegriff der Luther. K. anzuschliessen, u. sein Amtsgenosse *Jos. de la Placé* (Placaeus † 1655.) bestritt die *Imputation der Adam. Sünde.* Gegen *diese* Lehrbestimmung traten in der Folge zahlreiche Gegner auf, namentlich in England in der 1. Hälfte des 18. Jahrh. *Dan. Whitby, J. Taylor* u. *Thom. Burnet*, an welche sich bald auch viele gleichgesinnte Theologen der Luther. K. ausschlossen.

Ausserhalb der Grenzen der evangelischen, auf ökumenischem Glaubensgrunde stehenden, Hauptkirchen haben sich schon seit der Reformation mehrere *Secten*, am entschiedensten die *Socinianer*, gegen das kirchliche Dogma von der Natur des Menschen und der Sünde erklärt, und ihre pelagianische Ansicht drang seit der Mitte des 18. Jahrh. mit dem naturalistischen Rationalismus auch in die evang. Kirche ein, so dass seitdem nur wenig namhafte, zu ihrer Zeit im Rufe der Orthodoxie gestandene, Theologen, wie *Ernesti*, *Morus*, *Storr*, *Reinhard* und *Knapp*, es wagten, dem allgemeinen Geschrei von der natürlichen Güte des Menschen gegenüber noch die biblische Lehre von der Erbsünde, als dem allgemeinen, in der angestammten Verderbniss unserer Natur begründeten, durch eigene Kraft nicht zu bewältigenden, Hange zum Verbotenen zu behaupten, während auch diese die Imputationstheorie im kirchlichen Sinne aufgaben.

In jener Zeit aber, da Pelagius in seinen philanthropischen Jüngern den vollständigsten Sieg über Augustinus feierte, waren es tiefere Beobachter der menschlichen Natur unter den Philosophen, welche die Wahrheit der christlichen Lehre wenn auch nicht ganz erkannten, doch ahneten, namentlich *Kant*, der durch seine Theorie vom radikalen Bösen unergründlichen Ursprungs (1792.) die Theologen auf die Bedeutung des kirchlichen Dogma aufmerksam machte und zu heilsamer Prüfung aufforderte. Die pantheistische Entwickelung der Idee der Sünde in den neueren philosophischen Schulen, vornämlich die Theorie *Schleiermacher's*, welcher, obwohl auf demselben Standpunkte (§. 3. Anm. 4.) und in Täuschung über die Wirklichkeit des Bösen, doch die Erbsünde „als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts vorstellte, deren Anerkennung zugleich die der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit sey", trug eben durch die inneren Widersprüche und sittlich verderblichen Consequenzen dieser Systeme, welche einen heilsamen Kampf des durch Gottes Gerichte erweckten christlichen Glaubens (§. 18.) an einen persönlichen, lebendigen Gott und Hei-

land gegen sie hervorriefen, viel dazu bei, das Verständniss der Wahrheit der biblisch kirchlichen Lehre zu vermitteln und zu der evangelischen, besonders von der erneuerten Kirche mit der grössten Entschiedenheit (Conf. A. 2. u. Apol. I.) anerkannten Wahrheit zurückzuführen, dass die Erkenntniss der Tiefe und Grösse der Sünde, der allgemeinen wie der persönlichen, den Glauben an Gottes Gnade und die Schätzung des Verdienstes Christi bedinge (§. 79. [2]).

Literatur: Ausser den bekannten allgemeinen dogmen-histor. Werken vergl. besonders *J. G. Walch*, Historia doctrinae de peccato originis. Jen. 1738. 4. (in s. Miscellaneis ss. Amstel. 1744. 4. p. 137 sqq.) *Ej.* Diss. de Pelagianismo ante Pelagium. Jen. 1738. 4. (ibid. p. 575 sqq.) *G. Fr. Seiler*, Theol. dogm. pol. p. 267 sqq: „Hist. doctr. de peccato." *Chr. Dan. Beck*, Commentarii hist. p. 400 sqq. *J. Horn*, Comm. de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit, *de peccato originali.* Goett. 1801. 4. vgl. meine Abh.: Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, nebst den Theorien derj. Kirchenlehrer bis zu seiner Zeit, welche hier besondere Berücksichtigung verdienen — in den historisch-theolog. Abhandl., herausg. v. *Chr. Fr. Illgen* (Lpz. 1819. 8.) S. 30—87. u. *L. Duncker*, hist. doctr. de rat., quae inter pecc. orig. et actuale interced. ap. Iren., Tert. et August. Gott. 1836. *G. F. Wiggers*, Pragm. Darstellung des Augustinismus u. Pelagianismus. Berl. 1821. u. 33. 8. vgl. Historia Semipelagianismi antiquissima — scr. *Jo. Geffcken*, Ph. Dr., Hamburgensis. Gotting. 1826. 4. — *J. A. Cramer*, Fortsetzung der Weltgesch. v. *Bossuet*. Th. 3. S. 519 ff: „Schicksale der Lehren von der Erbsünde, dem freien Willen, der Gnade" u. s. w., vgl. Th. 7. S. 522 ff. *G. J. Plank*, Gesch. des prot. Lehrb. Th. 2. S. 88 ff. Th. 3. Bd. 1. S. 105 ff. Th. 4. S. 553 ff. *Baumgarten*, Polemik. Th. 2. S. 409 ff. — Ueber den Streit des *Josua Placaeus* insbesondere s. *Chr. Eb. Weismann*, Memorabilia Ecclesiastica. P. II. (1745. 4. ed. 2.) p. 692 sqq.: „Historia Controversiae Placaeanae de Imputatione Peccati Adamitici." Vgl. *J. G. Walch*, Relig. Streitigkeiten ausser d. Evang. Luth. Kirche. 3. Th. S. 890 ff. u. a. Stellen. *Jul. Müller*, die chr. Lehre v. d. Sünde, 2 Bde. 8. (3. Aufl. Bresl. 1849.). *Neander*, Kirch.-G. (2. Ausg.) 2. Bd. 1051 ff. u. 4. Bd. 1051 ff. u. *dessen* chr. D.-G. (Vorlesungen) I. S. 192 ff. u. 360 ff. *C. Hase*, ev. Dogm. (4. Aufl. §. 83. ff. u. *Kurtz*, Handb. d. allg. K.-G. §. 213 ff.

Anm. 1. Erste Periode bis zum Pelagianischen Streite. J. 1—412.

Beachtenswerth sind von den Griechisch-orientalischen Lehrern besonders ***Justinus Martyr***, († 166.), Cohort. ad. Graecos §. 21. u. Dial. c. Tryph. §. 88. (vgl. mit §. 102. u. 140 sq.) u. §. 95. (*Semisch* II. 392 ff.) — ***Tatianus*** († geg. 176.), Orat. c. Graecos. §. 7. 11 — 16. vgl. §. 30. — ***Theophilus Antioch.*** († geg. 181.), Ad Autolycum I. II. §. 17. 24. 25—27. 34. 49. vgl. I. §. 7. — ***Clemens Alex.*** († vor 220.) Stromat. I. VII. p. 894 sq. (ed. Potter.) vgl. I. p. 368. II. p. (433 sq. u.) 463. V. p. 645. 647. Quis dives salv. §. 21. p. 947. (vgl. Stromat. VII. p. 860. u. VI. p. 822 u. 824.) Er erkennt ein *angebornes, sittliches und allgemeines Verderben* an, von dem nur der *Sohn Gottes* frey war: Paedag. III. c. 12. p. 307: *Μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος· τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν.*— Doch die Schuld des Individuums erklärt er den Gnostikern gegenüber für bedingt durch individuelle Uebertretung: *Stromat.* III. p. 556 fg. Der Sieg über das Böse kann nur gelingen durch göttl. Gnade; doch wird diese nur denen zu Theil, welche darnach verlangen und mit Ernst und Eifer nach dem Reiche Gottes trachten. (Quis div. salv. l. c.). So wurden auch die Apostel erwählt, weil Gott ihre Würdigkeit vor Anderen voraussahe (*Strom.* VI, 667.). — ***Origenes*** († 254.), welcher einen Fall der menschlichen Seelen schon in einem vorirdischen Zustande annahm, konnte nicht blos von angeborner Sündhaftigkeit, sondern auch von angeborner Sünde reden: *Κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδείς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδὲ εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ, διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον* — Comm. in Matth. Tom. 15, 23. vgl. cont. Cels. III. 66: *ὅτι πάντες πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν* vgl, IV. 40. u. a. St. — Aber hinsichtlich des Verhältn. der menschl. Kräfte zu der g. Gnade stimmt er mit Clemens überein. Die menschl. Seele hat das Vermögen der *Selbstbestimmung* u. *freier Wirksamkeit* und Alle, welche das Gute erwählen und ernstlich nach der ursprüngl. himml. Reinheit streben, unterstützt die göttliche Kraft (*θεία δύναμις*) und zwar nach Massgabe ihres Strebens, ermuntert sie und erweckt auch in ihnen gute Gedanken, unmittelbar oder mittelbar (durch die Engel) vgl. *περὶ ἀρχῶν* I. III. c. 1. mit der Aufschrift: *περὶ αὐτεξουσίου καὶ τῶν δοκούντων ἀναιρεῖν τοῦτο γραφικῶν λύσις καὶ ἑρμήνεια,* vgl. c. 2. — ***Cyrill. Hieros.*** entschieden gegen angeborene Sünde: Catech. IV, 19. 21. vgl. I. — ***Basilius M.*** († 379.), Homil: *ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός,* vgl. *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (an Amphilochius) c. 15. — ***Gregorius Nazianzenus*** († 390.), Homil: *εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ εὐαγγελίου* (Matth. 19, 1.) *ὅτε ἐτέλησεν ὁ Ἰησοῦς λόγους τούτους κ. τ. λ.* (ed. Basil. 1550.) p. 191 sqq.

vgl. Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς ἕνεκεν p. 15 sqq. — *Gregorius Nyss.* Orat. de iis, qui praemat. morte abripiuntur u. Orat. in Gen. I. 26. — *Chrysost.* hom. 10. in ep. ad. Rom. (c. 5.) u. hom. 16. (c. 9, 16.), hom. 12. in ep. ad Hebr. u. a. vgl. *Neander* 4. Bd. S. 1228 ff. — Ueber *Ephräm* s. m. Abh.

Schon bei *Irenaeus*, der als Lehrer der *abendl. Kirche* angehört († nach 202.), finden wir die Grundzüge der in derselben, wie in der *nordafrikanischen* hervortretenden Lehrform, die Annahme der *Vererbung* der *Sünde* nicht blos, sondern auch der *Schuld* durch Fortpflanzung. Der Mensch, gut geschaffen, hat sich, verführt vom Satan, durch Ungehorsam von Gott, dem Urquell des heiligen und seligen Lebens, geschieden, ist ein Sclave Satans geworden und dem Bösen und dem Tode anheim gefallen. Dieses Verderben (φθορά) hat sich auch auf seine Nachkommen vererbt, nicht blos als Sündhaftigkeit und physisches Elend, dessen Ende der Tod ist, sondern auch als Schuld, wie auch sonst die Kinder der Gefangenen die Sclaverei ererben. Doch ist das Wesen des Menschen (antiqua plasmatio Dei) durch die Sünde nicht untergegangen und die Freiheit des Willens, das Merkmal des unvertilgbaren Bildes Gottes in ihm, ist eben so nothwendige Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit seines Handelns wie Bedingung des Glaubens, welcher sich dem Mittler zuwendet, der als Mensch durch das Opfer seines Wesens den Menschen von der Herrschaft des Satan befreit, und als Sohn Gottes (Logos) durch Mittheilung seines heiligen und unvergängl. Lebens von Sünde und Tod erlöst (adv. haer. III, 23. IV, 38 fg. 41, §. 2 fg. V, 1. §. 3. 19. §. 1. 21. §. 1. u. a.). — Bestimmter aber und deutlicher noch findet sich diese Lehre bei *Tertullianus* († geg. 220.), adv. Marc. II. 2. vgl. c. 5. 8. 11. de testimonio animae c. 2. und de anima c. 2. 38. 39. 52. 53., besond. c. 41: „Malum animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex *originis vitio* antecedit, naturale quodammodo. Nam — *naturae corruptio alia natura* est, habens suum Deum et patrem, ipsum scilicet *corruptionis* auctorem." Vgl. c. 16. und de testim. animae c. 3: „per quem (Satanam) homo a primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum *suae etiam damnationis traducem* fecit," vgl. auch de jejunio c. 3. und de habitu muliebri c. 1., wo gleichfalls eines *reatus* Erwähnung geschieht. — Dass er die Fortpflanzung der Seele zugleich mit dem Körper („*propagatio per traducem*") angenommen, ist schon §. 76. Anm. 2. bemerkt worden; vgl. de anima c. 25 — 27. und c. 36. Doch dachte auch er sich die Verderbniss *nicht* als *Vernichtung* der ursprünglichen Güte des menschlichen Wesens, sondern eben nur als *Verderbniss* (c. 41.), und behauptete, namentlich gegen *Marcion* und *Hermogenes*, dass dem Menschen auch von Natur

(naturaliter) das *αὐτεξούσιον* noch inwohne, dieses aber zum Siege der göttlichen Gnade bedürfe: de anima c. **21.** vgl. adv. M. IV. **35. 36.** u. a. St. — *Thasc. Caecil. Cyprianus* († **258.**), de op. et eleem. (ed. Steph. Baluzius. Paris **1726.**) p. **237**: „quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqui". Vgl. de hab. Virg. p. **103**: „sordes contagionis antiquae" und Ep. ad Donat. de grat. Dei p. **2.** — Auch die ***Schuld*** hat Adam an seine Nachkommen vererbt nach Ep. ad Fidum p. **99**: „recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit — — illi remittuntur (baptismo) non propria, sed *aliena peccata.*" — — Daher die Neugebornen „plorantes ac flentes nihil aliud faciunt, quam deprecantur." — Doch lässt auch er dem Menschen „propriae libertatis arbitrium", namentlich das Vermögen zu glauben und nicht zu glauben (gestützt auf Deut. **30, 15.** Jes. **1, 19. 20.** Luc. **17, 2.**), Testimon. l. III. p. **319.** vgl. de unit. eccl. p. **197**: nach dem Grade des Glaubens und Durstes schöpft das sich öffnende Herz aus der Fülle der überströmenden Gnade; vgl. ep. ad. Donat. de grat. Dei c. **4** sq. — *Hilarius* Pictaviensis († **369.**), Comment. in Matth. canon **10.** (cap. **10, 34—36.** — ed. *Mart. Lypsius,* Basil. **1570.**) p. **277.** vgl. can. **5.** (cap. **6, 22.**), p. **261.** und Enarrat. in Ps. **118.** p. **470.** Auch den Gedanken, dass die ganze Menschheit an der Sünde Adams Theil genommen habe, spricht er schon deutlich aus in Matth. c. **18.** (cap. **18, 12.**): „ovis una homo intelligendus est, et sub homine uno universitas sentienda est. *Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberrarit.*" — Noch bestimmter erklärt *Ambrosius* († **398.**), Comment. in Ep. ad Rom. **5, 12.**: „In quo omnes peccaverunt." Manifestum itaque, in Adam omnes peccasse, *quasi in massa;* ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes." vgl. **8, 12.** und Enarr. im Ps. **48 (49)** und **50 (51).** (vgl. über ihn und Hilarius Neander K. G. **4.** Bd. S. **1054** ff.). Doch behauptet auch Ambr. nicht eine absolute Verderbniss der menschlichen Natur und äussert in der Enarr. in Ps. **48 (49, 6.)** selbst die Vermuthung, dass wohl die Sünde Adams auf uns nur *Sündhaftigkeit* nicht *Sündenschuld* gebracht habe: *„Iniquitas calcanei mei circumdabit me* h. e. iniquitas Adae, non mea. Sed ea non potest mihi esse terrori. In die enim judicii *nostra* in nobis, non *alienae iniquitatis* flagitia puniuntur. Unde reor, iniquitatem calcanei magis *lubricum delinquendi,* quam *reatum* aliquem nostri esse delicti." In dem *Tractat. in Symb. Apost.* (über dessen Aechtheit s. m. Bibl. der Symbole S. **16** ff.) heisst es (Opp. ed. Paris. **1661.** T. IV. p. **99.**): „Pro imagine — sua Christus, quam in primo condiderat homine, *quam viderat in homine diaboli arte fucatam,* venit in similitudinem carnis peccati, ut hominem per lignum praevaricationis morte dam-

natum, per passionem crucis et mortem ad pristinam revocaret imaginem. *Quae imago* per incuriam *quidem obscurari potest, deleri autem per naturam non potest.*" — Das Geheimniss der Erwählung und das Verhältniss des menschlichen Thuns zu der Wirksamkeit der göttlichen Gnade in dem Werke der Bekehrung und Erlösung bleibt ihm Geheimniss. Wohl hat sich Augustinus selbst (de dono perseverantiae §. 49.) auf zwei Stellen berufen, in welchen Ambrosius alles Gute im Menschen auf Gottes Gnade zurückführt: Comm. in Lucam I. §. 10. und VII. §. 27. (hier heisst es: Deus quos dignatur, vocat et quem vult, religiosum facit.). Aber auch diese Stellen lassen sehr wohl eine Auffassung in dem biblischen, allgemein kirchlichen Sinne zu, dass der Mensch nichts vermöge aus eigner Kraft, wie er nichts hat, was er nicht empfangen. Dass Ambrosius noch fern war von der Annahme der absoluten Prädestination und „einer den Willen des Menschen mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit bestimmenden Gnade", beweist ausser anderen Stellen seine Erklärung de fide l. V. §. 83: „Apostolus ait, *quos praescivit, et praedestinavit;* non enim ante praedestinavit, quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit." Vgl. Enarr. in Ps. 43. §. 47. 118. §. 13. u. a. bei Neander K. G. 4. B. 1061 fg.

Anm. 2. Zweite Periode: Von dem Pelagianischen Streite seit d. J. 412 bis zur Reformation. Vgl. besond. *Gieseler*, Kirch. Gesch. 1. Bd. §. 85., welcher die Originalstellen in guter Auswahl mittheilt.

Caelestius, Schüler und Freund des Pelagius, soll nach den *Gestis Concilii Carthag.* a. 412., welches ihn, den Bewerber um das Amt eines Presbyters, excommunicirte, zufolge der Mittheilung des *Marius Mercator*, Commonitorium I. p. 3. und II. p. 133. (ed. *Baluz.* Par. 1684. 8.) gelehrt haben: 1) „Adam mortalem factum, qui, sive peccaret sive non peccaret, fuisset moriturus; 2) quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit et non genus humanum; 3) quoniam infantes, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem; 4) quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne hominum genus resurgat; 5) quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habeant vitam aeternam; 6) quoniam lex sic mittit ad regnum coelorum, quomodo et evangelium; 7) quoniam et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, i. e. sine peccato" [p. 3. „posse esse hominem sine peccato et facile Dei mandata servare, quia et ante Christi adventum fuerunt homines sine peccato."]. *Gieseler* theilt auch aus August. de pecc. orig. c. 3. u. 4. des Caelestius Erklärung auf den 2. u. 3. Anklagepunkt mit, wie sie die Synodalacten aufbewahrt haben: „Dixi, *de traduce peccati dubium me esse*, ita tamen, ut cui do-

navit Deus gratiam peritiae, consentiam; quia diversa ab eis audivi, qui utique in ecclesia catholica constituti sunt presbyteri. — Sanctus presbyter Rufinus, Romae qui mansit cum sancto Pammachio: ego audivi illum dicentem, quia tradux peccati non sit. — Licet quaestionis res sit ista, non haeresis. Infantes semper dixi egere baptismo ac debere baptizari: quid quaerit aliud?" Vgl. *Caelestii* Symb. ad Zosimum, fragm. (erhalten v. Augustinus, de peccato originali) I.: „Infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis ecclesiae et secundum evangelii sententiam, confitemur, quia Dominus statuit regnum coelorum nonnisi baptizatis posse conferri: quod, quia vires naturae non habent, conferri necesse est per gratiae liberalitatem. In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus, ut *peccatum ex traduce* (s. *peccatum naturae, pecc. naturale)* firmare videamur, quod longe a c a t h o l i c o s e n s u alienum est; quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse demonstratur. Et illud ergo confiteri congruum, ne diversa baptismatis genera facere videamur, et hoc praemunire necessarium est, ne per mysterii occasionem, ad creatoris injuriam, malum, antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam." Von *Desselben Definitiones* („hominem sine peccato esse posse" — Fragm. bei August. de perfect. justit.) lautet *def.* 2: „Iterum quaerendum est, peccatum voluntatis an necessitatis est? Si necessitatis est, peccatum non est, si voluntatis, vitari potest."

P e l a g i u s, *Epist. ad Demetriadem* (scr. a. 413.) c. 3: „Volens Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare, *utriusque partis possibilitatem* homini inserendo proprium ejus fecit, *esse quod velit:* ut boni ac mali capax *naturaliter utrumque posset* et ad alterutrum voluntatem deflecteret." — c. 4: „Ferat sententiam de *naturae bono* ipsa conscientia bona. — — Quid illud, obsecro, est, quod ad omne peccatum aut erubescimus, aut timemus? et culpam facti nunc rubore vultus, nunc pallore monstramus? — E diverso autem in omni bono laeti, constantes, intrepidi sumus? Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam (ut ita dixerim) sanctitas, quae velut in arce animi praesidia exercet, boni malique judicium." — c. 8: „Neque vero alia nobis causa difficultatem bene faciendi facit, quam l o n g a c o n s u e t u d o v i t i o r u m, *quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet,* u t v i m q u o d a m m o d o v i d e a t u r h a b e r e n a t u r a e." In einem Fragm. b. August. de peccato originali c. 14: *„Omne bonum ac malum,* quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, *non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; capaces* enim utriusque rei, *non pleni* nascimur, et ut sine virtute, ita et *sine vitio procreamur* atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est,

quod Deus condidit." — In einem Fragm. der ll. 4 *de libero arbitrio* (bei August. de grat. Chr. c. 7.) sagt er: „Hic nos imperitissimi hominum putant injuriam divinae gratiae facere, quia dicimus, eam sine voluntate nostra nequaquam in nobis perficere sanctitatem: quasi Deus gratiae suae aliquid imperaverit et non illis, quibus imperavit, etiam gratiae suae auxilium subministret, ut quod per *liberum* homines facere jubentur *arbitrium, facilius* possent implere per *gratiam*, quam nos non, ut tu putas, *in lege* tantummodo, *sed et in Dei esse adjutorio* confitemur. Adjuvat enim nos Deus per doctrinam et revelationem suam, *dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis*, ne praesentibus occupemur, *futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat.*"

In der *Epist. ad Innocentium* (ebenfalls bei August. de grat. Chr. c. 31.) sagt er: „Ecce apud beatitudinem tuam epistola ista me purget, in qua pure atque simpliciter *ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium* habere nos dicimus, *quod in omnibus bonis operibus divino adjuvatur semper auxilio.* Quam liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis atque Gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, *sed in solis Christianis juvatur a gratia.*"

Aur. Augustinus († 430.), de civ. D. XIV. 1: „A primis hominibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam *in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa.*" — De peccat. merit. et remiss. I, 9: „Ille, in quo omnes moriuntur, *praeter* quod eis, qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur, *imitationis exemplum* est, occulta etiam *tabe carnalis concupiscentiae* suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes." De corrept. et gratia c. 10: „Quia — (Adam) per liberum arbitrium Deum deseruit, justum judicium Dei expertus et, *ut cum tota sua stirpe, quae in illo adhuc posita tota cum illo peccaverat, damnaretur* [1]). Quotquot enim ex hac stirpe *gratia* Dei liberantur, a damnatione utique liberantur, qua jam tenentur obstricti. Unde *etiam si nullus liberaretur*, justum Dei judicium nemo juste reprehenderet. Quod ergo, pauci in comparatione pereuntium in suo vero numero, multi liberantur, gratia fit, gratis fit, gratiae sunt agendae, quia fit, ne quis velut de suis meritis extollatur, sed omne os obstruatur, et qui gloriatur, in Domino glorietur." De peccato originali c. 31. fragt er: „Unde ergo *recte infans illa perditione punitur*, nisi quia *pertinet ad massam perditionis*, et juste intelligitur ex Adam natus antiqui de-

1) Vgl. *de peccatorum meritis et remiss.* I. 10. (mit Bez. auf Röm. 5, 12: *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον*): „*in quo* omnes peccaverunt — quando omnes ille unus homo fuerunt."

biti obligatione damnatus, nisi inde fuerit, non secundum debitum, sed secundum gratiam liberatus?" —— De correpl. et gratia c. 7: „Quicunque ergo ab illa *originali damnatione* ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium, quod et procuratur eis audiendum evangelium; et cum audiunt, credunt; et in fide, quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant; et si quando exorbitant, correpti emendantur, et quidam eorum, etsi ab hominibus non corripiantur, in viam, quam reliquerant, redeunt; et nonnulli accepta gratia, in qualibet aetate, periculis hujus vitae mortis celeritate subtrahuntur. *Haec* enim *omnia operatur in eis, qui vasa misericordiae operatus est eos, qui et elegit eos in filio suo ante constitutionem mundi per electionem gratiae*" c. 9. „Quicunque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, jam filii Dei sunt et omnino perire non possunt." c. 12: „Ac per hoc nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari. — *Tantum quippe Spiritu sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur, ut velint.* — Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, *ut divinâ gratiâ indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur,*" c. 14: Non est itaque dubitandum, *voluntati Dei*, qui in coelo et in terra omnia, quaecunque voluit, fecit, et qui etiam illa, quae futura sunt, fecit, *humanas voluntates non posse resistere*, quo minus faciat ipse quod vult: quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit." — Den Gegensatz spricht er wahrscheinlich übertreibend, wenn er *Pelagius* und *Caelestius* meinte, vielleicht aber wahr aus, wenn er an einzelne *Pelagianer* dachte, de pecc. merit. et remiss. II. 2: „Sunt quidam tantum praesumentes de libero humanae voluntatis arbitrio, *ut ad non peccandum nec adjuvandos nos divinitus opinentur.*" c. 5: „Dicunt, accepto semel liberae voluntatis arbitrio *nec orare nos debere, ut Deus nos adjuvet, ne peccemus.*" und in der *Epist. Concilii Carth.* (416.) ad Innocentium (bei August. ep. 175.) §. 2. heisst es: „Id enim agunt —, *ut*, non defendendo sed potius in superbiam sacrilegam extollendo liberum arbitrium, *nullum relinquant locum gratiae Dei, qua Christiani sumus.* — Isti autem asserunt, — in eo Dei gratiam deputandam, *quod talem hominis instituit creavitque naturam, quae per propriam voluntatem legem Dei possit implere.* — Eandem quoque l e g e m *ad gratiam Dei pertinere*, quod illam Deus *in adjutorium* hominibus dedit."

Aeusserungen, welche das allgemeine christliche Bewusstseyn (der *Sensus Catholicus*, an welchen die Gegner appellirten) von dem Verhältniss der Natur zur Gnade aussprachen, finden sich fast in allen Schriften des grossen Mannes, z. B. *Expositio quarund.*

propositt. ex ep. ad Rom. c. **6**: Non elegit Deus opera cujusquam in praescientia, ut *quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum eligeret, cui Spiritum S. daret*, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur. — c. **60**: Nusquam autem dictum est: Deus credit omnia in nobis. Quod ergo credimus, nostrum est, quod autem bonum operamur, illius est, qui credentibus dat Spiritum S. u. c. **61**.: Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum S. (Auf seinem spätern prädestinatianischen Standpunkte widerrief er selbst diese Erklärungen Retractatt. **1**, **23**., **2**, **3**. u. de praedest. Sanctorum c. **3**.). *De vera relig.* c. **14**: Usque adeo peccatum voluntarius motus est, *ut nullo modo peccatum sit, si non sit peccatum voluntarium.* — *De gr. et lib. arb.* erwidert er auf den Einwurf der Pelagianer: „Non juberet Deus, quod sciret non posse ab homine fieri." — c. **32**: Quis hoc nesciat? Sed ideo jubet aliqua, quae non possumus, ut noverimus, quid ab illo petere debeamus. *Ipsa enim est fides, quae orando impetrat quod lex imperat.* — Sein Verhältniss zu **Pelagius** und **Mani** bezeichnet er der altkirchlichen Lehrweise ganz entsprechend *cont. duas epp. Pelag.* **3**, **25**: Homo dum nascitur, quia bonum aliquid est in quantum homo est, Manichaeum redarguit laudatque creatorem, in quantum vero trahit originale peccatum, Pelagium redarguit et habet necessarium salvatorem. Nam et quod sananda dicitur ista natura, utrumque repercutit, quia nec medicina opus haberet, si sana esset, quod est contra Pelagium, nec sanari posset omnino, si aeternum atque immutabile malum esset, quod est contra Manichaeum. — Die Verlegenheit, in welche er durch die Consequenzen seiner Anhänger in Afrika u. Gallien versetzt wurde, indem die Sündendiener darin einen Freibrief fanden, die Schwachen aber und Aufrichtigen, welche in ihrer sittlichen Ohnmacht ein Zeichen ihrer Verworfenheit erkannten, bis zur Verzweiflung geängstigt wurden, offenbart er am lehrreichsten *de dono perseverantiae* c. **22**., wo er sich sogar genöthigt sieht zu dem Rathe, der grossen Menge *(populis, imperitae multitudini)* diese vermeinte Wahrheit nicht vorzutragen (vgl. unten §. **84**. A. **1**.).

Hieronymus, welcher auf die Seite des Augustinus trat, schrieb gegen Pelagius die *Epist. ad Ctesiphontem* (nach d. Ausg. s. Werke v. Martianay ep. **43**.) und *Diall. contra Pelagianos* ll. **3**, denen aber **Theodorus Mopsvestenus** 5 Bücher entgegensetzte: *Πρὸς τοὺς λέγοντας, φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* (Ausz. in *Photii* Bibl. c. **177**. und Fragmente b. *Marius Mercator*, Commonitor. p. **339** sqq.); wie denn die *Orientalen* überhaupt die spätere Augustinische Theorie von der natürlichen Nothwendigkeit der Sünde in Folge des Falles, so wie von der absoluten Prädestination und Unwiderstehlichkeit der Gna-

denwirkung in den Erwählten auch nach der Verurtheilung des Pelagianismus zu Ephesus (431.) bekämpften, auch bekämpfen konnten, da auch jene Theorie nicht sanctionirt worden war. Stellen aus den Schriften von ***Theodor*, *Theodoret*** u. a. bei ***Münscher* — *v. Cölln*** §. 95. Anm. 1.

Die Massilienser wurden von Prosper Aquitanicus *Ingrati*, Gegner der Gnade (in s. carmen de Ingratis) und Verleumder des Augustinus (epigrammata 2 in obtrectatorem S. Augustini), später von den Scholastikern nicht ganz richtig Semipelagianer genannt. Der erste unter ihnen, Johannes Cassianus († 448.) erklärt sich in der Schr. *Collationes Patrum*, Coll. IV. („de concupiscentia carnis et spiritus") durch die Person des Presb. Daniel unt. a. c. 5. also: „Per quae [was er vorher de negligentia nostra, aut de impugnatione diaboli aut de dispensatione Domini ac probatione" gesagt hat c. 3. 4.] evidenter probatur, gratiam Dei ac misericordiam semper operari in nobis ea, quae bona sunt, qua deserente nihil valere studium laborantis et quantalibet annitentis industria sine ipsius iterum adjutorio ***statum pristinum recuperari non posse***, illudque jugiter in nobis impleri non volentis neque currentis sed miserentis est Dei. Quae gratia nonnunquam e contrario negligentes ac resolutos inspiratione hac, quae dicitur, sancta et abundantia spiritualium cogitationum visitare non despicit, sed inspirat indignos, exsuscitat dormientes et illuminat obsessos ignorantiae caecitate, clementerque nos arguit atque castigat, infundens se cordibus nostris, ut vel sic de inertiae somno, compunctione ipsius instigati, consurgere provocemur. Denique frequenter etiam odoribus, ultra omnem suavitatem compositionis humanae, in his ipsis subito visitationibus adimplemur, ita ut mens, hac oblectatione resoluta, in quendam spiritus rapiatur excessum seque commorari obliviscatur in carne." c. 6: „In tantum vero illum, quem diximus, abscessum, et, ut ita loquar, desertionem Dei beatus David utilem esse cognovit, ut nequaquam maluerit orare, ne a Deo penitus in nullo relinqueretur (hoc enim sciebat incongruum esse vel sibi vel humanae naturae ad quamlibet pervenienti perfectionem), sed temperari eam potius deprecatus sit, dicens: ***Non me derelinquas usque quaque;*** ac si diceret aliis verbis: Scio, quod derelinquere soleas utiliter tuos sanctos, ut probes (aliter enim ab adversario tentari non possunt, nisi a te paulisper fuerint derelicti) et ideo non rogo, ut nunquam me derelinquas, quia non expedit mihi, ut non, vel meam infirmitatem sentiens, dicam: ***bonum mihi, quia humiliasti me***, vel exercitium non habeam praeliandi, quod sine dubio habere non potero, si mihi semper et indirupte cohaeserit protectio tua. Suffultum namque me tua defensione tentare diabolus non audebit, illud objiciens et exprobrans vel mihi vel tibi, quod adversus athletas tuos

solet calumniosa voce proferre: ***numquid gratis Job colit Deum? nonne tu vallasti eum ac domum ejus universamque substantiam ejus per circuitum?*** Sed magis peto, ***ne me usque quaque deseras***, i. e. usque ad nimietatem. Quantum enim mihi utile est, si derelinquas me paulisper ad tempus, ut desiderii mei constantia comprobetur, tantum noxium est, si pro meritis ac delictis meis nimium me deserere volueris, quia nulla virtus humana, si diutius in tentatione tuo deseratur auxilio, sua poterit constantia perdurare et non protinus adversarii vel potentia vel factione succumbere, nisi tu ipse, qui es humanarum virium conscius ac luctaminum moderator, ***non permiseris tentari nos super id, quod possumus, sed feceris cum tentatione etiam exitum, ut sustinere possimus.*** Tale quid et in ***Judicum*** libro super exterminatione gentium spiritalium, quae adversantur Israeli, mystice legimus designatum: ***Hae sunt gentes, quas Dominus dereliquit, ut erudiret in eis Israelem et haberent consuetudinem cum hostibus praeliandi.*** Et iterum post pauca: ***Dimisitque eos Deus, ut in ipsis experiretur Israelem, utrum audirent mandata domini, quae praeceperat patribus eorum per manum Mosis, an non.*** Quam utique pugnam, non invidens Deus quieti Israelis nec male eidem consulens, sed sciens esse utilissimam, reservavit, ut, dum gentium semper istarum impugnatione deprimitur, nunquam se sentiat auxilio Domini non egere ***et ob id semper in ejus meditatione et invocatiane persistens, nec inerti otio dissolvatur, nec bellandi usum et exercitia virtutis amittat.*** Frequenter enim quos superare non potuerunt adversa, securitas et res prosperae colliserunt." c. 7: „Hanc pugnam, utiliter nostris quoque membris insertam, etiam in Apostolo ita legimus: ***Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. Haec autem invicem adversantur sibi, ut non, quaecunque vultis, illa faciatis*** (Gal. 5, 17.). Habes et hic pugnam invisceratam quodammodo corpori nostro, dispensatione Domini procuratam. Quicquid enim generaliter et sine alicujus exceptione omnibus inest, quid aliud judicari potest, nisi ipsi humanae substantiae post ruinam primi hominis velut naturaliter attributum, et quod universis congenitum concretumque deprehenditur, quomodo non credendum sit arbitrio Domini, non nocentis sed consulentis, insertum? Causam vero hujus belli, i. e. carnis et spiritus, hanc esse describit: ***ut non***, inquit, ***quaecunque vultis, illa faciatis.*** Ergo id, quod procuravit Deus, ut non posset a nobis impleri i. e. ut non, quaecunque volumus, faciamus, quid aliud, si impleatur, credi potest esse quam noxium? Et est quodammodo utilis haec pugna, dispensatione Dei nobis inserta, et ad meliorem nos statum provocans atque compellens, qua pugna sublata procul dubio pax e contrario perniciosa succedet."

Gleich wichtig ist *Coll.* XIII. („de protectione Dei"), in welcher der Abbas Cheremon das Wort führt und u. a. c. 7. spricht: „*Dei benignitas*, cum *bonae voluntatis* in nobis quantulamque scintillam emicuisse perspexerit, vel quam ipse tanquam de dura silice nostri cordis excusserit, confovet eam et exsuscitat suaque inspiratione confortat, *volens omnes homines salvos fieri*. Qui enim, ut pereat unus ex pusillis, non habet voluntatem, *quomodo* sine ingenti sacrilegio *putandus est, non* universaliter *omnes, sed quosdam salvos fieri velle* pro omnibus?" — c. 8: „*Adest inseparabiliter nobis semper divina protectio* tantaque est erga creaturam suam pietas Creatoris, *ut non solum* comitetur *eam sed etiam* praecedat jugiter providentia. Quam expertus propheta apertissime confitetur dicens: *Deus meus, misericordia ejus praeveniet me*. Qui quum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei, quam vel ipse plantavit vel nostro conatu viderit emersisse. Nam, *antequam clament*, inquit, *ego audiam, adhuc loquentibus eis, ego audiam*. Et iterum: *ad vocem clamoris tui statim, ut audierit, respondebit tibi*. Et non solum sancta desideria benignus inspirat, sed etiam occasiones praestruit vitae et opportunitatem boni effectus ac salutaris viae directionem demonstrat errantibus." c. 9: „Unde non facile humana ratione discernitur, quemadmodum Dominus petentibus *tribuat*, a quaerentibus *inveniatur*, *aperiatque* pulsantibus et rursus *inveniatur* a non quaerentibus se, palam *appareat* inter illos, qui eum non interrogabant, et *tota die expandat manus suas ad* populum non credentem sibi et contradicentem, resistentes *ac* longe positos *vocet*, invitos *attrahat ad salutem*, peccare cupientibus *explendae copiam subtrahat voluntatis*, ad nequitiam properantibus *benignus obsistat*. Cui autem facile pateat, quomodo salutis summa nostro tribuatur arbitrio, de quo dicitur: *si volueritis et audieritis me, quae bona sunt terrae manducabitis*, et quomodo *non volentis neque currentis, sed miserentis sit Dei;* quid etiam sit aliud: *quod Deus reddet unicuique secundum opera ejus*, et: *Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* — — — — —; nisi quod in his omnibus et gratia Dei et libertas nostri *declaratur* arbitrii, et quia etiam suis interdum motibus homo ad virtutum appetitus possit extendi, semper vero a domino indigeat adjuvari? Nec enim, quum voluerit quis, sanitate perfruitur, aut de aegritudinis morbo pro arbitrii sui desiderio liberatur. Quid autem prodest sanitatis gratiam concupisse, nisi Dominus, qui vitae ipsius usum tribuit, etiam vigorem incolu-

mitatis impartiat? Ut autem evidentius clareat, etiam per naturae bonum, *quod beneficio creatoris indultum est*, nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia, *quae tamen*, nisi a Domino dirigantur, *ad consummationem virtutum pervenire non possunt*, Apostolus testis est dicens [Rom. 7, 18.]: *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio.*" c. 12: „Nec enim talem Deus hominem fecisse credendus est, qui nec velit unquam nec possit bonum. Alioquin nec liberum ei permisit arbitrium, si ei *tantummodo malum ut velit et possit*, bonum vero a semetipso nec velle nec posse concessit. Et quomodo stabit illa Domini *post praevaricationem primi hominis* lata sententia: *Ecce Adam factus est sicut unus ex nobis, sciens bonum et malum?* Non enim talis ante fuisse putandus est, qui boni esset prorsus ignarus; alioquin velut quoddam irrationabile atque insensatum animal eum fatendum est fuisse formatum. Quod satis absurdum atque a catholica fide omnimodis alienum est. Quinimo secundum sapientissimi Salomonis sententiam fecit *Deus* hominem rectum, i. e., ut *tantummodo* boni scientia jugiter frueretur, sed *ipsi* quaesierunt cogitationes *multas;* facti enim sunt (ut dictum est) scientes *bonum* et malum. *Concepit* ergo *Adam* post praevaricationem, quam non habuerat, *scientiam* mali, boni vero, quam acceperat, *scientiam* non *amisit*. Denique non amisisse *humanum genus post praevaricationem Adae* scientiam boni, etiam Apostoli sententia evidentissime declaratur, qua dicit [Rom. 2, 14 sq.]: *Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, hi legem non habentes ipsi sibi sunt lex*" et rel. — — — „Denique ut possibilitatem boni eis inesse signaret, increpat Pharisaeos [Luc. 12, 57.]: *Quid autem*, inquit, *etiam ex vobis ipsis non judicatis, quod bonum est?* Quod utique eis non dixisset, nisi eos judicio naturali id, quod aequum est, scisset posse discernere. Unde *cavendum est nobis, ne ita ad Dominum omnia sanctorum merita referamus*, ut nihil, nisi *id*, quod malum atque perversum est, *humanae adscribamus naturae.*" — — — „Dubitari ergo non potest, inesse *quidem* omni animae naturaliter virtutum semina, *beneficio Creatoris inserta, sed*, nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire, quia secundum beatum Apostolum *neque, qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus.*"

Vincentius Lerinensis († geg. 450), welcher dieser Schule angehörte, hat unstreitig durch sein unt. d. Namen Peregrinus mit grossem Beifall aufgenommenes *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haereticorum novitates* nicht ohne Erfolg der strengen, dem *sensus catholicus*

(c. 2 sqq.) nicht entsprechenden. Lehre des Augustinus entgegengewirkt, obwohl er ihn in dem erhaltenen 1. Theil seines Werks nicht nennt, während er (c. 2. u. 40.) Pelagius, Caelestius und Julianus ausdrücklich zu den *Häretikern* zählt und in der noch erhaltenen Recapitulation des 2. Theils (c. 42 sq.) unter den Zeugen für die „religio antiqui dogmatis“ unter den Lateinern *Cyprianus* u. *Ambrosius* nennt. Die Vermuthung ist mehr als wahrscheinlich, dass der schon von Gennadius als unterschlagen (furata) bezeichnete 2. Theil (Commonitorium secundum) eine ausdrückliche Bekämpfung der den Massiliensern (als „novitia et superflua adinventa et impie promulgata“ c. 42.) anstössigen Meinungen des sonst verehrten Augustinus enthalten habe, während der erste Theil den allgemeinsten Beifall fand und im ganzen Abendlande fast normatives Ansehn erlangte. Vgl. die Ausg. von *Klüpfel* (Viennae 1809. 8.) Proleg. c. VI sqq.

Ueber die Verhandlungen und Bestimmungen der Concile zu *Arles* (472) u. *Lyon* (475) s. m. Bibl. der Symbole S. 135 ff. — die *Capitula* des Conc. zu *Orange* (529) S. 138—48.

Gennadius de ecclesiasticis dogmm. stellt die *fides catholica* über dieses Lehrstück c. 21. u. 26. (bei Elmenhorst 56.) dar. Hier heisst es: „Nullum credimus ad salutem nisi deo invitante venire, nullum invitatum salutem suam nisi Deo auxiliante operari, nullum nisi orantem auxilium promereri, nullum dei voluntate perire, sed permissu [per se ipsum b. Elmenh.] pro electione arbitrii, ne ingenuitas potestatis semel homini attributa ad servilem cogatur necessitatem“ (im Corp. haeresiolog. v. *Franc. Oehler* Tom. I. 1856. p. 349. cf. p. 340 sqq. u. die Anmerkk. v. Elmenhorst p. 384.).

Im *Morgenlande* wurde die Augustinische Lehre niemals herrschend, aber auch nicht der Pelagianismus. Johannes Damascenus († geg. 760), dessen *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* noch immer symbolisches Ansehen hat, erklärt sich l. II. c. 30. unmittelbar nach den, oben §. 43. S. 256 mitgetheilten, zum Theil auch hierher gehörigen, Worten über diesen Punct also: *Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἡ μὲν ἀρετὴ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐδόθη ἐν τῇ φύσει, καὶ αὐτός ἐστι παντὸς ἀγαθοῦ ἀρχὴ καὶ αἰτία, καὶ ἐκτὸς τῆς αὐτοῦ συνεργείας καὶ βοηθείας ἀδύνατον, ἀγαθὸν θελῆσαι ἢ πρᾶξαι ἡμᾶς. Ἐφ' ἡμῖν δέ ἐστιν ἢ ἐμμεῖναι τῇ ἀρετῇ καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ θεῷ πρὸς ταύτην καλοῦντι, ἢ ἀποφοιτῆσαι τῆς ἀρετῆς, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ κακίᾳ γενέσθαι* [in malum prolabi] *καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ διαβόλῳ, πρὸς ταύτην καλοῦντι ἀβιάστως. Ἡ γὰρ κακία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ, ὥςπερ καὶ τὸ σκότος τοῦ φωτός ἐστιν ἀναχώρησις. Μένοντες οὖν ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐν τῇ ἀρετῇ ἐσμέν, ἐκκλίνον-*

τες δὲ ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν, ἤγουν ἐκ τῆς ἀρετῆς, εἰς τὸ παρὰ φύσιν ἐρχόμεθα καὶ ἐν τῇ κακίᾳ γινόμεθα. Μετάνοιά ἐστιν ἐκ τοῦ παρὰ φύσιν εἰς τὸ κατὰ φύσιν, καὶ ἐκ τοῦ διαβόλου πρὸς τὸν θεὸν ἐπάνοδος δι᾽ ἀσκήσεως καὶ πόνων. Τοῦτον τοίνυν τὸν ἄνθρωπον ὁ δημιουργὸς ἄῤῥενα κατεσκεύασε, μεταδοὺς αὐτῷ τῆς ἑαυτοῦ θείας χάριτος καὶ ἐν κοινωνίᾳ ἑαυτοῦ διὰ ταύτης αὐτὸν ποιησάμενος, ὅθεν καὶ τὴν τῶν ζώων ὀνομασίαν προφητικῶς, ὡς δούλων αὐτῷ δοθέντων, δεσποτικῶς ἐποιήσατο. Κατ᾽ εἰκόνα γὰρ θεοῦ λογικός τε καὶ νοερὸς καὶ αὐτεξούσιος γενόμενος, εἰκότως τὴν τῶν ἐπιγείων ἀρχὴν ἐνεχειρίζετο ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῶν ἁπάντων δημιουργοῦ τε καὶ δεσπότου. — — — τοῦτον ἔθετο ἐν τῷ παραδείσῳ, τῷ τε νοητῷ καὶ τῷ αἰσθητῷ· ἐν μὲν γὰρ τῷ αἰσθητῷ, ὃς ἐπὶ γῆς, σωματικῶς διαιτώμενος, ψυχικῶς τοῖς ἀγγέλοις συνανεστρέφετο, θείας γεωργῶν ἐννοίας καὶ ταύταις τρεφόμενος, γυμνὸς τῇ ἁπλότητι καὶ ζωῇ τῇ ἀτέχνῳ, πρὸς μόνον τὸν δημιουργὸν διὰ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων ἀναγόμενος καὶ τῇ αὐτοῦ θεωρίᾳ ἐνηδυνόμενός τε καὶ εὐφραινόμενος. Ἐπειδὴ τοίνυν αὐτὸν αὐτεξουσίῳ θελήματι φυσικῶς κατεκόσμησε, δίδωσι νόμον αὐτῷ, μὴ γεύσασθαι τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως. — — — — Ἔδει — πρότερον δοκιμασθέντα τὸν ἄνθρωπον (ἀνὴρ γὰρ ἀπείραστος, ἀδόκιμος, οὐδενὸς λόγου ἄξιος) καὶ τῇ πείρᾳ διὰ τῆς τηρήσεως τῆς ἐντολῆς τελειωθέντα, οὕτω τὴν ἀφθαρσίαν ἀρετῆς κομίσασθαι ἔπαθλον. Μέσος γὰρ θεοῦ καὶ ὕλης γενόμενος, διὰ μὲν τῆς τηρήσεως τῆς ἐντολῆς, μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τῆς πρὸς τὰ ὄντα φυσικῆς σχέσεως, ἑνωθεὶς τῷ θεῷ καθ᾽ ἕξιν, τὴν περὶ τὸ καλὸν παγιότητα λαμβάνειν ἀμετακίνητον ἔμελλε· διὰ δὲ τῆς παραβάσεως πρὸς τὴν ὕλην μᾶλλον κινηθεὶς καὶ τῆς αὐτοῦ αἰτίας, τοῦ θεοῦ, φημί, ἀποσπάσας τὸν νοῦν, τῇ φθορᾷ προςοικειοῦσθαι, καὶ παθητὸς ἀντὶ ἀπαθοῦς, καὶ θνητὸς ἀντὶ ἀθανάτου γίνεσθαι καὶ συνδυασμοῦ καὶ ῥευστῆς γεννήσεως ἐπιδέεσθαι καὶ τῇ ἐφέσει τῆς ζωῆς, τῶν μὲν ἡδέων, ὡς δῆθεν ταύτην συνιστώντων, ἀντέχεσθαι, πρὸς δὲ τοὺς τούτων προμηθουμένους τὴν στήρεσιν, ἀδεῶς ἀπεχθαίνεσθαι; καὶ τὴν μὲν ἔφεσιν ἐκ θεοῦ πρὸς τὴν ὕλην, τὸν δὲ θυμόν, ἐκ τοῦ τῆς σωτηρίας ὄντος ἐχθροῦ, μεταφέρειν πρὸς τὸ ὁμόφυλον. — — — L. IV. 1: Ταύτῃ τοίνυν τῇ προςβολῇ τοῦ ἀρχεκάκου δαίμονος δελεασθέντα τὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν τοῦ δημιουργοῦ ἐντολὴν μὴ φυλάξαντα καὶ γυμνωθέντα τῆς χάριτος, καὶ τὴν πρὸς θεὸν παῤῥησίαν ἀπεκδυσάμενον καὶ σκεπασθέντα τῇ τοῦ μοχθηροῦ βίου τραχύτητι (τοῦτο γὰρ τὰ φύλλα τῆς συκῆς) καὶ περιβληθέντα τὴν νέκρωσιν ἤτοι τὴν θνητότητα, καὶ παχύτητα τῆς σαρκὸς (τοῦτο γὰρ ἡ τῶν νεκρῶν δερμάτων ἀμφίασις), καὶ τοῦ παραδείσου κατὰ τὴν τοῦ

θεοῦ δικαιοκρισίαν γεγονότα ἐξόριστον καὶ θανάτῳ κατάκριτον καὶ φθορᾷ ὑποχείριον οὐ παρεῖδεν ὁ συμπαθὴς, ὁ τὸ εἶναι δοὺς καὶ τὸ εὖ εἶναι χαρισάμενος κ. τ. λ. — vgl. c. 28 sq. u. IV, 21 sq., wo ebenfalls Tod und Verderben als Folge der ersten Sünde bezeichnet wird, sowohl zur Strafe als zum Heil (*πρὸς τιμωρίαν καὶ ὠφέλειαν* II, 28.), nicht aber die Sünde oder Schuld, welche durch eigene Willensbestimmung bedingt ist (*ἕκαστος — ἐξ οἰκείας προαιρέσεως καλός τε καὶ κακὸς γίνεται*, IV, 21.). — Diese alte Lehrform der orientalischen Kirche finden wir nach allen wesentlichen Punkten auch in der Folgezeit z. B. bei *Theodorus* Studita († 826), epp. lib. II. ep. 134. u. 193. *Theophylactus* († n. 1107), Comment. in IV Evangg. zu Io. 6, 44. u. *Euthymius Zigab.* († n. 1118), Comm. in IV Evv. zu Matth. 9, 13. vgl. *Münscher* a. Schr. §. 129. Die hierher gehörigen Stellen der späteren symbolischen Schriften der Griechischen Orthodoxen Kirche, welche im Wesentlichen dasselbe aussagen, theilt mit *Winer*, Comparat. Darst. (2. Aufl.) S. 53 ff.

Die schwankenden Lehrmeinungen in der Abendl. Kirche vor und nach *Gottschalk* († 868) stellen dar: *G. F. Wiggers*, Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange u. Valence (529) bis zur Reaction des Mönchs Gottschalk für den Augustinismus — in der Zeitschr. f. hist. Theologie von Illgen — Niedner Jahrgg. 1854. 55. 57. meist nur Excerpte, eben so: *Münscher — von Cölln* Lehrb. d. D. G. II. 1. §. 130—133., vgl. die lehrreiche Entwickelung der Gesch. des Dogma von *Neander*, Allg. K. G. B. III —VI. an den betr. (im Inhaltsverz. nachgew.) Stellen, u. *Liebner*, Hugo v. St. Victor (1832. 8.) S. 395 ff. besond. 407 ff.

Die Ergebnisse der bisherigen Forschungen in Betr. der Entstehung und Ausbildung der semipelag., von der Röm. kathol. K. adoptirten, Lehrform v. dem göttl. Ebenbilde im Menschen und der Folgen des Sündenfalls (vgl. §. 76. Anm. 3.) sind jedoch noch ungenügend, am ungenügendsten die der Röm. Theologen selbst. Am bestimmtesten sprach es *Duns Scotus* aus: „per peccatum non factam esse *in natura* mutationem, sed quantum ad *gratuita* solummodo: Comment. in Lombardi Sentent. II. dist. 19. vgl. dist. 28 sqq. — s. *L. Fr. O. Baumgarten-Crusius*, progr. de theologia Scoti (Jenae 1826. 4.) besond. p. 16 sqq., wo die Grundzüge dieses neuen Semipelagianismus gezeichnet sind im Gegensatz zu den *Thomisten*, welche im Allgemeinen, wie *Anselmus*, das donum justitiae orig. (= simil. cum deo) im altkirchlichen Sinne als zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen gehörig dachten und daher die Fiction eines Zustandes desselben in puris naturalibus vor dem Hinzukommen jenes Gnadengeschenks zurückwiesen, wie sie später von den Reformatoren bekämpft wurde; vgl. *Hagenbach*, Lehrb. d. D. G. §. 175. —

6

Anm. 3. Dritte Periode von der Reformation an. —

A. — Conf. Aug. art. II: „de peccato originis": „Item docent, *quod post lapsum Adae omnes homines*, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, *hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, cum concupiscentia; quodque hic morbus, seu vitium originis* vere sit peccatum, damnans *et* afferens nunc quoque aeternam mortem *his, qui non renascuntur per Baptismum et Spiritum Sanctum.* Damnant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum, et, ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant, hominem propriis viribus rationis coram Deo justificari posse" u. art. XVIII: „De *libero arbitrio* docent, quod hum. voluntas habeat *aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas.* Sed non habet vim sine Spiritu S. efficiendae *justitiae Dei* s. justitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei [1 Cor. 2, 14.], sed haec fit in cordibus, quum per verbum Spiritus S. concipitur. Haec totidem verbis dicit Augustinus lib. III. Hypognosticon [2]) [cont. Pelagianos et Coelestinos]: Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem judicium rationis, non quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere, sed tantum in operibus vitae praesentis tum bonis, quam etiam malis" rel. — Apologia Confessionis, art. I: „de Peccato originali", p. 51 sqq. „Hic locus [art. II. der Conf. Aug.] testatur, *nos non solum actus, sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam.* Dicimus enim, ita natos habere concupiscentiam, nec posse efficere verum timorem et fiduciam erga Deum." — — „Adversarii in scholis fatentur, materiale (ut vocant) peccati originalis esse *concupiscentiam*, quare in definiendo non fuit praetereunda, praesertim hoc tempore, *cum de ea nonnulli parum religiose philosophantur.* Quidam enim disputant, peccatum originis non esse aliquod in natura hominis vitium seu corruptionem, sed tantum *servitutem* seu *conditionem mortalitatis*, quam propagati ex Adam sustineant, sine aliquo proprio vitio, propter alienam culpam. Praeterea addunt, *neminem damnari morte aeterna propter peccatum originis*, sicut ex ancilla servi nascuntur et hanc conditionem sine naturae vitiis, sed propter calamitatem matris sustinent. Nos, ut

---

2) *Baur*, Lehrb. d. chr. D. G. S. 226 f. bemerkt zwar richtig, dass diese Schrift den Augustinus selbst nicht zum Vf. habe und auch einen von seiner Lehre abweichenden Begriff des lib. arbitrium aufstelle; aber sie stellt eben den ursprünglichen Lehrbegriff des August. auf, wie die spätere augustinische Schule, welcher die Schrift angehört, und mit ihr die ev. luther. Kirche ihn anerkannt hat.

hanc *impiam* opinionem significaremus nobis displicere, *concupiscentiae* mentionem fecimus, optimo animo *morbos* nominavimus, et exposuimus, quod natura hominum corrupta et vitiosa nascatur. Neque vero tantum *concupiscentiam* nominavimus, sed diximus, etiam *deesse timorem Dei* et *fidem*. Id hoc consilio adjecimus. Extenuant peccatum originis et Scholastici Doctores, non satis intelligentes definitionem peccati originalis. De *fomite* disputant, quod sit *qualitas corporis* — —. Itaque cum de peccato originis loquuntur, *graviora vitia humanae naturae* non commemorant, scilicet *ignorationem Dei, contemtum Dei, vacare metu et fiducia Dei, odisse judicium Dei, fugere Deum judicantem, irasci Deo, desperare gratiam, habere fiduciam rerum praesentium* etc. Hos morbos, qui maxime adversantur legi Dei, non animadvertunt Scholastici, imo tribuunt interim humanae naturae integras vires ad diligendum Deum super omnia, ad facienda praecepta Dei, quoad substantiam actuum, nec vident, se pugnantia dicere. Nam *propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei*, quid aliud est, quam habere *justitiam originis?* Quod si has tantas vires habet humana natura, ut per sese possit diligere Deum super omnia, ut confidenter affirmant Scholastici, quid erit peccatum originis? Quorsum autem opus erit gratia Christi, si nos possumus fieri justi propria justitia? Quorsum opus erit Spiritu Sancto, si vires humanae per sese possunt Deum super omnia diligere et praecepta Dei facere? Quis non videt, quam praepostere sentiant adversarii? *Leviores morbos* in natura hominis *agnoscunt, graviores morbos non agnoscunt*, de quibus tamen ubique admonet nos Scriptura et Prophetae perpetuo conqueruntur, videlicet de *carnali securitate, de contemtu Dei, de odio Dei, et similibus vitiis* nobiscum natis. Sed postquam Scholastici admiscuerunt doctrinae Christianae philosophiam *de perfectione naturae* et plus, quam satis erat, *libero arbitrio* et *actibus elicitis* tribuerunt et homines *philosophica* seu *civili justitia*, quam et nos fatemur [art. XVIII.] rationi subjectam esse et aliquo modo in potestate nostra esse, *justificari coram Deo docuerunt:* non potuerunt videre *interiorem immunditiam naturae hominum*. Neque enim potest judicari, nisi ex verbo Dei, quod Scholastici in suis disputationibus non saepe tractant.“ Vgl. art. VIII. [zu C. A. art. XVIII.] p. 218 sqq.

Art. Smalc. P. III. 1. p. 317 sq: „de Peccato“. „Hic confitendum nobis est, ut Paulus Rom. V. affirmat, peccatum ab uno homine Adamo ortum esse et introiisse in mundum, *per cujus inobedientiam omnes homines facti sunt peccatores, morti et diabolo obnoxii*. Hoc nominatur *originale, haereditarium, principale* et *capitale peccatum*. Hujus peccati fructus postea sunt *mala opera*, in Decalogo prohibita, ut sunt diffidentia, incredulitas rel. — — — — Hoc peccatum haereditarium tam profunda et tetra est

corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit, Ps. LI, 7. Rom. V, 12 sqq. Exod. XXXIII, 3. Gen. III, 7 sqq. Quapropter meri sunt errores et caligines contra hunc articulum *Scholasticorum dogmata,* quibus docetur:

Post Adae lapsum hominis naturales vires mansisse integras et incorruptas et hominem naturaliter habere rationem rectam et bonam voluntatem, sicut Philosophi docent;

Et, hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum, et e contra, omittendi bonum et faciendi malum. — —

Item, si faciat homo, quantum in se est, Deum largiri ei certo suam gratiam. —

Item, non posse ex Scriptura probari, ad bonum opus necessario requiri Spiritum Sanctum et ejus gratiam.

Talia et similia portenta orta sunt ex inscitia et ignorantia peccati et Christi, Servatoris nostri, suntque vere et mere *ethnica dogmata,* quae tolerare non possumus. Si enim ista approbantur, Christus frustra mortuus est, cum nullum peccatum et damnum sit in homine, pro quo mori eum oportuerit; aut solummodo pro corpore mortuus diceretur, non pro anima, quandoquidem anima prorsus sana et solum corpus morti obnoxium perhiberetur."

Form. Conc. Sol. decl. art. I: „de peccato originis" unter And. p. 640 sq: „Et primum quidem constat, Christianos non tantum actualia delicta et transgressiones mandatorum Dei peccata esse agnoscere et definire debere, sed etiam *horrendum atque abominabilem illum* haereditarium morbum, per quem *tota natura corrupta* est, inprimis pro horribili peccato *et quidem pro principio et capite omnium peccatorum* (e quo reliquae transgressiones, tanquam e radice nascantur et quasi e scaturigine promanent) *omnino habendum esse.* Et hoc malum aliquando D. Lutherus *peccatum naturae,* item *peccatum personae* appellare solet, ut significet, *etiamsi homo prorsus nihil mali cogitaret, loqueretur, aut ageret* (quod sane post primorum nostrorum parentum lapsum, in hac vita, humanae naturae est impossibile): *tamen nihilominus hominis naturam et personam esse peccatricem,* h. e. peccato originali (quasi lepra quadam spirituali) *prorsus et totaliter,* in intimis etiam visceribus et cordis recessibus profundissimis, *totam esse,* coram Deo, *infectam, venenatam et* penitus corruptam; *et propter hanc corruptionem atque primorum nostrorum parentum lapsum natura aut persona hominis* lege Dei accusatur et condemnatur, ita, *ut natura filii irae, mortis et damnationis mancipia simus,* nisi beneficio meriti Christi ab his malis liberemur et servemur." — — „Deinde, quod sit per omnia totalis *carentia, defectus s. privatio concreatae* in Paradiso *justitiae originalis* s. *imaginis Dei,* ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque

justitia creatus fuerat, et quod simul etiam sit ***impotentia*** et ***ineptitudo***, ***ἀδυναμία et stupiditas***, ***qua homo*** ad omnia divina s. spiritualia sit prorsus ineptus. Verba Apologiae latine sic habent: „Descriptio peccati originalis detrahit naturae, non renovatae, et dona et vim s. facultatem et actus inchoandi et efficiendi spiritualia". — „Praeterea, quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit ejusmodi ***totalis carentia*** seu defectus ***omnium bonorum in rebus spiritualibus*** ad Deum pertinentibus: sed quod sit etiam, loco imaginis Dei amissae, in homine ***intima, pessima, profundissima*** (instar cujusdam abyssi), ***inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium***, inprimis vero ***superiorum*** et ***principalium animae facultatum***, in mente, intellectu, corde et voluntate. Itaque jam post lapsum homo ***haereditario*** a parentibus ***accipit congenitam pravam vim, internam immunditiem cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes***, ita, ut omnes naturâ ***talia corda, tales sensus et cogitationes*** ab Adamo haereditaria et naturali propagatione consequamur, ***quae***, secundum summas suas vires et juxta lumen rationis, ***naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent atque inimicitia sint adversus Deum***, praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet. ***In*** aliis enim ***externis et hujus mundi rebus, quae rationi subjectae sunt***, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, ***etsi hae etiam miserae reliquiae valde sunt debiles***, et quidem haec ipsa quantulacunque per morbum illum haereditarium veneno infecta sunt atque contaminata, ut coram Deo nullius momenti sint. — (p. 641.) Poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae, ratione hujus peccati, imposuit, hae sunt: ***Mors***, ***aeterna damnatio*** et praeter has aliae corporales, spirituales, temporales atque aeternae aerumnae et miseriae: tyrannis et dominium Satanae, quod videlicet humana natura regno Diaboli subjecta est, cui in misserrimam servitutem tradita, captiva ab eo tenetur. — ***Hoc haereditarium malum*** tantum tamque horrendum est, ut nullo alio modo, nisi ***propter solum Christum*** (in hominibus baptizatis et credentibus) ***coram Deo contegi et condonari possit***. Et quidem humana natura, quae hoc malo perversa et tota corrupta est, ***aliter sanari non potest, nisi ut per Spiritum Sanctum regeneretur et renovetur***. Idque opus Spiritus S. in hac vita tantummodo in nobis inchoatur, in altera demum vita absolvetur et perficietur."

P. 642 sq: „Repudiantur [praeter *Pelagianos* et *Manichaeos*] similiter et rejiciuntur etiam ii, qui docent, naturam ex lapsu humani generis valde quidem debilitatam atque corruptam esse, non tamen prorsus omnem bonitatem (quoad res divinas et spirituales) amisisse et falsum esse contendunt, quod Ecclesiae nostrae canunt, ***per lapsum Adae penitus humanam naturam et essentiam corruptam***

esse. Ajunt enim, hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam minutulum, exiguum atque tenue id sit, reliquum habere: capacitatem videlicet, aptitudinem, habilitatem, potentiam et *vires aliquas, in rebus spiritualibus aliquid inchoandi, operandi aut cooperandi.*" — — (p. 643) „Haec atque hujus generis veritati contraria dogmata eam ab causam reprehenduntur et rejiciuntur, quia verbo Domini docemur, *quod corrupta natura, ex se et suis viribus, in rebus spiritualibus et divinis* nihil boni, et ne minimum quidem, *utpote* ullas bonas cogitationes *habeat.* Neque id modo, sed insuper etiam asserunt, quod natura corrupta *ex se et viribus suis coram Deo* nihil aliud, nisi peccare possit."

P. 655 sq. (in Art. II. „de libero arbitrio sive de viribus humanis"): „Contra utriusque partis (Semipelagianorum s. Synergistarum et Enthusiastarum) corruptelas sinceri Augustanae Confessionis Doctores asseruerunt, *hominem ex lapsu primorum nostrorum parentum* ita penitus corruptum esse, *ut in rebus spiritualibus, quae ad conversionem et salutem nostram spectant, natura coecus sit et verbum Dei praedicatum neque intelligat neque intelligere possit, sed illud ut rem stultam judicet et nunquam a se ipso ad Deum appropinquet, sed potius inimicus Dei sit et maneat, donec virtute Spiritus Sancti, per verbum praedicatum et auditum, ex* mera gratia, sine omni sua propria cooperatione, *convertatur, fide donetur, regeneretur et renovetur.*" Vgl. p. 658. 661 sqq.

B. — Reformirte Symbole.

Conf. Helv. II. (Conf. et Expos. brevis et simplex sincerae rel. chr.) c. VIII: „Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei, in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus, sed instinctu Serpentis et sua culpa a bonitate et rectitudine deficiens *peccato, morti* variisque *calamitatibus factus est obnoxius.* Et qualis factus est a lapsu, tales sunt *omnes qui ex ipso prognati sunt,* peccato, inquam, morti variisque obnoxii calamitatibus. Peccatum autem intelligimus esse *nativam illam hominis corruptionem,* ex primis illis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, *qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi,* ad omne vero malum propensi, *pleni omni nequitia, diffidentia, contemtu et odio Dei,* nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus. Quinimo, accedentibus jam etiam annis, cogitationibus, dictis et factis pravis, contra legem Dei admissis, *corruptos fructus, mala arbore dignos,* proferimus: quo nomine, merito nostro, irae Dei obnoxii, poenis subjicimur justis, adeoque a Deo abjecti essemus omnes, nisi reduxisset nos Christus liberator. Per mortem itaque intelligimus non tantum *corpoream mortem,* quae omnibus nobis semel *propter*

peccata est obeunda, sed etiam *supplicia sempiterna*, peccatis et corruptioni nostrae debita." — — — „*Damnamus* ergo omnes, qui his contraria docuerunt, inprimis vero *Pelagium* et omnes *Pelagianos*, una cum *Jovinianistis*, peccata cum Stoicis paria facientibus. *Sentimus per omnia* in hac causa *cum* S. Augustino, qui sua ex Scripturis sanctis protulit atque defendit. *Damnamus* praeterea *Florinum* et *Blastum*, contra quos et Irenaeus scripsit, et omnes, *qui Deum faciunt autorem peccati*, cum diserte scriptum sit (Ps. 5, 5 sq. cll. Joh. 8, 44.): „Tu non es Deus, qui velit iniquitatem. Odisti omnes, qui operantur iniquitatem" etc. — — c. IX: „Non sublatus est quidem homini [post lapsum] intellectus, non erepta ei voluntas et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus: caeterum illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint amplius, quod potuerunt ante lapsum. *Intellectus* enim *obscuratus* est, *voluntas* vero ex libera facta est voluntas *serva.* Nam servit peccato, non nolens, sed volens. Etenim *voluntas*, non *noluntas* dicitur. Ergo quoad malum sive peccatum homo non coactus, vel a Deo vel a diabolo, sed sua sponte malum facit et hac parte liberrimi est arbitrii. — — — — Quantum vero ad bonum et ad virtutes, intellectus hominis non recte judicat de divinis ex semetipso. Requirit enim Scriptura Evangelica et Apostolica regenerationem abs quolibet nostrum, qui salvari velimus. Unde nativitas prior ex Adamo ad salutem nihil nobis confert. Paulus, *Animalis homo*, ait [1 Cor. 2, 14.], non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei etc. Idem negat alicubi [1 Cor. 3, 1.] *nos idoneos esse ex nobis ipsis, cogitare aliquid boni.* Constat vero, mentem vel intellectum ducem esse voluntatis. *Cum autem* coecus *sit* dux, *claret, quousque et voluntas pertingat.* Proinde nullum est ad bonum homini arbitrium liberum, nondum renato, vires nullae ad perficiendum bonum [Joh. 8, 34. Rom. 8, 7. werden zum Beleg angeführt].

Eben so Conf. Gallicana artt. IX — XII. z. B. art. XI: „Credimus, hoc vitium esse *vere peccatum*, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis, adhuc in utero matrum delitescentibus, *aeternae mortis reos* coram Deo peragat. Affirmamus quoque, hoc vitium, etiam post baptismum, esse vere peccatum, *quod ad culpam attinet*, quamvis qui filii Dei sunt minime idcirco condemnentur, quoniam videlicet Deus, pro gratuita sua bonitate et misericordia, illud ipsis non imputat." — — — — art. XII: „neque posset quisquam sua vi sibi ad bonum illud aditum patefacere, *quum ex natura nostra* ne unum rectum motum, vel affectum seu cogitationem habere possimus, donec nos Deus gratis praeveniat et ad rectitudinem formet."

C. — Concil. Trident. Sess. V. can. 5: „Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec S. Synodus fatetur

et sentit; quae quum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed utiliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet, quin imo, qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc ***concupiscentiam***, quam aliquando [Rom. V, 12 sqq.] Apostolus peccatum appellat, S. Synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod ***vere*** et ***proprie*** in renatis ***peccatum sit, sed*** quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit." — Sess. VI. Decr. I. can. 1. „Declarat sancta Synodus —, oportere, ut unus quisque agnoscat et fateatur, quod ***cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent*** etc. — — tamesti in eis ***liberum arbitrium minime extinctum*** esset, viribus licet ***attenuatum et inclinatum.***" — — c. 5. „Si quis ***liberum hominis arbitrium*** post Adae peccatum ***amissum et extinctum*** esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re — — anathema sit."

Catech. Rom. 1, 3. 2. und 3, 10. 6: „Et quidem ***recta*** haec ***concupiscendi vis*** Deo autore a natura nobis insita est; ***sed primorum parentum nostrorum peccato factum est, ut*** illa, naturae fines transiliens, ***usque adeo depravata sit, ut ad ea concupiscenda saepe excitetur, quae spiritui ac rationi repugnant.***"

Das orthodoxe Römisch-katholische Dogma findet sich in der vollendetsten Form bei Bellarminus, Controv. tom. IV. lib. de gratia primi hominis cap. 1—6; hier heisst es c. 5: „Rectitudo illa, cum qua Adam creatus fuit, et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascuntur, donum supernaturale fuit. Haec [propositio] est adversus haereticos hujus temporis. Sed antequam probetur, explicanda est. Sciendum igitur est

primo, hominem naturaliter ***constare ex carne et spiritu***, et ideo partim cum bestiis, partim cum angelis communicare naturam, et quidem ***ratione carnis*** et communionis cum bestiis ***habere propensionem quandam ad bonum corporale et sensibile***, in quod fertur per sensum et appetitum: ***ratione spiritus*** et communionis cum angelis ***habere propensionem ad bonum spirituale et intelligibile***, in quod fertur per intelligentiam et voluntatem. Ex his autem diversis et contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine ***pugnam*** quandam et ex ea pugna ingentem bene agendi difficultatem, dum una propensio alteram impedit. Sciendum

secundo [3]), „divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet" huic morbo, seu „***languori naturae humanae***, qui ex conditione materiae oriebatur, ***addidisse*** homini ***donum quoddam insigne***, justitiam" ***videlicet*** „originalem, qua, veluti aureo quodam freno, pars inferior parti superiori, et pars superior Deo"

---

3) Vgl. Catech. Rom. P. I. 2, qu 18. (s. oben §. 76 A. 3.) mit 3, qu. 2 u. IV. 12, qu 3.

facile „subjecta contineretur." Sic autem subjectam fuisse carnem spiritui, ut non posset ipso invito moveri, neque ei rebellis fieri, nisi ipse fieret rebellis Deo: in potestate tamen spiritus fuisse, rebellem Deo fieri et non fieri. Sciendum

tertio, multis modis dici aliquid naturale; 1) — — quod habetur a nativitate — —; 2) quod est naturae consentaneum, quodque eam non destruit, sed ornat ac perficit — —; 3) quod, tametsi donum sit gratuitum, tamen naturam juvat ac perficit in operibus naturalibus, neque eam elevat ad opera ulla supernaturalia. Et *hoc modo* justitia originalis, *si distincta esse intelligatur a* gratia gratum faciente, *donum naturale dici potest*, ut loquitur *Andreas Vega* lib. 2. in Concil. Trident. cap. 11. 4) — — quod aut est pars naturae, aut fluit a principiis naturae. Qua significatione corpus et animus, facultates quoque tum sentiendi tum intelligendi, et operationes, quae ab eisdem facultatibus exercentur, *naturalia* esse dicuntur. Atque haec est significatio, de qua hoc loco proprie disputamus, et *naturali*, hoc modo considerato, valde proprie opponitur supernaturale. Potest autem *duobus modis* dici aliquid *supernaturale*, per se et per accidens. *Per se* dicitur supernaturale, *quod ex genere suo non est aptum fluere ex principiis naturae*, qualis fuit ascensio Heliae igneo curru in coelum, robur Sampsonis et alia id genus. *Per accidens* supernaturale vocatur, *quod interdum obtinetur divino miraculo*, licet alioqui ex naturae principiis fluere soleat. Talis fuit sensus videndi, quem Dominus coeco nato restituit — — —. Jam igitur adversarii censent, rectitudinem illam, in qua creatus est Adam, fuisse illi naturalem hoc ultimo modo, nimirum quod fuerit velut *quaedam sanitas debita naturae*, aptaque nasci ex ipsa natura bene constituta, i. e. non corrupta: *et nunc hominibus*, qui eam rectitudinem amiserunt in Adamo, *deesse bonum aliquod naturale*, quale deesset pecudi, si coeca vel claudicans vel febricitans nasceretur. Et si nunc alicui homini originalis illa justitia divinitus redderetur, dicerent eam esse *donum supernaturale*, et quidem *per se*, ut diximus de oculis redditis coeco nato. Nos vero existimamus, rectitudinem illam, etiam *partis inferioris*, fuisse donum supernaturale, et quidem *per se*, non per accidens, *ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere.* Et quia donum illud supernaturale erat, ut statim probaturi sumus, *eo remoto, natura humana sibi relicta pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiore*, quae *naturalis* futura erat i. e. ex conditione materiae sequutura, nisi Deus justitiae donum homini addidisset. Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo, *neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infir-*

mitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus. Proinde corruptio naturae *non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu*, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis est doctorum scholasticorum veterum et recentiorum." Vgl. *J. Perrone*, praelectiones theol. Vol. I. (Ratisb. 1856. 8.) p. 535 sq. wo sich n. 247. auch dieselbe falsche Darst. der lutherischen Lehre, wie der Jansenistischen findet, durch deren Verwerfung die Röm. Kirche im 17. Jahrh. ihren pelagian. Charakter von Neuem recht deutlich offenbarte.

Ueber den wesentlich semipelag. Lehrbegriff der *älteren* Anabaptisten vgl. insbes. *Colloquium Frankenthal.* [vom 28. May — 19. Junii 1571] art. 11, dazu *Quenstedt*, System. P. II. p. 116. u. *Walch*, Relig. Streitigkk. ausser der Luth. Kirche Th. 4. S. 708 ff. u. 741. — Dagegen erklären sich spätere *Anabaptisten* u. *Baptisten* theils biblisch, theils streng Augustinianisch; z B. „die christlichen taufgesinnten Gemeinen in Preussen, welche Mennonisten genennet werden" in ihrem *Katechismus* (Elbing 1783. 8.) S. 16—18. Vgl. über andere *Weismanni* Memorabb. eccl. T. II. p. 603. und 612. und überhaupt *Rud. Hofmann*, Symbolik (Leipz. 1857. 8.) S. 510 ff.

Die Socinianer erklären sich im *Catechismus Racov.* sect. 6. c. 10. qu. 2. also: „Nonne peccato originis liberum arbitrium vitiatum est? Peccatum originis quid sit, necdum inter auctores ipsos convenit. Hoc certum est, per Adami lapsum haudquaquam hominis naturam ita vitiatam esse, ut in iis, quae Deus ab ipso, idque sub poenae comminatione aut praemii pollicitatione, requirat, obediendi vel non obediendi Deo libertate et arbitrio privatus sit. Neque aliter se rem habere ullo scripturae dicto doceri potest, cum innumera sint illius dicta, quae contrarium sole clarius demonstrent. Et lapsus Adae quum *unus* actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ipsius, posset, habere non potuit. Ipsi vero id in poenam irrogatum a Deo non fuisse, modo docuimus. Non negamus tamen, *assiduitate peccandi naturam hominum labe quadam et ad peccandum nimia proclivitate infectam esse*, sed eam vel *peccatum per se esse*, vel *talem* esse negamus, *ut homo vim sibi facere non possit*, divino spiritu hausto, et hactenus Deo obedire, quatenus id ab ipso pro sua summa bonitate et aequitate exigit." Vgl. *Faust. Socinus*, Praelectt. theol. cap. 4. *Ej.* de Christo Servatore I. 4. c. 6. cll. I. 3. c. 8. — *Volkelius*, De vera religione I. 5. c. 18 u. 21. u. A. b. *Baumgarten*, Polemik Th. 2. S. 440 ff.

Ueber den Lehrbegriff der Arminianer s. *Apologia pro confessione* s. declaratione sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur etc. (Vf. *Sim. Episcopius*, zuerst ersch. 1629. 4.) cap. 7. § 4. *Dess.* Institutt. theol. I. IV. sect. 5. c. 2.

und *Limborch*, Theol. christ. l. III. c. 3. §. 4. („Effectum peccati Adami in posteris est impuritas quaedam naturalis, quae tamen non est peccatum proprie dictum.“) — — „Fatemur, infantes nasci *minus puros*, quam Adamus fuit creatus, et *cum quadam propensione ad peccandum*: illam autem habent non tam ab Adamo, quam *a proximis parentibus*, quum, si ab Adamo esset, in omnibus hominibus debeat esse aequalis. Jam autem admodum est *inaequalis* et ordinarie inclinant liberi in peccata parentum: tum pro ratione temperamenti, quod a proximis parentibus propagari certum est, etiam inclinatio haec variat. Sed *nec inclinatio illa proprie* est peccatum. — — — *quamdiu haec concupiscentia est a natura*, non autem vitiosa consuetudine a nobis contracta, *peccatum proprie non* est, sed naturalis solummodo appetitus habendi, quod carni gratum, et aversandi, quod carni ingratum est: qui *quamdiu voluntas illi non consentit*, non est peccatum, sed *materia exercendae virtutis*. Imo sine eo virtus proprie locum non haberet, quae potissimum in eo conspicitur, quod homo amore honestatis et reverentia praecepti divini abstineat a rebus, alias sibi gratis, et ultro in se suscipiat alias sibi ingratas“. — — Vgl. c. 4. §§. 4—7. 9—11. 17. und *Cattenburg* ad Limb. l. 3. c. 4: „de corruptione originaria“ bei *Baumgarten* a. St. S. 444 fg.

Den Lehrbegriff der Quäker gibt *Robert Barclay* († 1690), Apologie oder Vertheidigungs-Schrift der wahren Christlichen Gottesgelahrtheit, wie solche unter dem Volk, so man aus Spott *Quaker*, d. i. *Zitterer* nennet, vorgetragen und gelehret wird — — (nach der zweiten Latein. u. 6. Engl. Ausg. ins Deutsche übers. Anno 1740. — ohne Druckort — 8.) 4ter Satz: „Von dem Zustande des Menschen in dem Falle“ S. 144 ff. Sie erkennen den Verlust des g. Ebenbildes in Folge des Falles u. die Vererbung des Todes oder des Verderbens an, in welchem (Röm. 5, 12.) sie alle sündigen, nicht aber die *Z*urechnung der adam. Sünde; der Saame der Schlange (das eingetretene natürl. Verderben) wird den kleinen Kindern nicht zugerechnet, bis sie durch eigene Uebertretung sich verschulden.

In der Reformirten Kirche wurde die *imputatio peccati adamitici posteris facta* bezweifelt und bestritten von *Josua Placaeus* (de la Placé), Theologus et Professor Salmuriensis, *Theses de statu hominis lapsi ante gratiam* a. 1640. (abgedr. im Syntagma thesium theologicarum in Acad. Salmur. P. I. p. 205 sqq. wo der Vf. p. 207. §. 15. den Zweck seiner Dissert. also angibt: „Quae nobis breviter disputare visum est secutis gravissimorum Theologorum auctoritatem, *primum*, ut ne pro verbo Dei habeamus, quod verbum Dei non est; *deinde* ut ne Deo tribuamus, quod eum minus deceat; *tum*, ut a non necessariis istis et similibus difficultatibus religionem Christianam liberemus; *denique*, ut Peccatum ori-

ginale, quale describitur Art. X. et XI. Confessionis Ecclesiarum nostrarum, validius probemus.") Seine Lehre gemissdeutet und verworfen von der National-Synode zu *Charenton* (Synodus Nationalis Carentoniensis) im J. 1645. Um die Missverständnisse zu heben und sich zu rechtfertigen, gab er die Disput. *de imputatione primi peccati Adami*, Salmurii (1655) 1761. heraus.

Dan. Whitby († 1726), Tract. de imputatione divina peccati Adami posteris ejus universis in reatum. Londini 1711. — wieder abgedr. in: *Pelagii* Epist. ad Demetriadem virginem cum aliis aliorum epp. etc. etc. recensuit et notas adjecit *J. Sal. Semler.* Hal. 1775. 8. — Joh. Taylor, Schriftmässige Lehre von der Erbsünde, in 3 Theilen, nebst einem Anhange (engl. Lond. 1741. 8.). Nach der 3. Ausg. aus d. Engl. übers. Erf. u. Lpz. 1769. 8. Thomas Burnet († 1715.), De fide et officiis Christianorum liber posthumus (Lond. 1727.). Denuo recensuit et auxit *Guil. Abr. Teller.* Halae 1787. 8.

Ueber die Lehre des G. Calixtus s. Dess. *Epitome theologiae* (ed. Titius 1661. 4.) p. 50: „*Imago* illa *Dei*, quam homo in lapsu amisisse dicitur, *non fuit naturalis*, fluens aut dependens ex naturalibus principiis (alioquin *naturalem* dicere potes, si nihil aliud intelligas, quam coepisse cum ipsa natura, sive ab ipso ortu et origine naturae fuisse), sed *supernaturalis* peculiari Dei dono concessa justitia, innocentia et integritas" — und p. 60. wird „*status* merorum naturalium sibi relictorum" dem „*status* supernaturalium sive innocentiae" entgegengesetzt. Aber nach diesen und anderen Römisch klingenden Aeusserungen sagt er p. 71: „Ob hunc *defectum justitiae originalis* omnes posteri Adami naturâ, hoc est, ab ipso ortu et origine nostra, sumus filii irae, quippe qui careamus eo, per quod Deo placere possemus, et quod ex vi primae institutionis divinae habere debebamus. Atque *haec carentia*, cum qua nascimur, *est* peccatum illud, *quod* originale *solemus vocare*, privative *oppositum* justitiae originali: nempe *in intellectu* ignorantia rerum, quae sine jactura salutis ignorari nequeunt, et voluntatis divinae de modo et mediis consequendi salutem tenebrae sive caligo, *in voluntate* aversio a Deo et bono, *in appetitu* rebellio." Wie fern er der Röm. Theorie stand, beweist vornämlich die lehrreiche Disp. V. de peccato (Ausg. der 15 dispp. v. F. Ulr. Calixt. Helmst. 1658. 4.) p. 92 ff. th. 6 ff. 12 sqq. u. in Betreff der Zurechnung der Erbsünde th. 28 sqq. 57 sqq. vgl. disp. VI. de praedest. th. 72 sq. — Vgl. *Baumgarten* a. Schr. S. 455. mit 375. und über die durch *Calixt* erregten syncretistischen Streitigkeiten *J. G. Walch*, Einleitung in d. Rel. Streit. in der Evang. Luth. Kirche. Th. 1. S. 219 ff. *H. Schmid*, Gesch. d. synkret. Streitigkk. (Erl. 1846.) S. 363 fg. u. *W. Gass*, Gg. Calixt u. d. Synkretismus (Breslau 1846.) S. 68 ff

Unter den *evang.* Luther. Theologen des 18. u. fg. Jahrhunderts gaben die Imputationstheorie auf *Chr. Eberh. Weismann* in Tübingen († 1747), Institutt. Theol. exegetico-dogmaticae. Tub. 1730. und in s. Memorabb. an mehrern Stellen; *J. A. Ernesti* († 1781), z. B. Theol. Bibl. Th. 10. S. 520 f.; *Morus* († 1792) in d. *Epitome; Storr* († 1805), doctr. chr. part. theor. §. 57., *Reinhard* († 1812), Vorlesungen. S. 288 ff. §. 81; *Knapp* († 1825), Vorlesungen u. s. w. §. 76. u. a.

Die meisten evangelischen Theologen, auch die, welche im Wesentlichen dem kirchlichen Lehrbegriffe folgten, milderten ihn doch, indem sie ihn mit der erfahrungsmässigen Schriftlehre in Uebereinstimmung zu bringen suchten, z. B. *J. D. Michaelis* († 1791), Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung, als eine der Vernunft gemässe Lehre (zuerst getrennt 1748. u. 1752. Hamb. 8.), eine völlig umgearb. Ausg. Gött. u. Bremen 1779. 8. insbes. §. 48 ff. vgl. 40 ff. — *G. Fr. Seiler* († 1807), Von der Erbsünde oder dem natürl. Verderben des Menschen. Erl. 1779. 8. u. andere oben §. 18. S. 173 f. genannte Dogmatiker (s. auch *Bretschneider* Syst. Entw. §. 89. S. 527. und §. 94. S. 546).

Dagegen verwarfen andere Theologen u. Philosophen nicht blos die kirchliche, sondern auch die biblische Lehre, und Pelagius feierte im 18. Jahrh. einen mehr als vollständigen Sieg; s. *J. G. Töllner* († 1774), Ueber die Erbsünde — in s. theol. Untersuchungen 1. Bd. 2. Stk. S. 105 ff. und: Ueber die Güte der menschlichen Natur, das. S. 159 ff. — *Ghf. S. Steinbart* († 1809), System der reinen Philos. oder Glückseligkeitslehre des Christenth. S. 23 ff. — *J. A. Eberhard* († 1809), Neue Apol. des Socr. Th. 1. S. 134 ff. Th. 2. S. 324 ff. — *J. G. Eichhorn* († 1827), Repert. für bibl. u. morgenl. Litt. 4. Bd. (1779. 8.) bes. S. 184 ff. — *Jerusalem* († 1769), Betracht. üb. d. vornehmsten Wahrhh. der Rel. 1. Th. 2. St. S. 683 ff. 2. Th. 2. St. S. 488 ff. — *Döderlein* († 1792), Instit. theol. chr. P. II. p. 33 sqq. u. *Junge* († 1814), Philos. u. theol. Aufsätze. S. 225 ff. — *Eckermann* († 1836), Handb. d. Dogm. 3. Th. S. 74 ff. vgl. Theol. Beiträge Th. 3. S. 94 ff. — *Henke* († 1809), Lineam. institutt. fid. chr. p. 127. — *Gl. Ch. Cannabich* († 1830), Kritik alter u. neuer Lehren der chr. Kirche. S. 190 ff. — *Wegscheider*, Institutt. §. 117 sq. u. viele Andere.

Tiefere Beobachter der menschlichen Natur erkannten aber ihre Verderbniss u. mehr oder weniger die Wahrheit der Schriftlehre: *Kant*, Vom radicalen Bösen (Berlin. Monatschr. 1792. Apr.) und Relig. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 1 ff. bes. S. 21 ff. — *Köppen*, Philosophie des Christenthums. Th. 2. S. 30 ff. vgl. *Fries*, Ethik. S. 170. 200. und Neue Kritik der Ver-

nunft. 2. Th. S. 243 ff. u. *de Wette*, Christl. Sittenlehre. 1. Th. S. 104 ff. u. 119 ff.

Pantheistische Lehrformen von dem Bösen: *Schelling*, Abhandlung v. d. Freiheit in d. Philosoph. Schriften (Landsl. 1809.) Th. 1. S. 451 ff. — *Daub*, Einleitung in das Studium der Dogm. (Heidelb. 1810.) S. 159. u. 286. und *Dess.* Judas Ischarioth. Heft 1. (1816.) und Heft 2. (1818.) [Dagegen *Schreiter*, Quid de peccato ejusque ad Judam Cariotensem ratione e mente *S. V. Daubii* sit statuendum? Prol. I. Kilon. 1819. — *Herbart*, Ueber das Böse. Königsb. 1818. — beurtheilt auch die Ansichten der Kantischen, Fichteschen, Schellingschen Schule.] *Marheineke* († 1846), Syst. d. chr. Dogm. (1847.) S. 196 ff. *Schleiermacher*, d. chr. Gl. Bd. 1. §. 70. Vgl. *Baur*, Lehrb. d. chr. D. G. §. 125. und Gegensatz des Kath. u. Prot. (2. A.) S. 57 ff. und *Hase*, ev. Dogm. §. 87.

Am Offensten und Entschiedensten hat *Baur* in der von Hase a. Schr. Anm. n. angeführten Stelle die pantheistische Ansicht ausgesprochen, nach welcher alle Handlung eine gottmenschliche, nämlich Gott es ist, der allein Alles wirkt, der Mensch nur die Form, in welcher es geschieht, —: wodurch freilich auch der Begriff der Sünde wie der Tugend, als imputabler Handlungen aufgehoben wird; vgl. oben §. 3. S. 56 ff.

In dem jüngsten Dualismus *Martensen's* (vgl. oben §. 78. Anm. 1.), der die Heilsgeschichte als *divina Comoedia* auffasst, in welcher der Teufel als kosmisches Princip, und der Logos, als heil. Weltprincip, die Hauptrollen spielen (Mart. Dogm. §. 79. vgl. 91 fg.), sehen wir einen Rückgang auf frühere Standpunkte, von welchen der Weg entweder zu entschiedenem Pantheismus führt, oder zur Anerkennung der Wahrheit der Offenbarung, zum Glauben der Kirche an den persönlichen, heiligen und barmherzigen Gott, dessen Gesetz der Mensch frei, nicht unter dem nöthigenden Einfluss eines s. g. kosmischen Princips, übertreten hat u. alle Glieder seines Geschlechts gleich wie Adam, also dass hier kein Unterschied ist und wir allzumal Sünder sind und des Ruhms ermangeln, den wir an Gott haben sollten — der ursprünglich angeschaffenen δόξα — und ohne alles eigene Verdienst nur gerecht werden können aus seiner Gnade durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist (Röm. 5, 12 ff. vgl. 3, 23 ff.).

§. 81.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff von dem Fall der ersten Menschen und dessen Folgen, insbesondere der Erbsünde.

Der in den Schulen der orthodoxen Dogmatiker herrschende, den Grundzügen nach in der heil. Schrift

(§. 79.) wie in den *symbolischen Büchern* der evangelischen Kirche (§. 80. Anm. 3.), gegründete Lehrbegriff, leitet aus dem *Sündenfalle der ersten Menschen* (*lapsus Protoplastorum* —, dessen innere und äussere *Ursachen* und *nächste Folgen* für sie selbst angegeben werden), als der *Ursünde* (*Peccatum originale originans*) vornämlich *drei Uebel, als* weitere und *allgemeine Folgen* für die Nachkommen ab: 1) *Carentia* s. defectus *justitiae originalis* s. *imaginis divinae* (*malum privativum*), 2) *prava concupiscentia* (*malum positivum*) und 3) *imputatio in reatum et poenam.* Alle drei auf die Nachkommen vererbten Uebel fasst man zusammen in der Benennung *peccatum* s. *vitium originis* oder *peccatum originale* (originarium, haereditarium), auch *peccatum originale originatum* (derivatum). Was die *Eigenschaften der Erbsünde* — *Affectiones peccati originalis* — anlangt, so wird es vornämlich im Gegensatz zu Irrthümern der Röm. Kirche, doch auch gegen Verirrungen einiger Theologen der unsrigen, bezeichnet 1) als *universale;* 2) *naturale;* aber, obgleich das *Subject* desselben *totus homo,* doch 3) nicht als *essentiale* s. *substantiale*, sondern nur als *accidens.*

Anm. 1. Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff.

Lapsus Protoplastorum est *primum peccatum ab iis commissum,* quod fuit in migranda lege Dei positiva de vitando arboris cognitionis fructu.

I) Causa peccati primi fuit
 1) *non Deus*[1]) (vgl. oben §. 77.),
 2) *sed duplex,* scilicet
  a) causa *externa:* „Satanae persuasio et inductus", ubi distinguenda est
   α) causa *prima* s. principalis: „ipse Satanas",
   β) causa *secunda* s. instrumentalis: „serpens isque verus";

---

1) *Augustinus*, de correptione et gratia c. 12. sagte treffend: „Adam, et terrente nullo et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta non peccandi facilitate;" vgl. *J. Gu. Baier,* Comp. theologiae positivae P. II. c. II. §. X. p. 377 sq.

b) causa *interna:*

α) in *intellectu* „dubitatio de veritate divinae comminationis et mox plenior incredulitas";

β) in *voluntate* „inclinatio inordinata ad similitudinem majorem cum Deo";

γ) in *appetitu sensitivo* „motus inordinatus, tendens in objectum sensibus gratum, etsi prohibitum" (*Baier*, l. c. p. 376.).

II. Effectus peccati primi sunt

1) *propiores* (qui ipsos homines *primos* attigerunt), scilicet

a) „*divinae imaginis amissio* et quidem totalis; neque enim solum obscurata et deformata est imago Dei per lapsum Protoparentum, sed plane deperdita et amissa, ut vix rudera quaedam ejus amplius supersint in natura corrupta"; (üb. d. Unterschied der „imago Dei generaliter et spec. dicta" s. oben §. 76. Anm. 4. S. 28.);

b) „*profunda et horrenda totius naturae depravatio et corruptio;* in locum enim imaginis divinae horrenda successit intellectus, voluntatis et appetitus corruptio";

c) „*reatus* sive obligatio ad poenam in comminatione antegressa expressa";

d) „*aerumnae, miseriae, morbi, mortis anteambulones et appendices, morsque ipsa,* caetera mala omnia, quae peccatum illud comitantur indeque oriuntur — — uno nomine *mortis,* sub cujus interminatione lex paradisiaca sancita fuit, comprehensa" (*Quenstedt*, Syst. P. II. p. 55 sq. — vgl. Hollaz p. 531.)

2) *remotiores* (mala et interna et externa, quae per generationem in *posteros* propagata sunt): comprehenduntur uno nomine *peccati originalis.*

„Est itaque Peccatum originale[2]) *a peccato Adami in omnes homines, communi et carnali modo progenitos, derivata et propagata* justitiae originalis privatio, includens horrendam humanae naturae omniumque virium corruptionem et depravationem omnesque excludens a gratia Dei et vita aeterna et subjiciens aeternis et temporalibus poenis, nisi ex aqua

---

2) „Peccatum *originale* s. *originis* ita dicitur, non quod a prima, sive mundi sive hominis, origine extiterit; sed quia *partim* cum origine cujusvis hominis suam in homine originem nanciscitur, *partim* quia fons atque origo omnium peccatorum actualium est:" Quenstedt, l. c. p. 56 sq. — „A Patribus vocatur *mali tradux,* ut a *Tertulliano*, *malum domesticum* a *Cypriano* [= „*peccatum inhabitans* Rom. VII. 17. sive *inhaerens* — velut *οἰκεῖον* s. *domesticum* hominis"], *infirmitatis ingenitae vitium* ab *Arnobio*. Ab *Augustino* et *Scholasticis* appellatur *peccatum originale.*" ib.

et spiritu renascantur sive per Christum remissionem peccatorum consequantur." (*Quenstedt*, l. l. p. 62.[3]), oder kürzer:

Peccatum originis est *corrupta naturae conditio, a parentibus accepta, qua fit, ut homo ad bona spiritualia ineptus, ad mala vero propensus ideoque irae divinae et aeternae condemnationis reus sit.*

A. — „*Forma* Peccati Originalis consistit

a) *in στερήσει* sive *carentia justitiae originalis inesse debitae* — (*malum privativum* s. *pars negativa* peccati originalis). *Species* hujus *defectus* sunt
   α) in *mente* coecitas et ignorantia;
   β) in *voluntate* ἀδυναμία in cursu spirituali, nausea veri bonique (*defectus liberi arbitrii* in rebus spiritualibus Baier p. 381.);
   γ) in *affectu* summa a summo bono aversio;

b) *in θέσει* seu *positione pravae concupiscentiae* — totius naturae omniumque virium profundissima corruptione — (*malum positivum* s. *pars positiva* peccati orig. = inclinatio ad quaevis mala). *Species* hujus *positivi mali* sunt
   α) in *mente* error;
   β) in *voluntate* rebellio, odium Dei;
   γ) in *appetitu* inclinatio ad malum" rel. (*Quenstedt*, l. c. p. 60.). Hinc sequitur

c) *imputatio in reatum et poenam*[4]); „est peccatum originale,

---

3) Er fügt als *Nota* hinzu: 1) „*Causa prima*, unde ortum peccatum originis, est transgressio Adae, 2) *Subjectum* sunt omnes homines, excepto solo Virginis filio θεανθρώπῳ, 3) *Modus traductionis*, generatio carnalis, 4) *Forma*, *στέρησις* s. boni concessi amissio, et *θέσις* s. mali contrarii successio, 5) *Effectus*, poena temporalis et aeterna, 6) *Remedium*, regeneratio et remissio per Christum." — Aehnlich *Baier* l. c. §. XV. p. 387. — Vorher p. 375. (§. XII.) kürzer: „*carentia justitiae originalis ac pronitas omnium facultatum ad prava, posteris protoplastorum connata.*"

4) Dass diess auch die Lehre der *symbolischen Bücher* der beiden *evangel. Kirchen* sey, was *Reinhard* und *Schott* von der lutherischen leugnen oder bezweifeln, dafür sprechen deutlich genug die §. 80. Anm. 3. angeführten Stellen. Unter den jüngern Bekennern des kirchlichen Glaubens vgl. *Delitzsch*, Syst. der bibl. Psych. S. 80 fg.: „Besteht zwischen allen Menschen und dem sündig gewordenen erstgeschaffenen Paare, wie die Schrift lehrt und gründliche Selbsterkenntniss erfahrungsmässig bestättigt, ein einheitlicher Zusammenhang, vermöge dessen „jeder Einzelne den Anfang des Menschengeschlechts als seinen Anfang achtet, *so dass nicht blos die Sünde des Geschlechts seine Sünde, sondern auch die Uebertretung Adams seine Uebertretung und also auch Schuld ist*" [*Hofmann*, Schriftbeweis I. 480.]: so ist es gar nicht anders möglich, als dass der geistleibliche Anfang der Menschheit ein in Kraft der schöpferischen Grundlegung und erhaltenden, providentiellen Mitwirksamkeit Gottes sich aus sich selbst

in se et naturâ suâ, ira divina et morte aeterna dignum, licet actu non damnet renatum, ex accidenti, scilicet per et propter Christi meritum fide apprehensum" *(Quenstedt*, I. c. p. 62. — Unmittelbar vorher p. 61. extr. beruft er sich auf Rom. 7, 10. 11. 13. u. Ephes. 2, 3. — Eben so vor ihm *Gerhard* IV, 315: „Primorum parentum peccatum et quae illud secuta sunt, non ita intueamur ac si ad ipsos solos spectassent, quia Adam postea genuit filium ad imaginem et similitudinem *suam* Gen. 5, 3; qualis ipse erat, tales filios generabat, imagine Dei spoliatos et justitia originali destitutos, peccato, irae Dei, morti et damnationi obnoxios. Fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo periimus omnes" —).

B. — *Affectiones* („Adjuncta" *Quenst.*) Peccati Originalis; est

a) *universale;* „post lapsum Adae *omnes homines*, secundum naturam propagati, nascuntur cum peccato" Conf. Aug. art. II. — gegen die Römisch-katholische Behauptung der *„immaculata conceptio b. Mariae virginis"* (§. 80.);

b) *naturale*, partim quia per carnalem generationem (per traducem) a parentibus ad liberos propagatur, partim quia est corruptio totius naturae et omnium virium. („Proxima — connatae hujus labis causa sunt parentes nostri, quorum impuro sanguine macula originalis ad animam permanavit. — *Quis dabit mundum ex immundo?* Job. 14, 4. Loquitur Jobus de immunditie — habituali et universali, utpote quae ex nativitate impura profecta animae intime inhaeret. Adeo *naturae sequitur semina quisque suae.* Nec niger corvus albam columbam, nec ferox leo mitem agnum, nec homo peccato congenito pollutus sanctum producit filium." *Holl.* p. 523.)

---

fortsetzender ist und also der Geist des Einzelnen so wenig als sein Leib durch eine jedesmalige unmittelbare Setzung Gottes entsteht. Man hat zwar römisch-katholischer Seits sophistisch genug bemerkt, dass nur in Voraussetzung des Creatianismus von einer Uebererbung der Sünde Adams die Rede seyn könne, indem der gottgeschaffene Geist, in die von Adam stammende Sinnlichkeit eintretend, zugleich mit ihr die ihr inhaftende Sünde überkomme [z. B. *Staudenmaier*, Dogm. 3, 447—49.]—, aber Sinn und Thatbestand der Erbsünde ist ja vielmehr der, dass der Mensch, sobald er zum Ichgedanken und zur Selbsterk. gelangt, alles was er, dieses Ich, an sich hat d. i. die ganze Peripherie seines geistleiblichen Wesensbestandes von der Sünde durchdrungen vorfindet; es ist nicht allein die Leiblichk. des Menschen, sondern die Totalität seines ganzen in die σάρξ entsunkenen Wesens, in und mit welcher die Sünde sich vererbt, so dass die sündige Beschaffenheit des gesammten Seyns des Einzelnen seinem actuellen selbstbewussten und sich selbstbestimmenden Leben zuvorkommt oder, mit andern Worten, früher ist als seines Personlebens Anfang."

c) *accidens*; es ist nur *naturalis inhaerentia*, non *substantia*: gegen *Matth. Flacius*, Clavis Scripturae Part. II. tract. 6. (vgl. Form. Conc. Epit. p. 572 sq. Sol. decl. art. I. p. 640 sq. 650 sqq. — *Gerhard*, LL. theol. I. p. 334 sqq. *Calixt.* disp. V. (de peccato) thes. 86—93. eine treffl. Prüfung — und *Plank* a. Schr. Th. 5. Abschn. 1. S. 285 ff.) — Eben so richtig lehrten sie *tenacitas fomitis* etiam in iis, qui regenerati sunt per baptismum et Spiritum Sanctum (in justificatione) s. *pertinax inhaerentia* per omnem vitam etiam *renatorum*, und sagten: „*reatus* quidem peccati originis tollitur, sed *materiale peccati*, videlicet *concupiscentia* vel in emendatis remanet." S. *Baier* l. c. p. 385. vgl. *Quenst.* p. 62. und *Form. Conc.* p. 679: „Manet quidem *etiam in renatis* rebellio quaedam, cujus Scriptura mentionem facit, quod nimirum caro concupiscit adversus Spiritum, quod carnales concupiscentiae adversus animam militant, et quod lex illa in membris legi mentis repugnat" (Rom. 7, 23. Gal. 5, 17. 1 Petr. 2, 11.).

Anm. 2. Verschiedene Versuche, die Zurechnung der Adamitischen Sünde zu beweisen oder zu rechtfertigen.

„Imputatio peccati Adamitici posteris facta est *illud Dei judicium, quo peccatum Adami primum omnibus hominibus vitio vertitur*. Duplex est:

vel imputatio in reatum s. judicium Dei, secundum quod culpa, quam Adamus primo peccato contraxit, ad omnes homines pertinet, —

vel imputatio in poenam s. judicium Dei, secundum quod effectus primi peccati, scilicet mors cum malis et internis et externis ad omnes homines penetravit. (Vgl. nach den ältern Theologen unter d. neuern besonders *Reinhard* §. 81 [5]) und *Schott*, Epitome §. 84.).

Von jener ist hier die Rede.

a) Es ist aber wohl zu unterscheiden *imputatio* immediata von der mediata; *diese* ist *judicium Dei, quo Adami posteris eandem quam illi poenam irrogat, propterea quod, peccato originali iis inhaerente, similiter peccant.* Die blosse Annahme dieser Zurechnung wurde von den Gegnern des *Placaeus* im 17. Jahrh. heftig bestritten, fand aber im 18. Jahrh. viele Vertheidiger, auch

5) Ihm folgten in diesen Bestimmungen die meisten der jüngern Dogmatiker mit Grund, aber nicht, wenn sie mit ihm *imputatio in poenam* einseitig definiren durch *judicium Dei, secundum quod homines omnes ob peccatum primum morti sunt obnoxii*, so fern sie *mors* nicht im vollen bibl. Sinne nehmen.

in der luther. Kirche (§. 80.) z. B. an *Weissmann* und in jüngster Zeit *Martensen* §. 108.

Impulatio immediata est *Dei judicium, quo propter ipsum Adami primum peccatum omnes homines, utpote qui cum ipso omnes peccaverunt, rei poenisque digni habentur.*

In den mannichfaltigen Versuchen, diese unmittelbare und *eigentliche* Zurechnung zu begründen, wurde sie dargestellt

α) bald als *imputatio facti* s. *moralis*, „qua quis facti cujusdam auctor sua sponte exstitisse poenamque meruisse censetur eam, quam natura facti postulat";

β) bald als *imputatio juris*, qua quis propter nexum, quo cum peccatore cohaeret, in poenae communionem venit (z. B. wenn Kinder die Strafen ihrer Eltern, Unterthanen und Vasallen die Strafen, welche ein ungerechter Fürst verschuldet, mit dulden);

γ) bald als *imputatio metaphysica*, qua Deus, qui praevidit, omnes homines, si eadem, qua Adamus, conditione usi fuissent, eodem modo peccaturos fuisse, eandem posteris poenam irrogat.

b) Die biblische Begründung solcher imputatio immediata fand man vornämlich Joh. 3, 36. Eph. 2, 3. Röm. 5, 12—21. (vgl. 1 Cor. 15, 21 ff.) 7, 10—13. (s. oben §. 79.). Zur Rechtfertigung des Glaubenssatzes den Einwürfen des menschlichen Verstandes gegenüber beriefen sich

α) die meisten Kirchenlehrer auf *den natürlichen Zusammenhang aller Menschen mit den Ureltern* (nexus physicus cum Adamo) und meinten, Adam habe nicht als *homo privatus* gesündiget, sondern als *„caput generis humani naturale s. seminale,* in cujus lumbis (Hebr. 7, 10.) omnes posteri inclusi simul peccaverint eoque *naturaliter* et *radicaliter* corrupti poenisque obnoxii facti sint."

Diese Meinung findet sich in ihren Grundzügen bereits bei *Tertullianus* und den Erben seiner Ansichten (vgl. §. 80. Anm. 1.), ausgebildet schon bei *Augustinus* (das. Anm. 2.). Die symbolischen Bücher unserer Kirche sprechen sie nicht bestimmt aus (auch nicht Form. Conc. Sol. decl. I. p. 640.), desto bestimmter aber die Theologen des 17. Jahrh., namentlich *Gerhard*, LL. theol. T. II. §. 52. p. 132: „Adam non ut privatus homo, sed ut caput totius humani generis peccavit — ac proinde, quemadmodum tribus Levitica inclusa lumbis Adae [Abrahami] decimas obtulisse Melchisedeco dicitur Hebr. 7, 9, ita et nos, qui in lumbis Adae peccantis delituimus, *in et cum ipso* non modo corrupti sed et rei irae Dei facti sumus"; vgl. *Calov*, Syst. theol. Vol. V. p. 126. 156 sqq. — *Quenstedt*, I. c. p. 52 sq. besonders p. 53: „Non solum primi parentes fuerunt *subjectum primi peccati*, sed et *omnes* ipsorum *posteri*, carnali generatione ex ipsis propagandi. Supponebant enim Adam et

Eva pro toto genere humano, quippe qui considerari debent tum ut *principium naturale*, seminale videlicet generis humani, tum ut *principium morale, repraesentativum*, quippe totius posteritatis, et in natura et in gratia. Hinc apposite inquit Apostolus Rom. V. 12. *ἐφ' ᾧ, in quo*, scilicet primo homine, *omnes peccaverunt*, vel eo, quod unus ille peccavit, omnes peccarunt, scilicet in Adamo omnium posterorum personam repraesentante, et v. 19. *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Scilicet nec nuda imputatione, nec imitatione saltem, sed et imputatione reatus realis et propagatione pravitatis naturalis et participatione culpae actualis per peccatum Adami peccatores constituti sumus. Adeoque *causa proxima*, cur peccante primo homine omnes ejus posteri peccaverint, est *existentia totius speciei humanae in persona Protoplasti* Rom. V. 12.“ So auch *Hollaz*, Examen, P. II. p. 103. und selbst *Marheineke*, Grundlehren, §. 245. (1. Ausg.): „Die *Ursünde* des Menschen ist nicht zu denken als eine blos einzelne, isolirte That, sondern zugleich als *die That des ganzen Menschengeschlechts*; denn die menschliche Natur existirte nirgends ausser ihm, sondern vollständig in seiner Person. Nicht als ein Privateigenthum besass er das göttliche Ebenbild; er ist der *Repräsentant unsers ganzen Geschlechts*: in und mit ihm hatte es Gott gestiftet. Omnes fuimus ille unus, sagt der heil. *Augustinus*.“ [6]) Vgl. auch einen ausführl. Aufsatz in d. Ev. K. Z. (1831.) Nr. 46—50.

β) Sehr verwandt ist die Theorie derer, welche sich auf einen *Bund Gottes mit Adam* (nexus moralis s. foederalis cum Adamo), als dem Repräsentanten aller seiner Nachkommen (*caput foederale generis humani*), beriefen und meinten, dass, wie seine Treue in der Prüfungszeit der ganzen Menschheit würde vortheilhaft gewesen seyn, so nun auch die in seinem und im Namen der Nachkommen vollbrachte Sünde kraft jenes Bundes oder Vertrags — *foederaliter s. in nexu morali* — den Nachkommen zugerechnet werde (*imputatio juris*). Man berief sich 1) vornämlich auf Hos. 6, 7. in Verbindung mit Röm. 5, 12. vgl. 14—19. 2) auf 1 Mos. 1, 28. 2, 24. — Diese Theorie ging aus der *Coccejanischen* Schule (von deren *Föderalmethode* s. o. §. 17. Anm. 2. S. 148 fg. vgl. S. 162. — s. besonders *Herm. Witsius*, De oeconomia foederum Dei cum hominibus p. 29 sq.) auch in unsere Kirche über und ward aufgenommen v. *J. W. Jäger*, Jus Dei foederale (Tub. 1698.) qu. 2. p. 29. — *J. C. Pfaff*, diss. II.

---

6) *Augustinus*, De peccatorum meritis et remissione l. I. 10: „In Adamo omnes virtute inclusi fuimus et omnes eramus unus in illo;“ und Cont. Julianum l. VI. 2: „In uno homine omnes homines peccasse intelliguntur originaliter.“ Vgl. §. 80. A. 2.

de imputatione div. Tub. 1717. 4. — *C. M. Pfaff*, diss. de imputatione peccati primi adv. Baelium. Tub. 1720. 4. — *Buddeus*, Institutt. th. dogm. p. 807 sq. (l. III. c. II. §. XXIV.): „cum ex hactenus dictis constet, per nexum naturalem causarum et effectuum, aliter esse non posse, quam ut ex parentibus peccato corruptis tales gignantur liberi, et peccatum quodlibet statim sequatur reatus culpae et poenae; nihil utique obstat, quo minus etiam Adamus, dum lapsus est, ut *caput foederale omnium hominum* spectetur et hac ratione, dum omnes homines una cum ipso lapsi censentur, peccatum quoque ejus omnibus imputari dicatur;" vgl. p. 728 sqq. (lib. III. c. I. §. XVI.), wo er den Satz zu begründen sucht: „Adamus non tantum ut homo, sed et ut caput atque princeps totius humani generis considerari potest; unde et, quae ipse egit, certo modo ad omnes ejus posteros s. totum genus humanum pertinent." — Ebenso *Jac. Sigm. Baumgarten*, Evang. Dogm. 2. Bd. S. 530. vgl. s. diss. de imputatione peccati Adami posteris facta Hal. 1742. 4. — *J. Carpov*, Theol. dogm. revel. T. I. p. 722. vgl. s. comment. de imputatione facti proprii et alieni, speciatim peccati Adamitici in posteros. Jen. 1736. 4. — *Ern. Schubert*, Comp. theol. dogm. p. 144. vgl. s. diss. de imputatione facti proprii et alieni omnem theologiam illustrante. Helmst. 1748. 4.

γ) Andere beriefen sich auf die *scientia Dei media*, nach der Gott wissen soll, dass alle Menschen in gleicher Lage mit Adam auch in gleicher Art würden gesündiget haben (*imputatio metaphysica*); so *J. Pet. Reusch*, Introd. in theol. revelatam §. 333. Als *J. Ern. Gruner* gegen ihn das Progr. schrieb: Meditationes de imputatione peccati adamitici ex scientia Dei media, Jenae 1749. 4., fand Reusch einen Vertheidiger an *Brunquell*, Die gute Sache Gottes bei Zurechnung des Falles. Jena 1749. 8.

δ) Einige erinnerten an *die Freiheit und Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse* (Röm. 1, 18 ff. 2, 6. 9, 11. 11, 32. 2 Cor. 5, 10. Gal. 6, 5.) und bemerkten, es zieme dem Menschen nicht, darüber zu richten; vor dem göttlichen Gericht könne etwas gerecht seyn, was vor menschlichem Gerichte als unrecht gelte; am wenigsten zieme es dem Menschen in diesem Falle, dem Gedanken an Ungerechtigkeit Raum zu geben, da Gott mit jenem Rathschlusse den von der Erlösung und Beseligung der Menschen durch Jesum Christum in Verbindung gesetzt habe: vgl. *Gerhard*, LL. theol. T. III. p. 365 sq. mit *Ammon*, Nova Opusc. theol. p. 76 sq. — Hierher gehört wohl auch *J. Gu. Baier*, welcher es weder für *nöthig*, noch für *gerathen* hielt, die Art oder den Grund der Zurechnung erforschen und bestimmen zu wollen; s. Comp. th. posit. P. II. c. II. §. VIII. e. (p. 376.): „Ut autem subtilius disputetur: *Quomodo* Deus lapsum protoplastorum posteris ipsorum, nondum

existentibus, ita *imputare* potuerit, ut propterea etiam ipsos justitia originali destitutos et peccatores nasci oporteret? *non opus* est, *nec* fortasse *consultum*. Sufficit enim, *τὸ ὅτι* esse revelatum, etsi *τὸ πῶς* ignoretur."

§. 82.

Weitere Erörterung des biblisch kirchlichen Dogma von der Erbsünde insbesondere von der Verschiedenheit der sittlichen Zustände des natürlichen Menschen.

Die oben gegebene Darstellung der biblischen Lehre von den Folgen des Falls oder dem natürlichen Verderben (§. 79.) enthält Andeutungen des innern Zusammenhangs der verschiedenen Sätze des evangelisch kirchlichen Dogma, welcher in der bis jetzt gegebenen theologischen Entwickelung (§. 80. u. 81.) noch nicht so deutlich und überzeugend nachgewiesen worden ist, als es der Gegensatz in und ausserhalb der Kirche erfordert. Das *göttliche Ebenbild* soll ganz *verloren* und doch soll das mit dem Verluste desselben eingetretene *Verderben* der ganzen Natur nur *accidental* seyn und der Krankheit eines zerrütteten Organismus gleichen. Der natürliche, mit diesem Verderben behaftete, Mensch soll des *freien Willens* in geistlichen Dingen *ganz verlustig* und darum vor seiner Wiedergeburt keiner wahrhaft guten That, am wenigsten eines Verdienstes fähig seyn, und doch hat er nach dem Inhalt desselben Lehrbegriffs Vernunft und freien Willen zum Forschen und Wirken in dieser Welt in einem Grade, welcher die Heroen der vor- und ausserchristlichen Welt auch den Bekennern und Vertheidigern des kirchlichen Dogma als Gegenstände der Bewunderung hat erscheinen lassen, und der Herr selbst macht von dem Gebrauche des freien Willens der natürlichen Menschen die Theilnahme an dem Heil, das er schaffen wollte, abhängig (z. B. Matth. 23, 37. vgl. 16, 24. 19, 17. Joh. 7, 17. vgl. Röm. 2, 14 fg. 7, 18.). Die *Sünde der Ureltern* soll ihren Nachkommen *zugerechnet* werden, und

doch will der gerechte Gott einem jeglichen geben nach seinen Werken und jeder wird seine eigene Last tragen und erndten, was er säet (Röm. 2, 6. 1 Cor. 3, 8. 2 Cor. 5, 10. Gal. 6, 5. 7. u. a.).

Der Zusammenhang dieser Sätze ist in den Schulen der Theologen noch nicht genug nachgewiesen, und wie diese scheinbar unvereinbaren Elemente des kirchlichen Dogma in den heiligen Urkunden an verschiedenen Stellen des A. wie des N. T. sich finden, so haben sie auch die Hauptbildner desselben unter den Vätern der Kirche und ihre Nachfolger bis in unsere Tage zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen Veranlassungen ganz unbefangen unvermittelt ausgesprochen, weil ohne das Bewusstseyn eines Widerspruchs. Darum ist es die Aufgabe der evangelischen Theologie, durch weitere, dem wahren Gehalte des kirchlichen Dogma entsprechende, Entwickelung den Schein des innern Widerspruchs zu lösen. Ein Versuch zu diesem Zwecke ist oben (§. 79.) in einfach biblischer Form gemacht worden. Hier geben wir noch einige Andeutungen betreffend die Stellung der Aufgabe und genauere Bestimmung der fraglichen Lehrpunkte mit Rücksicht auf die dogmatischen Lehrformen.

Was den *Verlust des göttlichen Ebenbildes* anlangt, so ist es unverkennbar der wahre Sinn des kirchlichen Dogma, dass dasselbe verloren sey so wie es ursprünglich angeschaffen wurde durch *Entfaltung des gottverwandten Wesens des Menschen zur Aehnlichkeit mit Gott* (εἰκὼν τοῦ θεοῦ = ὁμοίωσις θ. = δόξα 1 Mos. 1, 26 fg. Jac. 3, 9. Röm. 3, 23.), wie denn der Verlust auch ausdrücklich bestimmt wird als Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit *(carentia justitiae orig.)*, der vollkommenen, bestimmungsmässigen (normalen) Beschaffenheit, so dass aus dem Wesen der Menschen, welche Herren der übrigen irdischen Creaturen seyn sollten, die Herrlichkeit des schöpferischen Bildners hervorleuchtete (Apol. I. p. 54. oben §. 80. Anm. 3. A.); *nicht* aber wird gelehrt, dass *das gottverwandte Wesen des Menschen selbst* mit seinen Kräften, Vernunft, freier

Wille und Gefühl (Gewissen), durch die Sünde vernichtet sey, also nicht das g. Ebenbild als *Substanz* (ὑπόστασις), worin die Erhabenheit (δόξα) des Menschen über alle anderen irdischen Geschöpfe fort und fort besteht (1 Cor. 11, 7.), sondern *die ursprüngliche Ausprägung dieses Bildes im menschl. Wesen* (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως), wie sie in dem zweiten Adam wieder erschien (Hebr. 1, 3. vgl. 2 Cor. 4, 4. Col. 1, 15.). Und darum heisst es auch ganz entsprechend, dass wir durch Christum dieses Ebenbild in ursprünglicher Herrlichkeit, dessen wir jetzt alle ohne Ausnahme ermangeln (Röm. 3, 23.), wieder erhalten können und werden (Röm. 8, 29. Eph. 4, 22 fg. Col. 3, 9 fg. 2 Cor. 3, 18. 1 Cor. 15, 49.), wenn wir ihn, den Arzt der *Kranken* und Heiland der Sünder in Busse und Glauben aufnehmen (Matth. 9, 12 fg. Luc. 5, 31 fg. Joh. 1, 12. 2 Cor. 5, 20 fg.).

Wenn nun das göttliche Ebenbild, nach ursprünglicher Entfaltung, in voller Gesundheit, in dem richtigen Verhältniss der den Menschen verliehenen Kräfte zu einander, bestand (aequale temperamentum s. rectitudo virium = justitia orig. Apol. l. c.), so trat mit dem Verluste desselben eine Störung dieses Verhältnisses ein, folglich nicht blos *Verblendung des Verstandes* und *Unruhe des strafenden Gewissens*, welche nach der allgemeinsten Erfahrung jeder bewussten Uebertretung des als heilig anerkannten Gesetzes folgen (§. 78.), sondern auch eine *ungöttliche Richtung des Willens*, eine krankhafte Lüsternheit nach dem Verbotenen (Röm. 7, 7 ff.: *ἁμαρτία = ἐπιθυμία:* concupisc. prava — vgl. Gal. 5, 17.). Ist aber mit dieser Verderbniss nicht das Wesen selbst vernichtet, so bleibt im Gewissen (*συνείδησις = ἔσω ἄνθρωπος* Röm. 2, 15. 7, 22 ff.) die Mahnung an das göttliche Gesetz und an die ursprüngliche Aufgabe und Stellung („justitia originalis inesse debita"), und in der Vernunft u. dem Willen hat auch der natürliche Mensch höhere Kräfte, mit welchen er seine Aufgabe durch Erforschung der Wahrheit zu lösen und zur sittlichen Freiheit hindurch zu dringen sucht (vgl. Röm. 1, 18 ff. 2, 14 fg.

mit 8, 19—22. Ap. G. 10, 1 ff. 15, 7 ff. 17, 27 ff. Matth. 8, 5 ff. 15, 21 ff.), doch aber laut der Zeugnisse aller Geschichte und der allgemeinsten Erfahrung es nicht vermag aus eigener Macht, sondern allein durch die Gnade des Allmächtigen, dem er ja auch alle natürlichen Gaben verdankt, welcher allein durch den Mittler den Weg weist und führt zu dem Reiche, das seine Gerechtigkeit nach dem Falle den Sündern verschliessen musste (Joh. 14, 6. vgl. mit 1 Mos. 3, 24. u. Joh. 3, 3 ff. 15, 5. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 3, 5. Phil. 2, 13.). — Aber eben jener Besitz der höheren Vermögen, so gebrochen auch ihre Kraft und verkehrt ihr Verhältniss im natürlichen Zustande ist, macht doch erklärlich die Verschiedenheit der sittlichen Zustände auch der Unwiedergeborenen, eines Hauptmann zu Capernaum u. eines Pilatus, des Cananäischen Weibes und einer Herodias, und ihres Verhältnisses zu dem Reiche Gottes, wie der Herr selbst es auch beschreibt in dem Gleichniss von der Verschiedenheit des Bodens auf dem Acker der Welt (Matth. 13, 3 ff. 19 ff.) und Geschichte und Erfahrung es genugsam bezeugen, dass einige fern sind vom Reiche Gottes, andere nahe (Marc. 12, 34.). Dem entspricht nun auch die theologische Lehre von den *viribus residuis* und der Verschiedenheit des Zustandes der natürlichen Menschen (*status peccantium*).

Den Läugnern der Erbsünde und selbsgefälligen Lobrednern der natürlichen Vollkommenheit des Menschen im Sinne des *Pelagius* darf einfach die Forderung entgegengestellt werden, dass sie durch das eigene Beispiel eines sündlosen Lebens ihre Behauptung zu bewähren haben, andernfalls sie selber durch ihr pharisäisches Wesen, das sie eben so wie ihre ältesten Gesinnungsgenossen von der Gemeinschaft mit dem Heilande ausschliesst (Matth. 9, 12 fg. vgl. Luc. 5, 31 fg.), in strafbarer Weise nur bestätigen müssen, was die Christenheit, so weit das Evangelium ihr heilig ist, einhellig bekennt, dass unter allen Kindern Adams nur der Eine von den Sündern abgesondert ist, den Niemand einer Sünde zeihen konnte.

Das Geheimniss der *Zurechnung der adamitischen Sünde* endlich findet seine volle Begründung in deutlichen Zeugnissen der heiligen Schrift (§. 79.); in der Theilnahme aller Glieder des Geschlechts an der Sünde, so bald sie des Gesetzes sich bewusst werden, und in der eigenen Anklage aller, die zur Selbsterkenntniss kommen, vornämlich der Frömmsten, ausgenommen nur den Einen, der von keiner Sünde wusste, aber Aller Schuld und Strafe auf sich nahm, damit Alle, welche durch ihn mit Gott sich versöhnen lassen, der Gerechtigkeit theilhaftig werden, welcher alle Kinder Adams seit seinem Falle ermangeln (2 Cor. 5, 17—21. vgl. Röm. 3, 23. 5, 12—19. 1 Joh. 1, 8—10.).

Was aber die Kinder betrifft, welche vor ihrer geistigen Entwickelung sterben, so wie Völker, zu denen die Predigt des Evang. während des irdischen Lebens nicht gelangt, so dass jene ihre Zustimmung zur Sünde eben so wenig bethätigen, als diese mit ihnen durch Busse und Glauben zur Theilnahme an der Erlösung gelangen können; so wissen wir, dass Gott, dessen Gerechtigkeit nicht in Widerspruch treten kann mit seiner unendlichen Barmherzigkeit (Hesek. 18.) und der auch ein Gott der Heiden ist, wie der Juden und Christen (Röm. 3, 29. 10, 12. Ap.G. 10, 34 ff.), sie um der unverschuldeten Entbehrung der Gnadenmittel willen nicht ewiglich verwerfen wird (non defectus, sed contemtus nocet, lehrt die Kirche). Wie die Gerichte Gottes unbegreiflich und seine Wege oft uns unerforschlich sind, so wissen wir auch, dass sie höher gehen, als alle Wege der Menschen, und dass er seinen Rath zuletzt herrlich hinausführen wird.

L i t t e r a t u r: *J. Ern. Schubert,* Doctrina de libero arbitrio adv. Pelagianos. Helmst. 1752. — *Ammon,* Ueber die Folgerechtigkeit des evang. Lehrbegriffs von d. sittlichen Unvollkommenheit des Menschen und seiner Erwählung zur Seligkeit, Lpz. 1820. 8, — *Ernst Sartorius,* Die lutherische Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit, in Briefen, nebst einem Anhange gegen Herrn Dr. Schleiermachers Abhandl. über die Lehre

von d. Erwählung. Gött. 1821. 8. — *Bretschneider*, Handb. Bd. 2. S. 555 ff. vgl. System. Entw. §. 110. S. 646 ff. mit §. 93. S. 539 ff. — *Schmid*, D. d. ev. luth. K. §. 25 ff. u. *Martensen*, chr. D. §. 108. vgl. §. 94 ff. *Thomasius*, luth. Dogm. 1. Th. §. 30.

Anm. 1. Verlust des göttlichen Ebenbildes im Menschen.

Nach der allg. Lehre der h. Schrift ist das ursprünglich angeschaffene Ebenbild Gottes im M. durch den Fall verloren, indem an die Stelle der Aehnlichkeit, aus welcher Gottes Majestät (*δόξα* Röm. 3, 23. 1 Cor. 11, 7.) hervorstrahlte, dessen Repräsentant der Mensch als Herr der Erde seyn sollte, das natürl. Verderben (*ἁμαρτία, ἀδικία, θάνατος*) getreten und der Herr ein Knecht geworden ist. Doch wird in Einer Stelle der Schrift das Ebenbild Gottes als noch vorhanden bezeichnet: 1 Cor. 11, 7. Zwar werden von Römischen Theologen, auch *Heinr. Klee*, kath. Dogm. 2. Bd. (1835.) S. 359. u. rationalist. Theologen wie *Wegsch.* Institutt. §. 99. u. a. noch mehrere Stellen angezogen, welche das Vorhandenseyn des g. Ebenb. auch in den natürlichen Menschen überhaupt bezeugen sollen: 1 Mos. 5, 1—3. 9, 6. u. Jac. 3, 9. Aber keine dieser Stellen sagt diess aus, sondern sie bezeugen nur, dass der Mensch nach Gottes Bild und Aehnlichkeit geschaffen worden, nicht aber dass er noch im ursprünglichen Besitze sey; vielmehr wird das Gegentheil ausgesagt, wenn in mehreren Stellen *Christus* durch diesen Besitz vor allen übrigen Menschen ausgezeichnet (2 Cor. 4, 4. Col. 1, 15. Hebr. 1, 3. vgl. Joh. 1, 14. 14, 9.), von diesen aber gesagt wird, dass sie alle ohne Ausnahme der *δόξα θεοῦ* ermangeln und durch Ablegen des alten Menschen zu dem ursprüngl. Bilde ihres Schöpfers, das in Christo wieder erschienen, erneuert werden sollen: Col. 3, 9 fg. 2 Cor. 3, 18. Röm. 8, 29. mit Eph. 4, 23 fg. 1 Cor. 15, 49. Unsere Erörterung soll nun nachweisen, wie der Ap. Paulus in jener Stelle den Mann als Gottes Ebenbild und Abglanz seiner Majestät bezeichnen konnte (während das Weib, als Fleisch von seinem Fleisch und ihm als Gehülfin zugeordnet, Abglanz seiner Herrlichkeit ist und als solche mit ihm das Bild Gottes trägt), dass aber die allgemeine christl. Lehre nach der h. Schrift keine andere seyn kann, als die der evangelischen Kirche.

Anm. 2. De viribus *(post lapsum reliquis s.)* residuis.

Von ihnen handeln Viele der orthodoxen Dogmatiker nach dem Vorgange der symb. Bücher: *Conf. Aug.* Art. XVIII. *Apol.* Art. VIII. *Form. Conc.* Art. II. Epit. p. 578. bes. Sol. decl. 654 sq. unter der Aufschrift: *„De libero Arbitrio* sive viribus humanis", d. h.: quid hominis nondum renati intellectus et voluntas *in ipsa*

conversione et regeneratione [in spiritualibus] ex *propriis* suis et post lapsum *reliquis viribus* praestare possit, quando videlicet verbum Dei praedicatur et Dei gratia nobis offertur. Hic quaeritur, an homo ad hanc Dei gratiam apprehendendam sese applicare, eam amplecti et verbo Dei assentiri possit. Was die symbol. Bücher davon lehren — wie jede Mitwirks. des nat. Menschen zu s. Heil aus eigener Kraft verneint wird — ist oben §. 80. Anm. 3. A. durch Mittheilung mehrerer Stellen nachgewiesen worden.

Doch aber wird in Uebereinstimmung mit Conf. A. art. XVIII. (s. oben) ein *liberum arbitrium* vorausgesetzt, wenn es Form. C. heisst p. 672: „At si homo quispiam neque verbum Dei audire neque legere velit, sed potius Ministerium verbi et Ecclesiam Dei contemnat, et in peccatis suis ita moriatur et pereat: is — — neque misericordiam apud Deum consequi potest. Christus enim, in quo electi sumus, omnibus hominibus clementiam suam in verbo et Sacramentis offert et serio vult, ut verbum illud audiatur, ac promisit [Matth. 18, 20.], ubicunque duo aut tres *in nomine ejus congregati* fuerint et verbum ejus *pie* tractaverint, ibi se in medio ipsorum adfuturum.

Quare cum homo profanus instrumenta seu media Spiritus Sancti contemnit, neque verbum Dei audire *vult:* non fit illi injuria, si a Spiritu S. non illuminetur, sed in tenebris infidelitatis suae relinquatur et pereat. De hac re sic scriptum extat [Matth. 23, 37.]: Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et *noluisti!*

Et hac ratione recte etiam dici potest, hominem non esse lapidem aut truncum. Lapis enim aut truncus non reluctatur ei, a quo movetur, sed neque intelligit aut sentit, quid secum agatur, sicut homo Deo sua voluntate reluctatur, donec ad Dominum conversus fuerit. Et tamen verum est, quod homo, etiam ante conversionem, sit creatura rationabilis, quae intellectum et voluntatem habeat (intellectum autem non in rebus divinis, et voluntatem non ut bonum et salutare aliquid velit): sed tamen ad conversionem suam (ut saepe jam est dictum) prorsus nihil conferre potest.“ vgl. p. 809. u. besond. p. 818: „Quod autem non omnes, qui verbum Dei audiunt, credunt ideoque ad graviora supplicia in aeternum damnantur: non existimandum est, *Deum* illis salutem invidere. Ipsi suae perditionis causa sunt et culpam sustinent, propterea quod verbum non *ea intentione*, aut *eo proposito* audierint, *ut illud serio et cum desiderio* discerent, sed ut auditum verbum spernerent, blasphemarent, conviciis proscinderent et Spiritui S., qui per verbum in ipsis operari volebat, resisterent. Tales olim — — Pharisaei eorumque asseclae —“ und so viele Stellen.

Eine gute Sammlung von Erklärungen der älteren kirchlichen Dogmatiker über die geistig sittlichen Kräfte des natürlichen Menschen,

namentlich von *Mart. Chemnitius, Leonh. Hutter, J. Gerhard, Quenstedt* und *Hollaz* gibt H. Schmid a. Schr. §. 28., macht aber keinen Versuch, die Bedenken über die disparat scheinenden und noch von Vielen dafür gehaltenen Elemente des herkömmlichen Lehrbegriffs zu heben. Wie nöthig dies aber sey, zeigt noch die neueste Darstellung und ungünstige Beurtheilung der Lehre unserer Kirche von *Al. Schweizer* in seiner sonst lehrreichen Schrift: die protest. Centraldogmen I. (d. 16. Jahrh. Zürich 1854.) S. 526 ff. besond. 548 ff.

Den Zustand des unwiedergeborenen Menschen *(status corruptionis)* nennen die Theologen gewöhnlich Natura oder Status naturae und darum werden auch die Thätigkeiten des Menschen in demselben *actus naturales*, auch *animales* (τοῦ ψυχικοῦ) genannt *(Baier*, l. c. P. III. c. IV. §. XXIX sp.), die äusseren Hülfsleistungen der Kirche für ihn aber *actiones ecclesiasticae* s. *eccl. externae*, und insofern sie als zur Bekehrung vorbereitend betrachtet werden, actus paedagogici oder *ad conversionem manductorii (Quenstedt*, Syst. Vol. III. p. 176. *Baier* l. c.): „res sacrae externae, quae ex natura sunt et extrinsecus actionibus spiritualibus inserviunt" *(Quenstedt)*; vgl. die treffliche Darstellung v. *Aeg. Hunnius* († 1603.), de prov. Dei, aet. praedest. (1597. — einige Auszüge b. Gieseler III. Abth. 2. Abschn. 1. S. 325 fg.) u. artic. de lib. arbitrio s. humani arbitrii viribus 1598.

Anm. 3. Verschiedene Zustände des natürlichen Verderbens *(status peccantium)*.

Vgl. *Reinhard*, Moral. Bd. I. §. 168—172. vgl. *G. L. Hahn*, Theol. d. N. T. §. 163 ff. u. *Martensen* §. 94.

Je nachdem der Mensch im Bewusstseyn seines natürlichen Verderbens steht oder nicht und dieses mehr und minder überhand genommen hat, unterscheiden die Theologen, in Uebereinstimmung mit der heil. Schrift, verschiedene Status peccantium, nämlich

a) status servitutis: *conditio hominum nondum regenitorum, in qua prava concupiscentia ita moventur, ut vel bona, quae capiant, consilia exsequi nequeant*, nach Röm. 7, 14 f. vgl. 6, 16. 20. Joh. 8, 34. 2 Pet. 2, 19. — der allgemeine Zustand, in dem sich alle Menschen von Natur befinden, die sich selbst kennen;

b) status securitatis: *conditio eorum, qui peccato ita dediti sunt, ut nec ejus turpitudinem nec emendationis necessitatem sentiant*, nach 2 Tim. 2, 26. vgl. Eph. 4, 18;

c) status hypocriseos: *conditio eorum, qui ob speciem pietatis, quam habent, vere probos se putant*, nach 2 Tim. 3, 5. Tit. 1, 16. — der höchste Grad (eorum, qui speciem pietatis studiose simulant) *Pharisaeismus* genannt;

d) status obdurationis s. indurationis: *cond. eorum, qui continuo peccandi studio et exercitio ita obfirmati sunt, ut propositis ad emendationem incitamentis omnibus resistant,* — der Zustand derer, welche geistig und sittlich ganz erstorben und daher verloren sind, nach Matth. 13, 14 ff. 2 Cor. 3, 14. Röm. 9, 17. vgl. 11, 7 ff. 2 Mos. 3—14. Joh. 17, 12. — Röm. 1, 24 ff.

Den Gegensatz zu diesen Zuständen bildet der Zustand der Freiheit (status libertatis) nach Röm. 7, 24. vgl. 15—23. 6, 18. 22. Gal. 5, 1., welcher auch nach der göttlichen Kraft, durch welche allein er möglich ist. (das. V. 25. 'vgl. Joh. 8, 36. mit 32.), Stand der Gnade oder *Gnadenstand (status gratiae)* heisst.

§. 83.

That-Sünden, ihre Verschiedenheit und Eintheilung.

Nach der Verschiedenheit der sittlichen Zustände, die durch den Willen des Menschen, seinen Eifer oder seine Nachlässigkeit, seine Geneigtheit oder seine Widersetzlichkeit gegen die Wahrheit und das Gute im natürl. Zustande wie im Stande der Gnade, bedingt ist, müssen auch die *einzelnen Aeusserungen der Sündhaftigkeit* (des pecc. habituale s. orig.) sehr verschieden seyn, so wohl der *Art* nach, als nach dem *Grade ihrer Strafwürdigkeit.* Die in den dogmatischen Schulen gewöhnlichen Eintheilungen der verschiedenen sündlichen Handlungen (peccata actualia) gründen sich theils auf die Verschiedenheit des *Gegenstandes,* gegen den man sündigt, theils des *Gesetzes,* welches übertreten wird, theils des *Umfangs der Handlung,* theils endlich des *Grades der Schuld.*

Anm. 1. Biblische Bezeichnungen der That-Sünden (Peccata actualia im Gegensatz des *peccatum habituale* s. vitium originis).

Die Schrift bezeichnet sie

bald als *Verirrung* oder *Abweichung vom rechten Weg und Ziel durch die Worte:* חֵטְא, חֲטָאָה, חַטָּאָה, חַטָּאת, ἁμαρτία, ἁμάρτημα — סָרָה, שְׁגָגָה und שְׁגִיאָה, = *Vergehn*, die Verba חָטָא, שָׁגַג oder שָׁגָה und סוּר;

bald als *Verkehrtheit*, *Ungerechtigkeit* oder *Gesetzwidrigkeit*: רֶשַׁע, עָוֹן, רַע, רָעָה, ἀνομία, ἀδικία, παράβασις, κακία, πονηρία.

bald als *Gottlosigkeit*, Abfall von Gott oder Feindschaft gegen ihn: ἀσέβεια, פֶּשַׁע, מַעַל סָרַר, סָרַר;

bald als *Fall*: παράπτωμα;

bald als *Schuld*: ὀφείλημα.

Anm. 2. Gewöhnliche dogmatische Eintheilungen der That-Sünden.

Peccata actualia sunt *actiones quaevis legi divinae contrariae* (1 Joh. 3, 4,: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία vgl. 5. 17.). Destinguuntur

a) *ratione* objecti (immediati), contra quod peccatur, peccata *in Deum*, quibus *officium soli Deo debitum negligitur* — auch peccata *primae tabulae decalogi* genannt —,
— *in creaturas*, speciatim in homines *(proximos)*,
— *in nosmet ipsos*;
} auch peccata *secundae tabulae* genannt

b) *ratione* legis, quae migratur,
peccata *commissionis* s. positiva (quae fiunt adversus legem vetantem)
— *omissionis* s. negativa (adversus legem jubentem);
} Matth. 25, 24—30. 42—45. Jac. 4, 17.

c) *ratione* ambitus actionis

α) peccata *interna* (ἐπιθυμίαι πονηραί),
— *externa*,
} auch peccata *cordis*, *oris* (s. sermonis), *operis* (Matth. 5, 21 fg. 15, 19.)

β) peccata *propria* et *aliena*, auch peccata *permissionis* genannt: 1 Tim. 5, 22. Röm. 1, 32. Eph. 5, 7. 11. 2 Joh. 11. Offenb. 18, 4.

d) *ratione* culpae

α) peccata *voluntaria* (προαιρετικά — quae deliberato consilio committuntur),
— *involuntaria*, quae sunt

א) vel peccata *ignorantiae* (adversus legem ignotam)
aa) invincibilis, quae propria facultate tolli non poterat (Joh. 15, 22 sqq. Rom. 10, 14 sqq.),
bb) vincibilis (Act. 3, 17 sq. 1 Tim. 1, 13.),

ב) vel peccata *praecipitantiae* s. *temeritatis* (ob celeritatem in agendo imprudenter commissa Gal. 6, 1.),

ג) vel peccata *infirmitatis* (quae piis etiam per languorem naturalem obrepunt: Matth. 26, 41.);

β) peccata *per se* s. absoluta (actiones sua natura vitiosae), — *per accidens* s. relativa (actiones sub conditione quadam vitiosae);

γ) peccata *clamantia* (= manifesta et atrocia: nach *Buddeus* „quae cum ab hominibus non puniantur, Deum ad vindictam permovent", nach 1 Mos. 2, 10. 4, 10. 18, 20. 19. 13. 2 Mos. 3, 7. 9. 22, 22 sq. 5 Mos. 15, 9. Jac. 5. 4.[1])

peccata *muta* (non-clamantia: „quae Deus longanimitate sua quasi dissimulat vel tolerat": Weish. 14, 26.?)[2]).

δ) peccata *mortalia* (= mortifera: ἁμαρτίαι πρὸς θάνατον, 1 Joh. 5, 15—18. — quippe quae hominem privant vita spirituali — nach der gewöhnlichsten Bestimmung: quae ab hominibus jam regenitis consilio deliberato committuntur),

peccata *venialia* (peccata regenitorum non voluntaria, quae ob meritum Christi peccantibus imputatum veniam sibi habent conjunctam).

(Die Eintheilung in delicta *graviora* et *leviora* — Matth. 11, 24. Luc. 12, 47 sqq. 1 Tim. 5, 8. — sagt wesentlich dasselbe).

Sehr verwandt ist die Eintheilung in

ε) peccata *remissibilia* („quae, sicut poenitentiam sua natura non excludunt, ita quoque remitti possunt ac solent." *Baier.*),

peccata *irremissibilia* (quorum nulla venia esse potest neque in hac neque in futura vita). Sie vereinigen sich alle in dem Begriffe des beharrlichen und verschuldeten Unglaubens, der sich nur verschieden äussert, bald als beharrliche Unbussfertigkeit, die, wie bei Judas zur Verzweiflung (2 Cor. 7, 10.) oder zur Verstockung führen kann, bald als Lästerung des h. Geistes, der sich in Gottes Wort und Thaten offenbart. Wie aus dem Glauben allein wahres Leben und Seligkeit, so aus dem Unglauben allein Verderben und endlich Verdammniss.

---

1) Man zählte — *non exclusis peccatis aliis gravioribus* — deren vier in den mnemonischen Versen:

Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
Vox oppressorum mercesque retenta laborum.

Da man hier 2 Mos. 22, 23. übersehen glaubte, so änderten Einige den andern Vers also ab:

Vox oppressorum, viduae, pretium famulorum.

2) Eine verwandte Eintheilung in peccata *manifesta*, quae in oculos hominum incurrunt vel multis innotuerunt, et *occulta*, quae hominum oculos, imo nonnunquam auctoris judicium fugiunt. Illa vocantur *scandala*, ubi alii iis offenduntur vel occasionem peccandi inde sumunt.

8

Die Frage, welche Sünden unerlassliche seyen, wird gewöhnlich nur beantwortet aus Matth. 12, 31 f. (vgl. Marc. 3, 28 ff. und Luk. 12, 10.), wo ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία, die *Lästerung des h. Geistes* (Sünde wider den heiligen Geist), bestimmt und allein für eine solche erklärt wird. Sehen wir auf die *äussere Form* der Handlung, wie sie in den evangelischen Stellen beschrieben wird, so ist sie „*impietas et malignitas Pharisaeorum, qui Spiritum divinum, quo juvante Jesum miracula edere negare non poterant, agnoscere nolebant, sed diabolum horum factorum dicebant auctorem.*" Und da nach dem Vorgange Einiger, besonders *Phil. Limborch's* und anderer Arminianer, *J. D. Michaelis,* Dogm. S. 382. *Seiler,* Theol. dogm. pol. p. 152. *J. A. Cramer,* Ueber die Sünde wider den heil. Geist — in s. theol. Nebenarbeiten. 3. Th. S. 99 ff. *Döderlein,* Instit. P. II. p. 114. *Reinhard,* Vorlesungen S. 318. *Schott,* Epitome. §. 88. not. m. *Wegscheider,* Institutt. §. 119. *Bretschneider,* Handb. Th. 2. S. 13 ff. u. A. blos auf die äussere Form dieser Sünde Rücksicht nahmen, so folgte natürlich, was mehrere derselben auch ausdrücklich behaupten [3]), dass die Furcht diese Sünde noch zu begehen nichtig sey, da keine unmittelbare Anschauung der Thaten Jesu jetzt mehr statt findet [4]). Da es aber bei Bestimmung sittlicher Handlungen weniger auf die äussere Form derselben, als auf die *Gesinnung* und den *Willen* ankommt, aus welchen sie hervorgehen; so gebührt den älteren Theologen der Vorzug, unter denen z. B. *Baier,* Theol. pos. Part. II. c. III. §. XXIV. sich also erklärt: „Peccatum actuale omnium gravissimum, quod vocatur *in Spiritum S.* consistit *in veritatis coelestis jam agnitae abnegatione malitiosa et impugnatione blasphema et pertinaci.*" Aehnlich *J. Gerhard,* LL. theol. II. p. 203. *G. Calixt,* disp. V. (de peccato) th. 120. *Quenstedt,* Syst. II. p. 74. 82 sq. *Hollaz,* Examen P. II. p. 185. *Buddeus,* Institutt. p. 841 sqq. *Mosheim,* Elem. theol. dogm. P. II. c. III. §. 7. („malitiosa et pertinax non modo repudiatio mediorum illorum, per quae Spiritus S. convertere vult, verum etiam eorumdem

---

3) Jedoch bemerkt *Bretschneider* S. 14 f. „Wenn aber jemand glaubte, Jesus habe die Dämonischen wirklich durch die Kraft des heiligen Geistes geheilt, aber diesen Glauben verläugnete und behauptete, er habe diese Wunder durch Hülfe des Teufels verrichtet, und diese Behauptung in der boshaften Absicht aufstellte, um dadurch bei Andern den Glauben an Jesum zu erschüttern und sein Werk auf Erden zu hindern; so würde ein solcher auch jetzt noch die Sünde gegen den heil. Geist begehen."

4) Auch Hr. Dr. *Wilh. Böhmer,* chr. Dogm. 1. Bd. (Breslau 1840.) S. 302. meint, dass die Blasphemie des Geistes, „weil dermalen die in die Augen fallenden, objectiven Verhältnisse, unter welchen dieselbe von Pharisäern in der ird. Lebensper. des Erlösers begangen worden ist, empirisch nicht mehr gegeben sind, dermalen in ihren sämmtlichen Beziehungen sich nicht mehr begehen lasse."

publica irrisio atque contemtio"), *Carpov*, Theol. revel. P. I. p. 810. *Baumgarten*, Chr. Glaubensl. Th. 2. S. 616. *Ern. Schubert*, Compendium. p. 521 sq., vornämlich *Ch. A. Crusius*, Moraltheologie I. S. 341 ff.

Es sind demnach allerdings als *Realparallelstellen* zu jenem Ausspruche Christi zu betrachten: 1 Joh. 5, 16. Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 ff. vgl. 2 Pet. 2, 10. 20 ff. — Die gänzliche Entfremdung von allem göttlichen Leben (*Verstocktheit*) ist entweder die Folge oder schon die Ursache solcher Sünde und daher nennt Jesus solche, welche gar keinen Sinn mehr haben für Wahrheit und Güte τέκνα τοῦ διαβόλου. Joh. 8, 39—47.

Mehrere neuere Theologen kehrten daher in Bezug auf die Hauptsache zur Ansicht der älteren zurück, gaben aber meist eine solche, fast manichäische, Beschreibung der moralischen Verderbniss, in welcher sie begangen werde, dass sie auch als *unmöglich* erscheinen musste: vgl. *C. Lud. Nitzsch*, Progr. de peccato homini cavendo, quamquam in hominem non cadente; ad illustrandos scripturae locos de pecc. irremissibili. Viteb. 1802. 4. nach dem Vorgange von *Paulus*, Krit. Commentar. Th. 2. S. 104. und *J. E. Chr. Schmidt*, Chr. Dogmatik. S. 139 ff. Ihnen *scheint* sich auch anzuschliessen *de Wette*, Bibl. Dogmatik. §. 251. c., wo er diese Sünde erklärt für „die Widersetzlichkeit gegen das Gute überhaupt" und auf *Paulus* und *Nitzsch* verweist. Doch spricht dagegen die Tendenz seiner Schrift: *Ueber die Sünde wider den heil. Geist* — eine bibl. Betrachtung. Berl. 1819. 8. — Richtiger *Gesenius*, Commentar über d. Jesaia zu 22, 14., welche Stelle er nebst 5, 19. und 9, 9. als Parallele zu jenen evangel. Stellen betrachtet und zur Begründung hinzufügt: „denn auch hier kann es nach dem Zusammenhange kaum etwas anders seyn, als *die Ableugnung und Verhöhnung der Wirksamkeit Gottes und seines Geistes auf Erden*, gerade wie 5, 19., im Grunde also die Epikurische Ansicht, die auch Hiobs Feinde dem Unglücklichen vorwerfen (Hiob 22, 13 f.)," u. *Chph. Fr. v. Ammon*, Handb. der christl. Sittenlehre 1. Bd. (Leipz. 1823. 8.) Vorr. S. XX: „Die Sünde gegen den heil. Geist ist eine *vorsätzliche Empörung des stolzen Eigenwillens gegen das religiöse Bewusstseyn, welche jede Kraft der Wahrheit und Pflicht in dem Gemüthe bricht*, folglich den Sünder von Gott entfernt und, da er aus seiner Gemüthswelt weder heraustreten will, noch kann, einem unabsehlichen Verderben entgegenführt;" vgl. S. XV ff. und S. 424 ff.

Vorzügliche Literatur: *Jo. Musäus*, diss. theol. de peccato in Sp. S. Jen. 1668. 4; *J. G. Walch*, progammata X de peccato in Sp. S. Jenae 1751—60. 4; *Chph. Matth. Pfaff*, Institutt. theol. dogm. P. I. c. VII. p. 220 sq.; *J. F. Hirt*, de logomachiis circa doctrinam de peccato in Sp. S. obviis — in s. Variis sacris Viteb. 1779;

vorn. *Phil. Schaf*, die Sünde wider den h. Geist und die daraus gezogenen dogmat. u. ethischen Folgerungen. Halle **1841. 8.**, wo auch die frühere Literatur mit grosser Sorgfalt berücksichtigt ist, nam. auch (S. **1** ff.) *Grashof*, üb. die Blasph. des h. Geistes (Studd. u. Krr. **1833.** H. **4.**), *Gurlitt*, Bemerkk. zu dieser Abh. (ebend. **1834.** H. 3.), *Tholuck*, üb. d. Sünde w. d. h. G. (ebend. **1836.** H. **2.** — auch in s. vermischt. Schrr. **1839.** Th. **2.**), *Olshausen* (Comment.), *Nitzsch*, Syst. d. chr. Lehre §. **143.** — Nach ihm *Jul. Müller*, die chr. Lehre v. d. Sünde **2.** Bd. S. **568** ff., der mit den Resultaten der Schr. v. Schaf in den wesentlichsten Punkten einverstanden S. **573.** als das Wesen dieser Sünde bezeichnet den *Hass wider dar erkannte Göttliche* u. die Lästerung als *die Aeusserung dieses Hasses*. Vgl. auch *J. P. Lange*, pos. Dogm. (**1851.**) S. **452** ff., der S. **455.** in dieser Lästerung „das Phänomen eines innern Zustandes der sich vollendenden Verstockung gegen das göttliche Heilswirken" erkennt und eben diesen Zustand als „das innerlich Wesentliche derselben betrachtet, und endlich die Begriffsbestimmung gibt: „*Die Lästerung* ist *das Phänomen der vollendeten Unbussfertigkeit*, ja ihre eigentliche Lebensbethätigung, ohne welche sie nicht seyn kann" — womit jedoch nicht wohl vereinbar ist, was er kurz vorher (S. **454.**) sagt: „Zur vollendeten Lästerung des Geistes kann — kein Wesen kommen, weil sein Bewusstseyn anfängt im Wahnsinn zu taumeln, bevor er diese Spitze der Sünde erreicht hat."

Christliche Glaubenslehre.

Dritter Theil.

S o t e r i o l o g i e

oder

Lehre von der Rettung der Menschen durch Jesum Christum.

---

§. 84.

Gnadenbeschluss Gottes die Menschen zu erlösen.

Betrachten wir, geleitet durch die Geschichte, den Zustand des Menschengeschlechts und der menschlichen Natur, wie sie unserer eigenen, innersten Erfahrung zufolge ist (§. 79.); so entsteht für jeden, welcher an eine Vorsehung glaubt, eben so natürlich als nothwendig der Gedanke, dass Gott, als Vater und Erzieher, sich nach seiner Barmherzigkeit und Gnade der Menschen, seiner Kinder, jederzeit werde angenommen haben, weil es undenkbar ist, dass *Er nicht wolle*, dass sie das Ziel der Vollkommenheit und Seligkeit erreichen, wozu er sie erschaffen hat (Ezech. 18, 23. 33, 11 ff. 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. 2 Pet. 3, 9. vgl. Röm. 5, 17—19. u. 1, 16 fg.). Deshalb glauben wir, dass Gott Niemandem seine Gnade entziehe und zum Heil eines jeden, der nicht beharrlich

widerstrebt, irgendwann und irgendwie wirke oder wirken werde, obgleich alle diejenigen Völker, denen er seine besonderen Offenbarungen nicht hat zukommen lassen- eben darum bis auf den heutigen Tag weder zum Glauben an den wahrhaftigen Gott, noch zu einem vernünftigen Gottesdienste gekommen sind. So viel unbegreifliches aber der Plan Gottes, das Menschengeschlecht zu erziehen, für uns auch hat und immer haben wird (Röm. 11, 33 ff.); so ist es doch derselbe, dessen Weisheit wir bewundern müssen und dessen Ausführung die Welt nun schon Jahrtausende bewundert, und dessen Vollendung insbesondere auch die ausserordentlichen Ereignisse unserer Tage, die Fortschritte des Evangeliums unter den Völkern der Erde bis zu ihren Enden versichern. *Eine* Familie, welche zu einem *Volke* anwuchs, erwählte Gott, legte da den Grund der wahren Religion, damit sie, im Laufe der Zeiten durch seine Gnadenführungen vollendet, von da aus zu allen übrigen Völkerfamilien dringen und alle zuletzt zu *Einem Volke Gottes* vereinigen und heiligen sollte, zu einem Volke, welches, wie es der ursprüngliche Beruf war, Gott als seinen Herrn und Vater erkennen, ihm allein gehorchen möchte und durch seine Gnade und in der Liebe zu ihm selig wäre. Die Religion des A. B. bewahrt jene Elemente und Vorbereitungen (§. 2. u. 7.), aber sie weissagt auch von dem allgemeinen und vollkommenen Erlöser, welcher nach dem ewigen Rathe Gottes aus der Familie Abrahams ausgehen, jenes Reich Gottes auf Erden gründen und zuletzt alle Völker darin sammeln werde. — Das Neue Testament verkündigt den Kindern der Menschen die Ausführung des lang verborgenen und geheimnissvollen Rathschlusses ihres himmlischen Vaters (*μυστήριον*: Röm. 16, 25 f. 2 Tim. 1, 9 f. vgl. Tit. 2, 11. Eph. 1, 3 ff. 3, 3—12. 1 Pet. 1, 20. u. a. vgl. §. 5.) durch die Erscheinung des Sohnes Gottes in Menschengestalt. —

Dem Beginnen, den unerforschlichen Rath Gottes, nach welchem er die einzelnen Menschen und Völker leitet, zu ergründen, falschen Ansichten von der Beschaffen-

heit der menschlichen Natur und einzelnen, aus dem Zusammenhange gerissenen, in ihrer Tiefe nicht gefassten, Stellen der Schrift (besonders Röm. 9, 8—24.) verdankt die unevangelische Hypothese einer *unbedingten göttlichen Gnadenwahl* (dogma de decreto Dei absoluto oder dogma praedestinationis absolutae) ihr Entstehen, nach welcher Gott ohne alle Rücksicht auf das Verhalten der Menschen Einige zur Seligkeit, Andere zur Verdammniss bestimmt oder ihrem Verderben überlassen haben soll. Dieser fatalistische Partikularismus ist unvereinbar 1) mit der allgemeinen biblischen Lehre (analogia scripturae s.) und daher auch der alten Kirche 4 Jahrhh. fremd gewesen (§. 80.); 2) mit dem Glauben an einen gnädigen, heiligen und gerechten, willkührlicher Bevorzugung oder Zurücksetzung nicht fähigen Gott (Röm. 2, 11. Ap. G. 10, 34.); 3) mit der Sprache des allgemeinen religiösen Bewusstseyns, welches nur in der Zeit der Unkenntniss des wahrhaftigen lebendigen Gottes fatalistische Vorstellungen, und auch da nicht ohne den Widerspruch denkender Männer (§. 73.), hat ertragen können, und 4) mit der Grundlehre des Evangeliums von der Allgemeinheit der Erlösung durch Jesum Christum, von deren Theilnahme nur Unbussfertigkeit allein und beharrlicher Unglaube ausschliessen; abgesehen 5) von den verderblichen, bei consequenter Entwickelung der Hypothese unausbleiblichen, Wirkungen des Glaubens an solche Prädestination, der entweder zu sittlichem Libertinismus oder zu falscher Sicherheit oder zur Verzweiflung führen muss. —

Obwohl nun die Deutschen Reformatoren eben so wie die Schweizer und ihre Genossen in anderen Ländern mit dem Evangelium, dessen tieferes Verständniss sie, wie ihre Vorläufer im 14. u. 15. Jahrh. meist dem grossen, schriftforschenden, Augustinus verdankten, auch jenes fremdartige Dogma von ihm mit angenommen hatten, so wandten sie sich doch bald, wahrscheinlich durch die anstössige Darstellung Zwingli's schon 1527 bedenklich gemacht, dem vollen, altkirchlichen, christlichen Universalismus zu, so dass alle Symbole der Lutherischen Kirche,

von den Katechismen an, ihn bekennen. Und wenn diess von der Deutsch reform. Kirche in grösster Allgemeinheit ebenfalls zu sagen ist, so mag auch die Zahl der Lehrer und übrigen Glieder der reformirten Landeskirchen in der Schweiz, in Frankreich, Belgien u. den Niederlanden im Allgemeinen nur gering seyn, welche an jenem unevangel. Particularismus noch festhalten, den die Confessionen ihrer Väter aus d. 16. u. 17. Jahrh. in mehr und minder strengen Formen aussprechen.

Anm. 1. Geschichte des Prädestinatianismus.

a) alte Kirche.

Ueber die Verschiedenheit der Stellung des Urhebers dieses Dogma bis zu den letzten Erfahrungen von den bedenklichen Wirkungen desselben s. oben §. 80. Anm. 2. Es ist da schon Bezug genommen worden auf die Verlegenheit, in welche *Augustinus* durch die Ereignisse in Africa und im südlichen Gallien gesetzt wurde, so dass er sich bewogen fand, noch (429) in der kurz vor seinem Tode erschienenen Schr. de dono persev. den Rath zu ertheilen, zu dem Volke sehr vorsichtig von der Prädestination zu reden, und zwar so, dass die Wahrheit des biblischen Universalismus, an den er früher selbst glaubte, vorausgesetzt werde. *Praedestinatio,* heisst es c. 22., *non ita populis praedicanda est,* ut apud imperitam multitudinem redargui quodammodo ipsa sua praedicatione (= durch offene Darlegung ihres Inhalts) videatur, sicut redargui videtur et praescientia Dei, quam certe negare non possunt, si dicatur hominibus: „sive curratis vive dormiatis, quod vos praescivit qui falli non potest, hoc eritis." Dolosi autem vel imperiti medici est, etiam utile medicamentum sic alligare, ut aut non prosit aut obsit. *Sed dicendum est:* „Sic currite, ut comprehendatis, atque hoc ipso cursu vestro ita vos esse praecognitos noveritis, ut legitime curreretis." — Quamvis haec vera sunt, *non tamen isto modo dicenda sunt audientibus multis,* ut sermo ad ipsos etiam convertatur eisq. dicantur illa verba, quae vestris literis indidistis: „ita se habet de praedestinatione definita sententia Dei, ut alii ex vobis de infidelitate, accepta obediendi voluntate, veneritis ad fidem." Quid opus est dici: *alii ex vobis?* Si enim *ecclesiae Dei* loquimur, si *credentibus* loquimur, cur *alios* eorum *ad fidem venisse* dicentes *caeteris* facere videamur injuriam? quum possimus congruentius dicere: „ita se habet de praedestinatione definita sententia voluntatis Dei, ut ex infidelitate veneritis ad fidem accepta voluntate obediendi et accepta perseverantia permaneatis in fide." Nec illud quod sequitur est omnino dicendum: *„caeteri vero, qui* in delectatione peccatorum

remoramini, ideo nondum surrexistis, *quia necdum vos adjutorium gratiae miserantis erexit*", quum convenienter dici possit et debeat: „*Si qui autem adhuc* in peccatorum delectatione *remoramini*, *apprehendite saluberrimam disciplinam;* quod tamen quum feceritis, nolite extolli, quasi de operibus vestris; *de ipso* autem *cursu vestro bono rectoque condiscite, vos ad praedestinationem divinae gratiae* (= ad electos) pertinere." — Gewiss ist's ein deutliches Merkmal des unevangelischen Charakters eines Dogma, wenn es seinem wahren Gehalte nach einer Gemeinde ohne Gefahr nicht vorgetragen werden kann. Wie willkührlich übrigens Aug. die biblischen Zeugnisse von der Allgemeinheit der g. Gnade durch Ausdeutung zu entkräften wagte, sagt z. B. seine Erklärung de corrept. et gr. c. 14: „Quod scriptum est (1 Tim. 2, 4.): *vult omnes homines salvos fieri*, ita dictum est, ut intelligantur *omnes praedestinati.*"

Der Kampf um dieses Dogma gehört zu den merkwürdigsten Erscheinungen. Das allg. christl. Bewusstseyn (der *sensus catholicus*) widerstand der fremdartigen Satzung, so dass es zur Anerkennung seitens der allg. Kirche niemals gekommen ist, aber die Verehrung des grossen Kirchenlehrers, der in allen folgenden Jahrhunderten Unzählige zur Wahrheit geführt, hat auch verhütet, dass seine Verirrung in diesem Lehrpunkte von der allg. Kirche als Häresis verdammt worden ist, so sehr es auch schon der Vf. des (c. 461. anonym erschienenen) *Praedestinatus* (s. oben §. 80.) darauf anlegte (lib. I. c. 90: „Nonagesima haeresis, quam diximus de nomine Augustini esse mentitam, *Praedestinatorum* nomen accepit), obwohl auch er die extreme Ausbildung des Dogma, in welcher er es (lib. II.) darlegt, dem Missverstand der Schüler Augustins zuschreibt. Doch hat die Römische Kirche des 17. Jahrh. unter dem Einfluss des pelagianischen Jesuitismus das augustinische Dogma überhaupt in den Bullen Jnnoc. X. 1653. u. Alex. VII. 1656. gegen den Jansenismus verworfen; vgl. Baur, D. Gesch. 227. u. W. Bruno Lindner, Lehrb. d. chr. K. G. III. 2. 328 ff. Die bekannteren *Praedestinatianer* des 5. u. 6. Jahrh. sind Prosper Aquitanicus († nach 460.) — Lucidus Presbyter (der schon eine Prädestination zur Sünde annahm, wie die späteren Supralapsarier, Fulgentius, Ep. Ruspensis († 533.), Joh. Maxentius, Fulgentius Ferrandus (Diac. zu Carthago geg. 520), Monimus, ein Gesinnungsgenosse des Lucidus Presb.. Wie diesen das Concil zu Arelate 472 zum Widerruf nöthigte, so fand sich auch das *Concilium* zu *Arausio* (im J. 529. s. §. 80.) veranlasst, vor den äussersten Consequenzen des Systems zu warnen im letzten von seinen 25 capitulis: „Aliquos vero *ad malum* divina potestate *praedestinatos esse* non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis ana-

thema dicimus." Eben das that auch *Fulgentius Rusp.* im ersten seiner ll. 3 ad Monimum, c. 13. u. 23.

b) Mittelalter.

Im 9. Jahrh. behauptete seit 848 die absol. Prädestination Gottschalk, Mönch erst zu Fulda, dann zu Orbais († 868 im Gefängniss). Die seinen Zeitgenossen besonders anstössige Lehrweise von einer Praedestinatio *duplex* s. *gemina* (ad vitam s. salutem aet. und ad mortem s. poenas aet.) wich in Wahrheit nicht ab von der Lehre des Augustinus, Fulg. Rusp., Gregor. M., Isidorus Hisp. u. A. (vgl. Neander K. G. IV. 285 ff.), welche mitunter sich auch desselben Ausdrucks bedient hatten. Er wurde aber 848. verdammt zu Mainz unter Rabanus Maurus und unter Hincmar Erzbisch. zu Rheims auf den Synoden zu Chiersy — *Concilia Carisiacensia* a. 849. u. 853. — Doch traten als Vertheidiger Gottschalks auf Prudentius, Bisch. v. Troyes (Trecassinus), Ratramnus, Mönch zu Corbey († nach 870. — ll. 2 de praedestinatione), Remigius, Erzb. zu Lyon, und das unter ihm gehaltene *Concilium* zu *Valence* (Valentinense) im J. 855., Servatus Lupus, Abt zu Ferrieres geg. 850. (*de tribus quaestionibus:* praedestinatione, libero arbitrio et redemtione Christi), Florus Magister u. A. — Aber ungeachtet des unchristlichen Verfahrens gegen den Unglücklichen stimmte doch die Kirche im Allg. für seine Gegner, welche Prädestination als bedingt darstellten durch Gottes Vorherwissen, und erst unter den *Scholastikern* traten wieder Prädestinatianer hervor in den Schulen der *Dominikaner* (Thomisten) und *Augustiner* gegenüber den *Franciscanern* (Scotisten) vgl. §. 80.

c) Seit der Reformation.

Dass *Luther* und *Melanchthon* nach ihrem reformator. Auftreten ein Jahrzehnt ungefähr mit dem Augustinischen Dogma von der Erbsünde auch noch diese Hypothese festhielten, ist wohl unleugbar; *Melanchthon* sprach sich darüber mit der grössten Entschiedenheit, sogar im supralapsarischen Sinne, aus in der 1. Ausg. seiner loci comm. 1521. und *Luther* 1525. gegen Erasmus de servo arbitrio im Sinne Augustins (infralapsarisch), obwohl nicht deutlich genug, so dass er sich in einem Warnungsschreiben in dems. Jahre an die Christen in Antorf (Antwerpen) gegen den Vorwurf schützen musste, dass er Gott selbst zum Urheber des Bösen mache. In den folg. Jahren 1526. u. 27. gab Zwingli die anstössigen Erklärungen über die Sünde in Briefen an Urbanus Rheg. u. a., in welchen er Alles ohne Ausnahme, auch die Sünde in allen ihren Aeusserungen, auf die Bestimmung und Anordnung der göttlichen Vorsehung zurückführte (vgl. m. Abh. über Zwingli's Lehren von der Vorsehung etc. in den Studd. u. Krr. 1837. 769 fg.).

Gewiss steht nicht ausser Beziehung zu derselben die Trostschrift Luthers v. J. 1528. wider die Anfechtung v. d. Vorsehung Gottes, worin er sich entschieden zum Glauben an die Allgemeinheit der götll. Gnade bekennt und die Prädestination als durch die Präscienz Gottes bedingt darstellt; vgl. die gründliche Darstellung v. Rudelbach, Reform., Lutherth. u. Union (1839.) S. 284 ff., der nur zu weit geht, wenn er annimmt, dass Luther nie prädestinatianisch im engern, histor. Sinne gedacht habe. Weder das, zur Verwahrung gegen Missdeutung seiner Schrr. aufgesetzte, Bekenntniss v. J. 1528 (in Luther's Werken nach dem grossen Bek. vom Abendmahl), noch s. Katechismen von dems. J. enthalten eine Andeutung der Annahme der Prädest. im unevang. Sinne, noch irgend eins der Bekenntnisse uns. K. (auch nicht Conf. Aug. art. V. — die einzige Stelle, die man erspäht hat), u. s. Predigten enthalten directe Zeugnisse dagegen, besonders aber die in den letzten Jahren seines Lebens geschriebene Ausleg. des 1. B. Mose's, vgl. Rudelb. a. Schr. u. Guericke, K. Gesch. III. (6. A. 1846.) S. 598 f. — Es ist daher eine unbegründete Annahme v. Al. Schweizer, die protest. Centraldogmen I. (Zürich 1854.) S. 578 fg., dass die Lutherische Kirche eine Zeit lang mit der Reformirten der Gnadenwahl gleiche Stellung angewiesen habe. Noch weiter geht einer der jüngsten Vertheidiger der absol. Prädestination Licent. E. W. Krummacher, Past. zu Duisburg, das Dogma v. d. Gnadenwahl (Duisb. 1856.) S. 211 fg., wenn er behauptet, dass dieser vermeinte Irrthum „der reform. Kirche" „lediglich die gemeinsame Grundüberzeugung aller Reformatoren u. des ganzen Reformationszeitalters war", wobei er auf Ebrard, Schenkel u. Jul. Müller sich bezieht.

Zwingli sprach sich für das D. v. d. absol. Prädestination schon 1523. in der Auslegung der 67 Artikel (insb. Art. 20.), am ausführlichsten aber (im supralaps. Sinne) in dem Anamnema de providentia 1530 aus;[1] in gleichem Sinne, nur theologisch gründ-

---

1) Da diess selbst in theolog. Kreisen weithin vergessen war und gewöhnl. *Calvin* als Erneuerer des Prädestinatianismus bezeichnet wurde, so gab der Vf. auf Grund dieser Schr. vornämlich, mit Berücks. der früheren, 1837. in den Studien u. Kritiken die oben angeführte Darstellung. Die Richtigkeit derselben ist nach geringem Widerspruch jetzt ziemlich allgemein anerkannt; vgl. vorn. *Zeller*, theolog. Jahrbb. Jahrg. 1853. 1. H.: Das theol. Syst. Zwingli's — S. 94 ff. u. Jahrg. 1857. 1. H.: Ueber den Urspr. u. Char. des Zwinglischen Lehrb. S. 1—59. Es wird hier Bezug genommen auf die Darstellung desselben von *Chrph. Sigwart,* Ulr. Zwingli. Der Char. sr. Theologie m. besond. Rücksicht auf Picus v. Mirandula — 1855. 8. Auf Pico v. Mirandula war von mir auch schon hingewiesen worden a. Schr. S. 774. — Man muss sich sehr wundern, dass *Krummacher* a. Schr. S. 195. von Zwingli's Prädestinatianismus nichts weiss.

licher, **Calvin** 1535. in seiner institutio chr. relig. lib. III. c. 21—24. Er erkennt an, dass das Dogma der alten Kirche fremd gewesen sey und Augustinus anfangs auch sich den g. Gnadenbeschluss als bedingt durch das Vorhersehen des Verhaltens der Menschen gedacht habe c. 22. §. 8.: „At Ambrosius, Origenes, Hieronymus censuerunt, Deum suam gratiam inter homines dispensare prout ea quemque bene usurum praeviderit. Adde, et Augustinum in ea fuisse aliquando sententia: sed quum melius in scripturae cognitione profecisset, non retractavit modo ut evidenter falsam, sed fortiter confutavit." — Ausser ihm vornämlich ***Theod. Beza*** z. B. ad Sycophantarum quorundam calumnias, quibus unicum salutis nostrae fundamentum, i. e. aeternam Dei praedestinationem evertere nituntur, responsio. 1588. — Vgl. die urkundlichen Mittheilungen Al. Schweizers, die protestant. Centraldogmen 1. Abth. S. 150 ff. aus den Schriften Calvins u. Beza's.

Nach manchen Kämpfen mit verschiedenen Gegnern, nam. auch mit den Schweizern *Seb. Castellio* und *Hieron. Bolsec* (1551 fg.) gelang es dem Calvin, seine Lehre von dem decretum absolutum, das er instit. III. 22. §. 7. selbst „horribile" nennt, zuerst in Genf 1551 zur öffentlichen Anerkennung zu bringen durch den Consensus pastorum eccl. Genev. de aeterna Dei praedestinatione, qua alios ex hominibus elegit, alios sub exitio reliquit, welchem 1554 auch die übrigen Schweizerischen Theologen beitraten. Als im 17. Jahrh. nach den Vorgängen in den Niederlanden auch in Frankreich, namentlich auf der Akademie zu Saumur universalistische Ansichten sich geltend machten (§. 80.), erklärten sich die Schweizer Theologen wieder für den calvin. Partikularismus in der (von J. H. Heidegger in Zürich abgefassten) Formula consensus Helvetica 1675.

Von den übrigen Bekenntnissen der Reform. Kirche enthalten das Dogma im augustinischen (infralapsar.) Sinne die Conf. Gallicana (1559.) art. XI., Conf. Belgica (1562.) art. XVI. und Canones Synodi Dordracenae (publ. 6. Mai 1619.) cap. I. art. 6. 7. 9. 10. (*Franc. Gomarus,* damals Prof. in Gröningen, u. a. Supralapsarier auf der Synode gewannen für ihre Ansicht nicht die Majorität).

Die anderen reform. Symbole enthalten eine der lutherischen mehr und weniger verwandte Lehrform: Catech. Heidelb. (1563.), Conf. Helvet. II. (1564. v. Bullinger abgef. u. 1566. publ.) Abschn. 6—10., Articuli XXXIX. eccl. Anglic. (1562.) art. 17.; Conf. Scoticana (1568.) art. 3. 8., am entschiedensten (gegen absol. Prädest.) Conf. March. (Jo. Sigism. v. 1614.) art. 14., Declar. Thorun. (1645.) 4, 7. und Conf. Anhalt. (1589?) art. 11. vgl. 2.

Wie jener schriftwidrige, mit einem christlich freien Gewissen fort und fort in Widerspruch tretende, Lehrsatz von Anfang an auch in der erneuerten Kirche wie in der alten bekämpft und je länger je mehr in allen reform. Landeskirchen aufgegeben worden ist, berichtet in lehrreicher Weise durch urkundliche Mittheilungen *Schweizer*, Centraldogmen 2. Hälfte (1856.) besond. S. 663 ff. — von Deutschland S. 816 ff. vgl. *Hagenbach*, D. G. §. 301.

Schleiermacher, obwohl er das Dogma scheinbar in strengster Fassung wieder geltend machte, indem er das absolute Determinirtseyn Aller durch Gott zur Sünde lehrte und dadurch einen neuen Streit um dasselbe erregte, insbesondere durch s. Abhandlung „über die Lehre von der Erwählung" (in d. Theol. Zeitschr., herausg. von ihm, de Wette und Lücke 1. Hft. Berl. 1819. S. 1—119.), sprach doch in Wahrheit seinem monistischen Standpunkt gemäss (vgl. oben §. 3. S. 55.) den entschiedensten Gegensatz gegen die calvin. wie die augustin. Lehre aus, indem er gleicherweise eine allgemeine u. unbedingte Prädestination zur Seligkeit annahm, so dass die Nichterwählung oder, wie er auf seinem Standp. richtiger sagt, das „Uebergehen" Einiger nur scheinbar ist für die in den Schranken der Zeit gehaltenen Individuen. [2])

Die Nothwendigkeit einer Umbildung der s. g. Centraldogmen, deren consequente Ausbildung in der reform. K. *Al. Schweizer* gesucht hat, erkennt auch er am Schlusse seines Werkes II. S. 824 fg. an, „da sie in ihrer älteren orthodoxen Gestalt unhaltbar sich erwiesen haben". — „Die unvermittelte Restauration der älteren Orthodoxie ist ein geschichtswidriges Unterfangen, das nur Verderben bringen kann." In seiner Glaubenslehre der evang. reform. Kirche

---

2) Der chr. Gl. 2. Bd. §. 119. (2. Ausg. 1831.) S. 288: „Dass Viele berufen sind und wenige auserwählt (Matth. 22, 14.), gilt von jedem einzelnen Punkt der Verkündigung des Reiches Gottes und zu jeder Zeit, nämlich für diese Zeit, und man hat dann immer ein Recht zu sagen, dass die Meisten noch nicht für Erwählte zu halten sind, nämlich für diese Zeit. Denn es ist natürlich, dass in jedem Moment die Meisten aufbewahrt werden für einen spätern; denn dies ist der Ordnung des göttl. Rathschlusses gemäss, indem es in jeder zeitlichen Entwickelung nothwendig ein Nacheinander auch des ursprünglich gleichzeitigen giebt. Nur in diesem beschränkten Sinne also, d. h. für jede Zeit, in welcher wir solche, die in der Heiligung begriffen, und solche, die diess noch nicht sind, mit einander vergleichen können, dürfen wir sagen, dass Gott Einige übergeht oder übersieht, und dass er diejenigen, die er übersieht, auch verwirft, mithin dass die Erwählung sich immer nur im Gegensatz gegen die Verwerfung zeigt". — Im Folgenden S. 289. erklärt er ausdrücklich, dass keine göttliche Vorherbestimmung angenommen werden könne, wodurch der Einzelne der Gemeinschaft mit Christo verlustig ginge. — *Tholuck* zu Röm. 9, 17. bemerkt, wie die Auffassung der pantheistischen Sufis von dem Verhältn. von Moses u. Pharao zeige, dass der Prädestinatianismus bei consequ. Speculation in die pantheist. Weltansicht übergehe.

2. Bd. (1847.) S. 221. erwartet auch er von der Entwickelung dieses Dogma, wie Schleierm. sie angebahnt hat, die befriedigende Lösung, welche ihren Ausgang haben wird in einer Apokatastasis, da er aus der Idee der Allwirksamkeit Gottes ein Böses als ewig bleibend neben dem Guten, also eine ewige Reprobation nicht zu rechtfertigen weiss.

Die Entwickelung des Dogma bei *Ebrard*, chr. Dogm. 2. Bd. (1852.) §. 556 ff. besond. 563 fgg. ist im Wesentlichen eine rechtfertigende Reproduction der lutherischen, allgemeinkirchlichen, biblischen Lehre.

Dagegen bekennt sich *E. W. Krummacher* (in Duisburg), das Dogma von der Gnadenwahl (1856. 8.), zu der calvinischen Lehre als einer auf Gottes Wort gegründeten. Der Versuch des ehrwürdigen Mannes, dessen Offenheit, Ungeschminktheit, ja man darf sagen, Rohheit seiner Sprache gegen die Bekämpfer dieser Satzung für die Festigkeit seines Standpunktes zeugt, z. B. S. 76 ff., wo er dieselbe exegetisch zu begründen sucht, darf wohl als ein neuer Beweis angesehen werden, dass das Dogma sich weder exegetisch noch theologisch rechtfertigen lasse; dass es der Christenheit der ersten 4 Jahrhunderte fremd gewesen, erkennt er selbst S. 185 ff. an. — Voran ging ihm *Abr. Booth*, the reign of Grace — deutsch: Der Thron der Gnade, frei nach dem Englischen bearbeitet von Dr. *Fr. W. Krummacher* (Elberf. 1831.), besond. Kap. 3. — Apologie der calvin. Erwählungslehre in gemilderter Form — und *Cés. Malan* in Genf, la souveraine et sainte Grace de Dieu. Bordeaux et Paris 1841. 8.

Anm. 2. Exegetische Begründung des Dogma von der absoluten Gnadenwahl.

In Uebereinstimmung mit der allg. Kirche bis auf Augustinus und auch nach ihm, da dieselbe seine Hypothese einer absoluten Prädestination niemals gebilligt hat, urtheilt unsere Kirche, dass eine Deutung nicht richtig seyn könne, welche den Herrn selbst u. s. Apostel, wie die Propheten in schmähliger Weise in Widerspruch mit sich selbst setzt; vgl. unten *Wegscheider's* Darstellung der angeblich biblischen Lehre nach §. 145. sr. Institutionen. Und wenn bei der Erklärung der h. Bücher die sonst allgemein anerkannten hermeneutischen Grundsätze angewandt werden, welche alle sich vereinigen in dem: *Scriptura scripturae interpres* (§. 28.); so haben wir in dem biblischen Sprachgebrauche, wie in der Analogie der h. Schrift sichere Normen, welche uns auch in den wenigen Stellen, in welchen die Prädestinatianer ihre Hypothese gefunden haben, keinen andern, als den mit der allgemeinen Schriftlehre (§) übereinstimmenden Sinn erkennen lassen.

Die Stellen, in welchen die Prädestinatianer ihre Meinung finden, sind

1) solche, die von absoluter göttlicher Bestimmung des menschlichen Willens, z. B. von Verstockung des Herzens oder einer solchen Entscheidung über ihre religiöse Stellung handeln sollen, welche das Dogma von der absoluten Prädestination nothwendig zur Voraussetzung haben. Dagegen haben unsere Theologen treffend bemerkt, dass eine Auffassung unrichtig seyn müsse, welche schon im nächsten Zusammenhange selbst ihre Widerlegung findet, indem in anderen Stellen als eigene menschliche Bestimmung bezeichnet wird, was in jenen als göttliche That erscheint. Vergleiche

a) die Stellen, *nach welchen Gott das Herz der Menschen verstockt haben soll:* חִזֵּק, הִכְבִּיד, הִקְשָׁה אֶת־לֵב u. a. 2 Mos. 4, 21. 7, 3. 10, 1. 20. 27. 11, 10. 14, 4. 8. 17. — (Dagegen aber zu halten 2 Mos. 7, 13. 8, 15. 28. 32. 9, 34 f.) — Jos. 11, 20. Jes. 6, 9 ff. 19, 14. 29, 9 f. 60, 17. vgl. 2 Sam. 24, 1. (Dagegen Jes. 29, 10. Zach. 7, 11. Ps. 95, 8. Ezech. 2, 4. 1 Sam. 6, 6. Hos. 13, 8. 2 Chron. 36, 13.). — *Röm.* 1, 24. 26. 28. (Dagegen 2, 5. Eph. 4, 19. Hebr. 3, 8 f. Matth. 23, 37.).

b) 5 Mos. 4, 19. (Dagegen 17, 3.).

c) Marc. 4, 11 f. Luk. 8, 10. vgl. Matth. 13, 11—15. — Joh. 12, 37—41.

d) Matth. 11, 25. vgl. Joh. 6, 37. u. 44., dagegen V. 35 ff. und 45 ff.

e) Ap. G. 13, 48. (vgl. aber V. 46. und Röm. 2, 6. 12 ff. 26. Gal. 6, 7. 8.) Joh. 13, 18. vgl. 19 fg. u. 15, 19. vgl. 22 fg.

f) 1 Thess. 5, 9. (vgl. V. 8. u. 11.) und 1 Pet. 2, 8. (vgl. aber die ganze Stelle im Zusammenhange V. 6—12. u. weiter.)

Als die bedeutendsten von allen aber sind jederzeit hervorgehoben worden

g) Röm. 8, 30. 9, 8—24. — Hier fanden die Prädestinationslehre nicht blos ihre Vertheidiger, sondern auch mehrere neuere Philosophen und Theologen, die das Dogma selbst nicht billigten, z. B. *Kant*, Streit der Fakultäten S. 55. 109. — *C. L. Nitzsch*, de revelatione externa eademque publica. p. 188., dessen Gedanken *J. Fr. Krause* verarbeitete in dem Progr.: De rationalismo ecclesiae nostrae in doctrina de praedestinatione. Regiom. 1814. 4. (abgedr. in s. Opuscc. theol. ib. 1818. 8. p. 179 sqq. — vgl. dagegen *Chr. Fr. Fritsche*, doctrina eccl. nostrae de praedestinatione a rationalismo aliena etc. Lips. 1817. 4.) — Noch weiter ging Dr. *Wegscheider*, welcher §. 145. ed. 7. seiner Institutt. gar folgendes als „*doctrina biblica*" hinstellt: „Deus etsi pro benignitate sua omnibus aeque ac singulis hominibus felicitatem vult largiri et beneficia a Jesu Christo repetenda omnibus destinasse dicitur (1 Tim. 2, 4—6.), plurimos tamen hac salute per Christum parata carere

passus est; neque enim notitia hujus salutis ad omnes pervenit, neque omnes bene illa usi sunt. Prodiit inde dogma *praedestinationis* nomine secundum Rom. 8, 30. (ubi *προορίζειν* Vulg. *praedestinandi* verbo reddidit) in ecclesia insignitum, sive sententia de decreto illo divino apud Paulum Ap. (Rom. 8, 30. 9, 8—24.)[3]) exposito, quo ante orbem conditum Deus homines alios saluti, alios miseriae sempiternae destinasse dicitur. Efficitur ista sententia *e permultis scriptorum ss. dictis,* quibus Deus Israelitas, et evangelio propter Judaeorum plurimorum contumaciam hoc ipsum repudiantium paganis oblato (Matth. 8, 11. 12. 21, 43. 22, 1—14. Röm. 11, 23—32.), Christianos jam inde ab aeterno elegisse (Deut. 7, 6—8. Matth. 24, 31. Luc. 8, 10. 18, 7. Jo. 6, 44. Act. 4, 12. 13, 48. Rom. 8, 29 sqq. 9, 11. Eph. 1, 4. 5. 11. 2, 8—10. Phil. 4, 3. 2 Thess. 2, 13 sq. 1 Pet. 1, 2.), multos vero homines improbitati deditos obdurasse vel ad mala facta incitasse et reprobavisse traditur (Ex. 4, 21. 7, 3. Jes. 6, 9 sqq. 29, 10. Matth. 13, 14 sqq. Marc. 4, 12. Luc. 13, 24. Rom. 9, 15 sqq. Eph. 2, 2. 1 Pet. 2, 8. Jud. 4.). Huic sententiae, quae ex aevi rudioris perversis de efficacia divina opinionibus (§. 108. — s. die Stelle mitgetheilt oben §. 69. Anm.) et e *Particularismo* Judaico, ab Apostolis non omnino repudiato, prodiit, plane opposita sunt alia ss. ss. dicta. Partim enim Deo benignissimo miseriam peccatoris cujusvis curae esse demonstrant" rel. — Die lästerliche Annahme *Fritzsche's* in s. Commentar (1839.), welcher den Apostel Kap. 9—11. sogar 3 einander widersprechende und aufhebende Sätze darstellen lässt, hat in auffallendster Weise seine Unfähigkeit documentirt, heilige Schriften zu verstehen; vgl. Tholuck Kap. 9, 29. Ausser diesem und *Philippi* verdient vorzüglich auch *Umbreit* (Der Br. an die Römer auf dem Grunde des A. T. ausgelegt — 1856. 8.) verglichen zu werden, welcher in lehrreicher Weise den Sprachgebrauch des Apostels in den schwierigsten Stellen durch den hebräischen erläutert.

Dass in den fraglichen Stellen nicht die Lehre enthalten seyn könne, dass Gott unangesehen das Verhalten der Menschen, Busse und Glauben oder Unbussfertigkeit und Unglauben, seit Ewigkeit die Einen zur Seligkeit bestimmt, also in diesem Sinne erwählt, die

---

3) Anm. Wegscheider's: „Argumentationi in locis supra II. allatae vera haec sententia supposita esse videtur: hominem, quod ad religionem virtutemque ejus attinet, a superiore rerum ordine pendere, et hominem Christianum prae ceteris beneficia per religionem Chr. ipsi concessa Dei gratiae accepta ferre debere (9, 16.), Dei consilia autem ad homines impios et obstinatos relata omnino inexplicabilia esse (11, 33—36.). Nihilo minus Apostolus ardore disputandi a vera illa sententia ad dicta *particularismum* sapientia abreptus est, quibus et ipse sibi repugnavit (1 Tim. 2, 4.) et aliis effatis biblicis, v. c. Jo. 3, 17. Jac. 1, 17."

Anderen aber verworfen habe, muss a priori angenommen werden, weil unmittelbar vorher: Kap. 8, 28 fg., und nachher: Kap. 9, 30 ff. 10, 3 ff. 16. und weiter hin, wie im ganzen Briefe von Anfang an: Kap. 1, 16 fg. 4, 17 ff. — das Gegentheil unzweifelhaft ausgesprochen und die Theilnahme an dem von Gottes Gnade Allen bestimmten Heil von Busse und Glaubensgehorsam abgeleitet wird. Die ganze Argumentation im Briefe des erleuchteten, wahrhaftig nicht alogischen, Apostels, wie ihn Fritzsche und andere neuere Erklärer haben erscheinen lassen, verliert ihre Consequenz, aller Tadel Israels und alle Mahnungen ihre Bedeutung, wenn das Volk in Folge und Kraft absoluter göttlicher Erwählung [4]) ungläubig und ungehorsam war, nicht durch eigene Schuld (vgl. 9, 30 fg. und 10, 21.). Nur die, welche hören oder hören können, aber nicht gehorchen wollen (10, 11 ff. 16 ff.), verwirft der Herr und nimmt ihnen endlich, wie Allen, welche die Sünde wider den heil. Geist begehen (§. 83.), Augen und Ohren, dass sie nicht mehr sehen und hören. Solche, die in beharrlichem Ungehorsam seinem Gnadenzuge widerstrebt haben, gebraucht er dann, auch wider ihren Willen, doch als Werkzeuge zur Offenbarung seiner Macht und Herrlichkeit, wie einen Pharao und Judas. Denn auch die verhärteten, abgestorbenen, Glieder müssen ihm noch dienen, wie dem Gärtner die Zweige, die er abschneiden muss.

2) In völliger Verkennung der biblischen, allgemein kirchlichen, Lehre von der g. Gnadenwahl berufen sich auch noch neuere Vertheidiger des calvinischen Dogma (wie E. W. Krummacher a. Schr. S. 77 ff.) auf die Stellen der h. Schrift, in welchen gelehrt wird, dass wir in Christo oder durch ihn erwählt sind vor Grundlegung der Welt, wodurch alle Rücksicht auf die eigene Würdigkeit aufgehoben werde: Eph. 1, 3 ff. vgl. V. 9 ff. und Col. 1, 12. 2 Tim. 1, 9 ff. Röm. 11, 35, vgl. Joh. 15, 16.

Wohl hat der Mensch nichts, was er nicht von Gott empfangen hätte, und eben darum kann er Gott nichts zuvor geben, das ihm könnte wieder vergolten werden. Aber wenn unter den empfangenen Gaben auch der Wille ist, durch welchen der Mensch

---

4) *Melanchthon*, ll. comm. theol. in loc. *de praedestinatione* (ed. 1548. p. 502 sq.) sagt treffend auch noch für unsere Zeiten: „Magna caligo est in animis hominum in cogitatione de Deo, ac sine luce divina homines plerumque aut habent Epicureas imaginationes aut Stoicas, id est, magna pars imaginatur, homines non curari a Deo. Alii fingunt, Deum sedere in coelo et scribere fatales leges, quasi in tabulis Parcarum, secundum quas velit distribuere virtutes et vitia, sicut Stoici de fato suo sentiebant, et cogitant, *fatali motu* impelli Paridem et similes. Sed nos abjectis his deliramentis humanae caliginis referamus oculos et mentem ad testimonia de Deo proposita, sciamus, Deum esse agens vere liberum et tantum velle bona, nec velle peccata, et hanc voluntatem suam expressisse“ rel.

sich unterscheidet von dem Thiere, das der Macht des Instinkts folgt, somit auch die Fähigkeit, das dargebotene Heil im Glauben anzunehmen oder ungehorsam zurückzuweisen, und es daher deutliche Lehre des Evangeliums ist, dass Gott die Menschen verwirft, wenn sie sich nicht retten lassen wollen (Matth. 23, 37.); so leuchtet ein, dass eine Lehre eben so entschieden unevangelisch ist, wie verderblich, welche auch das Nichtwollen der Unbussfertigen als göttliche That bezeichnet (vgl. Krummacher a. Schr. S. 90 fg.). Beruft man sich auf Röm. 9, 11., so ist's gewiss, dass für Gott die zeitliche Vollbringung der That nicht Bestimmungsgrund sey wie für den beschränkten Menschen, der die Gesinnung Anderer erst aus den Werken erkennen kann, die sie vollbracht haben: aber dass in der Gesinnung, in der vorausgeschehenen *ὑπακοή* oder *παρακοή* des Einen und des Andern der beiden Brüder, die beide noch nichts vollbracht hatten, der Bestimmungsgrund für Gottes Liebe gelegen haben müsse, in welcher er den Jakob und seine Nachkommen in sein irdisches Gnadenreich berief, während er den Esau ausschloss (wie auch Calvin *ἀγαπᾶν* und *μισεῖν* Röm. 9, 13. verstanden hat), das kann nicht zweifelhaft seyn, da er die Person nicht ansieht, wie ein Mensch (Röm. 2, 11, vgl. V. 2 ff.). Es ist nicht anders und kann nicht anders seyn, als wie unsere Kirche mit dem Apostel (8, 28 ff.) lehrt, *dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, die nach dem Vorsatz berufen sind. Denn welche er zuvor versehen hat* (*οὓς προέγνω*), *die hat er auch verordnet, — welche er aber verordnet hat, die hat er auch berufen —.*

Die göttliche Bestimmung des äussern Lebensganges der Menschen, der Völker wie der Familien und Individuen, auch ihre Stellung zu seinem Reiche auf Erden, die Auszeichnung der Einen und Zurückstellung der Anderen — die Erwählung des Isaak vor Ismael, des Jakob vor Esau: Röm. 9, 7. 11 ff., vgl. in Betreff des Sprachgebrauchs von *ἀγαπ.* u. *μισεῖν* V. 13. Matth. 6, 24 fg. 10, 37. Luc. 14, 26. und Joh. 12, 25. — ist und bleibt für uns ein Geheimniss, wie die schöpferische Wirksamkeit Gottes überhaupt und die irdische Ausstattung seiner Creaturen insbesondere, namentlich auch der Menschen, ihre verschiedene Stellung und Begabung, das Maass der Talente, der Pfunde, mit welchen sie wuchern sollen (Röm. 9, 20 fg.). Eine Ungerechtigkeit Gottes kann dabei nicht vorausgesetzt werden, weder gegen die Menschen, da alle, was sie empfangen, ohne ihr Verdienst und Würdigkeit empfangen, noch überhaupt, da es Gottes Wille ist, der in solcher Verschiedenheit der Stellung und Vertheilung sich offenbart (9, 14 ff.), Gottes Wille aber nothwendig von Jedem, der an ihn glaubt, als heilig, folglich als gerecht, wie sein Walten als weise gedacht werden muss, auch wenn wir es nicht einsehen können (11, 33 — 36.). Und wie aus der

Welt überhaupt, als einer concordia discors, seine wunderbare Weisheit hervorleuchtet, aber so, dass alle Naturforscher, auch wenn sie bis in die tiefsten Abgründe hinunter steigen, sie nicht werden ergründen können, so leuchtet seine Gerechtigkeit u. Weisheit insbesondere auch aus dem Räthsel seiner Führungen oft genug aus einzelnen Beispielen in heller Klarheit hervor, so dass ein hoffnungsweckender Schein auf das Dunkel des ganzen grossen Weltdrama fällt; so ging aus der Verwerfung Israels, dem doch die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und die Verheissungen, das Heil für die Heiden hervor (11, 11 ff.), und der Widerspruch, den der fleischliche Israelit darin fand (9, 6 ff. vgl. V. 4.), trat in seiner Harmonie hervor mit dem Bunde, welchen der Herr mit dem Vater der Gläubigen geschlossen hatte (1 Mos. 12, 3. 18, 18, vgl. Röm. 3, 29 ff. Kap. 4 ff. u. Ap. Gesch. 3, 20—26.). Und auch einen Pharao, den alle seine Befehle und Mahnungen nur verhärteten, machte er, nachdem er verblendet und allem höheren Leben abgestorben war, wider seinen Willen zum Verkündiger seiner Macht und Herrlichkeit durch Hingabe in das verdiente Verderben (Röm. 9, 17 ff.).

Wie die Entwickelung der Gläubigen bis zur Wiederherstellung des ursprünglichen Ebenbildes Gottes durch Verähnlichung mit seinem Sohne (Röm. 8, 29 fg.), so ist auch die Entwickelung der Unbussfertigen und darum Ungläubigen bis zur Verhärtung und endlichen Verwerfung (Aehnlichkeit mit dem Satan Joh. 8, 37—44.), nicht denkbar ausser dem Bereiche der göttlichen Vorsehung (§. 72 fg.). Wie dieselbe, auch die beste, Arznei je nach dem Gebrauche den Einen heilsam werden kann, den Anderen verderblich; so ist auch Christus gesetzt zu einem Fall wie zum Auferstehen Vieler (Luc. 2, 34.), und so wirkt sein Evangelium verschieden und, wie der Apostel sagt, ist der Geruch seiner Erkenntniss diesen ein Geruch des Todes zum Tode, jenen aber ein Geruch des Lebens zum Leben (2 Cor. 2, 14 ff. vgl. 1 Cor. 1, 18.). Die, welche nicht Gefässe seiner Gnade werden wollen, macht Gott zuletzt zu Gefässen seines heiligen Zorns, zu Organen seiner Gewalt, um seine Gerechtigkeit und doch immer zugleich seine väterliche Liebe zu offenbaren, wie er unbussfertige Wüthriche durch alle Jahrhunderte hindurch bis in das unsrige als Zuchtruthen gebraucht hat, um die Rettbaren unter seinen Kindern zu retten.

Anm. 3. Lehre der evang. lutherischen Kirche.

Die Formula Concordiae art. XI. (Epit. p. 617 sqq.): De aeterna Praedestinatione et Electione Dei gibt Folgendes als „sincera doctrina de hoc articulo“:

„I. Primum omnium est, quod accurate observari oportet,

discrimen esse *inter* praescientiam et praedestinationem sive aeternam electionem Dei.

II. Praescientia enim Dei nihil aliud est, quam *quod Deus omnia noverit, antequam fiant,* sicut scriptum est" Dan. 2, 28. — —

III. Haec Dei praescientia *simul ad bonos et malos pertinet,* sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quae hominem ad scelus impellat. Peccatum enim ex diabolo et ex hominis prava et mala voluntate oritur [vgl. oben §. 77.]. Neque haec Dei praescientia causa est, quod homines pereant; hoc enim sibi ipsis imputare debent: sed praescientia Dei disponit malum, et metas illi constituit, quousque progredi et quam diu durare debeat idque eo dirigit, ut, licet per se malum sit, nihilominus electis Dei ad salutem cedat.

IV. Praedestinatio vero seu *aeterna Dei electio tantum ad bonos et dilectos filios Dei pertinet;* et haec est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit. Super hanc Dei praedestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portae eam evertere nequeant (Jo. 10, 28. Matth. 16, 18.).

V. Haec Dei praedestinatio *non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quaerenda est.*

VI. Verbum autem Dei deducit nos ad Christum; is est liber ille vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt, qui salutem aeternam consequuntur. Sic enim scriptum est (Eph. 1, 4.): *Elegit nos in Christo ante mundi constitutionem.*

VII. Christus vero *omnes peccatores ad se vocat* et promittit illis levationem et serio vult, ut omnes homines ad se veniant et sibi consuli et subveniri sinant. His sese Redemptorem in verbo offert et vult, ut verbum audiatur et ut aures non obdurentur, nec verbum negligatur et contemnatur. Et promittit, se largiturum virtutem et operationem Spiritus S. et auxilium divinum, ut in fide constantes permaneamus et vitam aeternam consequamur.

VIII. De nostra igitur electione ad vitam aeternam neque ex rationis nostrae judicio, neque ex Lege Dei judicandum est, ne vel dissolutae et Epicureae vitae nos tradamus vel in desperationem incidamus. Qui enim rationis suae judicium in hoc negotio sequuntur, in horum cordibus hae perniciosae cogitationes, quibus aegerrime resistere possunt, excitantur: Si, inquiunt, Deus me ad aeternam salutem elegit, non potero damnari, quicquid etiam designavero. Contra vero, si non sum electus ad vitam aeternam, nihil plane mihi profuerit, quantumcunque boni fecero, omnes enim conatus mei irriti erunt.

IX. Vera igitur sententia de praedestinatione ex Evangelio Christi discenda est. In eo enim perspicue docetur [Rom. 11, 32.], quod Deus omnes sub incredulitatem concluserit, *ut omnium misc-*

reatur, et *quod nolit quemquam perire*, sed potius *ut omnes convertantur et in Christum credant* —." Mit diesen Bestimmungen zu vgl. die Sol. declaratio p. 798—803. u. p. 808; „Ut — Deus in aeterno suo consilio ordinavit, ut Spiritus Sanctus electos per verbum vocet, illuminet atque omnes illos, qui Christum vera fide amplectuntur, justificet atque in eos aeternam salutem conferat: ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos, *qui per verbum vocati illud repudiant et Spiritui Sancto* (qui in ipsis per verbum efficaciter operari et efficax esse vult) *resistunt et obstinati in ea contumacia perseverant*, indurare, reprobare et aeternae damnationi devovere velit. Et secundum has rationes intelligendum est quod Scriptura dicit: *Multos vocatos, paucos vero electos esse.* Pauci enim verbum Dei *serio recipiunt* eique sincere obtemperant, major pars contemnit verbum neque in regiis illis nuptiis vult comparere. *Hujus contemtus* verbi non *est* in *causa* vel praescientia vel praedestinatio Dei, sed *perversa hominis voluntas*" rel. vgl. p. 820 sq., wo das *indurare*, infolge beharrlichen und boshaften Widerstrebens, erklärt wird: „*Dominus manum ab eo suam retraxit, cum deseruit.* atque ita cor ipsius induratum est." — Der krypto-calvinistische Streit innerhalb der Kirche wie der Kampf mit den strengen Calvinisten unter den Reformirten veranlasste (1592) die Publication der *articuli visitatorii*, von denen der vierte *de praedestinatione et aeterna providentia Dei* die von der Lutherischen Kirche in allen ihren Symbolen bekannte Lehre: „pura et vera doctrina nostrarum Ecclesiarum de hoc articulo" enthält in 4 einfachen Sätzen, die nur in präciser Fassung die obige Lehre wiedergeben. Der Hauptverfasser war *Aeg. Hunnius*, seit 1592 Prof. u. Gen. Sup. in Wittenberg († 1603).

Den öffentlichen Bekenntnissen entspricht auch die infolge jener Kämpfe ausgebildete *theol. Lehrform*. Sie ruht auf der Grundlehre (§.), dass es der Wille Gottes sey, alle Wesen selig zu machen, die er sich verwandt erschaffen hat. Da aber Viele, die ihnen verliehene Freiheit missbrauchend, die Bedingung der Theilnahme an seinem seligen Leben nicht erfüllen, so kann Gott, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu treten, die beharrlichen Uebertreter seines heiligen Willens an seinem herrlichen Leben nicht Theil nehmen lassen. Da er nun vermöge seiner Allwissenheit von Ewigkeit her den Entwickelungsgang aller Individuen vorhersieht, so unterscheiden unsere Theologen, namentlich seit *J. Gerhard* († 1637), nach dem Vorgange des Chrysostomus u. a. Lehrer der alten Kirche, richtig den Willen Gottes an sich, als voluntas *antecedens*, von dem durch das vorhergesehene Verhalten der Menschen (bez. der Engel) bestimmten Willen, vol. *consequens*, welcher letztere nothwendig verschieden seyn muss hinsichtlich der Frommen und der Gottlosen, oder derer, welche Busse thun und im Glauben die ent-

gegenkommende Gnade ergreifen, und der unbussfertigen und Ungehorsamen.

Der Wille Gottes gegen s. Geschöpfe, an sich betrachtet, wird ***antecedens*** genannt, „quia considerationem obedientiae et inobedientiae hominum (quasi) praecedit et respectu constat simplice, quo benefica illa Dei voluntas aequaliter se habet erga omnes." Der Begriff der vol. Dei antecedens fällt demnach wesentlich zusammen mit dem der ***vol. Dei generalis***, s. actus gratiae, quo Deus spectata communi hominum lapsorum miseria non tantum omnium serio vult salutem, sed etiam ad hanc procurandam Christum dedit mediatorem et efficacia media destinavit, ut omnes iisdem bene utentes illa potiantur. — Obwohl nun diese ***benevolentia Dei*** an sich absolut gleichmässig (unpartheiisch: universalis et ***aequalis***), wie unverdient (***gratuita*** et liberalis) und wahrhaftig (***seria***, non simulata) ist, so ist sie doch nicht unbedingt, sondern bestimmt durch die Heiligkeit seines Willens und darum entsprechend der Heilsordnung (vol. non absoluta, sed ***ordinata*** i. e. consentanea ordini salutis; vgl. unten §. 113.).

Diese durch die *πρόγνωσις* bestimmte voluntas, ***voluntas consequens*** [5]), ist nothwendig *specialis*, verschieden gegen die Gläubigen und Ungläubigen: ***praedestinatio*** s. ***electio*** (*προορισμός, ἐκλογή*) in Betreff Jener, ***reprobatio*** s. ***damnatio*** in Betreff der beharrlich Unbussfertigen. Die ***vol. specialis*** spricht sich demnach der Offenbarung gemäss auch aus als ein doppeltes decretum: ***decr. praedestinationis, quo Deus omnes homines, quos oblata salutis media amplexuros praevidit, aeterna salute donare constituit,*** und ***decr. reprobationis, quo Deus peccatores contumaces, quos oblata salutis media pertinaciter ad finem usque vitae suae repudiaturos praevidit, aeternae condemnationi adjudicavit in perennem justitiae suae gloriam*** (Joh. 3, 3 sqq. 36. Matth. 25, 41. Mr. 16, 16. Luc. 13, 23 sq. Rom. 2, 8 sq. Gal. 5, 19—21.).

---

5) Die Theologen suchen den wahren Sinn dieser anthropopathischen, altkirchlichen, Unterscheidung des göttlichen Willens in *θέλημα προηγούμενον* und *ἑπόμενον* gegen Missdeutung sicher zu stellen, z. B. *Hollaz.* l. c. p. 587: Voluntas Dei dicitur *antecedens* et *consequens:* non 1) ***ratione temporis***, quasi vol. antecedens consequentem tempore praecedat; uti enim Deus temporis est expers, ita non habet voluntatem aliquam, quae alteram tempore antevertat, nec 2) ***ex parte ipsius voluntatis divinae,*** quasi dentur in Deo duae reapse distinctae voluntates; est enim vol. div. ipsa essentia Dei, cum connotato objecto per modum actus volendi concepta, — sed 3) dicitur vol. Dei antecedens et consequens ***ab ordine rationis nostrae***, diversos volendi actus in Deo ***pro diversa objectorum consideratione*** distinguentis et unum actum prae altero considerantis, ut saltem notetur, voluntatem antecedentem praecedere consequentem ***in signo rationis divinae.*** Prius quippe est, nostro intelligendi modo, Deum velle hominibus salutem et media salutis procurare, quam eundem velle finaliter in Christum credituris aeternam salutem actu conferre, vel finaliter impoenitentibus aeternam damnationem adjudicare.

Beide Decreta (voluntatis consequentis) sind demnach 1) *conditionata* s. hypothetica: gefasst mit Rücksicht auf den vorausgesehenen wahren und beharrlichen Glauben der Einen und den beharrl. Unglauben und Ungehorsam der Anderen. — Durch diese Bestimmung wird die Annahme des decr. *absolutum* der Prädestinatianer zurückgewiesen, sowohl der Infralapsarier (Augustinus, dessen Ansicht auch die Majorität zu Dordrecht festhielt; s. Anm. 1.) als der Supralapsarier, die nach dem Vorgange des Lucidus Presb. u. A. (Anm. 1.) in entsetzlicher Consequenz auch den Fall der Menschheit in Adam mit seinen Folgen sich durch Gottes ewigen Beschluss bedingt zu denken fähig sind (Zwingli, Calvin und ihre Anhänger in der Reform. K. [6]); 2) *immutabilia*, weil das Vorherwissen Gottes untrüglich ist; daher kann keine Macht die Auserwählten Gottes von seiner Liebe scheiden und ihre Namen aus dem Buche des Lebens löschen (Joh. 10, 28—30. Röm. 8, 31 ff. vgl. 28 ff. 2 Tim. 2, 19. 1 Pet. 1, 4 fg.); 3) *aeterna* (Eph. 1, 4) und 4) *particularia*, denn die Gnadenwahl (electio) bezieht sich nur auf die Guten, deren Glaubensgehorsam oder Treue in der Liebe, die aus dem Glauben kommt, Gott vorhersieht (Röm. 8, 28. Offenb. 2, 10.), und die Verwerfung (reprobatio) nur auf die Bösen, welche die Wahrheit beharrlich zurückweisen (Anm. 2.). — *Aeg. Hunnius*, Tract. de providentia Dei et aeterna praedestinatione. 1603. 4. — *J. Musaeus*, Diss. de aeterno praedestinationis decreto an absolutum sit nec ne. Jenae (1646.) ed. 2. 1703. 4. — *Gl. Wernsdorf*, Diss. de praedestinatione et reprobatione. Viteb. 1716. 4. — *Sal. Deyling*, Diss.: divinae praedestinationis et gratiae cum Dei et natura et verbo harmonia. Lips. 1746. 4. — u. v. d. Dogmatikern besond. *Hutter*, *Gerhard*, *Calov*, *Quenstedt*, *Buddeus*, vgl. *Bretschneider*, systemat. Entwick. §. 112. *H. Schmid*, Dogm. der ev. luther. K. §. 29 ff. u. lehrreiche Erörterungen bei *Thomasius*, luth. Dogm. 1. Th. (2 Aufl. 1856.) S. 421 ff.

§. 85.

Die Erlösung.

Wesen und Begriff der Erlösung bestimmen sich durch den Umfang und das Wesen des durch die Sünde

---

6) *Supralapsarii* vocantur, qui Deum decreto absoluto etiam lapsum Adami praedestinasse opinantes illud huic quasi praeponunt (quum causa lapsus ex Dei arbitrio repetatur, hoc quasi *supra lapsum* ponitur); *Infralapsarii* contra, qui lapsum Adami a Deo (non praedestinatum, sed) permissum censentes decretum ejus absolutum in eo esse putant, quod placuerit ipsi ex perdita totius generis humani massa alios servare, alios perniciei suae relinquere.

eingetretenen Verderbens (§. 79.); die *Erlösung* ist *Errettung aus demselben durch Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in dem Menschen* oder der ursprünglichen gottähnlichen Herrlichkeit. Bestand diese in vollkommener, der Bestimmung des Menschen entsprechender, *Weisheit*, *Gerechtigkeit* und *Heiligkeit* (§, 74. u. 76.), so kann die Erlösung nur geschehen durch *Erleuchtung* oder Offenbarung der verdunkelten Wahrheit, durch *Rechtfertigung* oder Versöhnung des Sünders mit Gott, und durch *Heiligung*, in welcher die Wahrheit und Gerechtigkeit erst ihren entsprechenden Ausdruck finden und die Erlösung sich vollendet. Und eben darin wird die Erlösung, die *Jesus Christus* gestiftet hat, gesetzt, wenn es von ihm heisst (1 Cor. 1, 30.), dass er uns von Gott gemacht sey zur *Weisheit*, zur *Gerechtigkeit*, zur *Heiligung* und eben dadurch zur *Erlösung* (ὃς ἐγενήθη *σοφία* ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, *δικαιοσύνη* τε καὶ *ἁγιασμὸς* καὶ *ἀπολύτρωσις*). Dem entspricht auch die Beschreibung der Gemeinschaft der Erlösten, des Reiches Gottes, welches Christus gegründet hat, wenn als Merkmale der Bürger desselben hervorgehoben werden (Röm. 14, 17.) *Gerechtigkeit* und *Friede* und *Freude im heiligen Geist.* — Was durch den ersten Adam verloren worden ist, soll durch den zweiten Adam wieder gegeben, die Bande des Todes, der mit der Sünde des Erstern in die Welt gekommen ist, sollen durch den Zweiten wieder gelöst werden (Röm. 5, 12—21. 1 Cor. 15, 21 fg. 45—49. vgl. Joh. 1, 4 ff. 3, 14 ff.).

§. 86.

Die Zeit, da der Erlöser der Welt erschien.

Da die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn (Gal. 4, 4.), und Jesus selbst, als er anfing zu predigen, sprach (Marc. 1, 15.): *die Zeit ist erfüllet und das Reich Gottes ist herbeigekommen.* Diese Fülle der Zeit vergleicht der Herr auch (Joh. 4, 35. vgl. Matth. 9, 37 fg.

Luc. 10, 2.) mit der Zeit, da das Feld weiss ist zur Erndte und die Arbeiter zu senden sind.

Diese Reife der Welt für die Arbeit der Apostel und Evangelisten, welche Busse predigen und den Eintritt des Himmelreichs verkündigen sollten, zeigte sich

1) in der Grösse und Allgemeinheit des Verderbens, welches sich durch die religiöse Zerfallenheit und tiefe Versunkenheit der Sitten offenbarte. Die Schilderungen derselben im N. T. (z. B. Röm. 1—3.) werden vollkommen bestättigt durch die Zeugnisse jüdischer und heidnischer Schriftsteller [1]). Dem Sectenwesen der Juden entsprach der Streit der philosophischen Partheien und der Unglaube in den höheren Ständen der heidnischen Völker, so dass, wie *Cicero* bemerkt (de div. II, 24.), kein Opferdeuter ohne Lächeln den andern ansehen konnte. In der Frage: *Was ist Wahrheit?* (Joh. 18, 36.) spricht *Pilatus* die Stimmung der höheren Stände in der Römischen Welt aus (vgl. oben §. 2. 31. u. Lactant. instit. I, 1 sqq.). Die Reife der Welt in der Zeit, da der Heiland erschien, offenbarte sich

2) in der Allgemeinheit des Verlangens nach einer neuen besseren Zeit und in der belebten Hoffnung auf den Eintritt derselben. Die wahrhaftigen Israeliten, an welchen das Gesetz seine pädagogische Bestimmung in der göttlichen Oekonomie erfüllt hatte (Gal. 3, 23 fg.), warteten auf den Trost Israels, auf die Erscheinung des verheissenen Heilandes (Luk. 2, 25 ff. 38. vgl. 1, 6. Matth. 11, 2 fg. Joh. 1, 47 ff.), und auch die Samariter bewegte diese Hoffnung (Joh. 4, 25.).

---

1) Von seinem Volke berichtet nam. *Josephus* in d. Gesch. des Jüd. Krieges u. von seinen Zeitgenossen *Seneca:* Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt, plus committitur, quam quod possit coercitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine, major quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocumque visum est, libido se impingit. Nec furtiva jam scelera sunt, praeter oculos eunt, adeoque in publicum missa nequitia est, et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? Undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coorti sunt rel. (de ira II, 8.).

Die Edleren unter den Heiden, welche Gott ihre eigenen Wege hatte gehen, aber fort und fort sich ihnen nicht unbezeugt gelassen hatte, damit sie ihn suchen möchten (Ap. G. 14, 16 fg. 17, 27 fgg. vgl. §. 2. u. 5.), wandten sich unbefriedigt durch die vaterländischen Religionen, nachdem sie die Unfähigkeit ihrer Vertreter erkannt hatten, das Verlangen nach Wahrheit und Frieden zu stillen, fremden Religionen zu (vgl. §. 31. mit §. 2.), insbesondere der Religion der sonst allgemein verachteten Juden. Daher die grosse Zahl der Proselyten, der Verehrer des Einen wahrhaftigen Gottes (*σεβόμενοι τὸν θεόν*), in allen Ländern des Römischen Weltreichs, den bigotten Anhängern des alten Cultus ein Gräuel, den Ungläubigen ein Spott [2]); daher das Aufleben der uralten, durch geheimnissvolle Sagen genährten Hoffnung, welche selbst Römische Schriftsteller als eine allgemeine und unauslöschliche bezeichnen, die wie eine Weissagung den ganzen Orient erfüllte, *dass in Judäa der Gründer eines Weltreichs erstehen werde* [3]).

Dazu kam

3) die Allgemeinheit fördernder Verkehrsmittel. Denn

a) die Länder der bekannten Welt waren vereinigt unter Römischem Scepter, wodurch der gegenseitige Verkehr der Völker, der mercantilische wie der wissenschaftliche, erleichtert wurde.

b) Viele Juden wohnten zerstreut in fast allen

---

2) Vgl. *Juvenal.* Sat. XIV, vers. 96 sqq. und die Erklärer zu dieser Stelle. Wenn auch die Zahl der s. g. Proselyten der Gerechtigkeit, welche mit der Beschneidung sich zur Beobachtung des ganzen Mos. Gesetzes verpflichteten, gering war, so war desto grösser die Zahl der s. g. Proselyten des Thores, welche mit der Entsagung des Götzendienstes (Verpflichtung zur Beobachtung der s. g. 7 Noachischen Gebote Aufnahme in die Jüdische Gemeinschaft erhielten, wie Fremdlinge, die als Gäste Eingang fanden in die Jüdischen Städte.

3) *Sueton.* Vespas. c. 4: Percrebuerat Oriente toto veus et constansl opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirendaiter)e *Tacit.* histor. V, 13: Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum auis— contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens profectique Jutr.t rerum potirentur. — Vor ihnen *Josephus* de B. Jud. VI. 5, 4: *ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν κιρὸν αἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης.*

Theilen dieses Reichs, und ihre Synagogen vermittelten den Verkündigern des Evangeliums den Eingang, so wie die Proselyten des Thors ihnen Aufnahme in den Familien der Heiden, insbesondere den gebildeteren, bereiten konnten.

c) **Die Sprache des gebildetsten aller Völker, die Griechische, war seit den Eroberungszügen Alexanders d. Gr. nach und nach zur Weltsprache geworden, die auch die gebildeten Juden redeten, welche das A. T. längst in Griechischer Uebersetzung lasen und in derselben den Boten des Herrn die erwünschteste Grundlage für ihre Predigt darboten.**

So war unter der Leitung Gottes, dessen Rath wunderbar ist und der Alles herrlich hinaus führt, die Zeit vorbereitet worden, da er seinen Sohn sandte, sein Reich in Judäa zu gründen, damit von diesem Lande der Verheissung das Heil zu den übrigen Geschlechtern der Erde käme.

Literatur: *J. A. Briegleb,* Comm. de momentis moralibus religionum Graecarum et Romanarum. Gött. 1799. 4. — *A. Tholuck,* Ueber das Wesen und den sittlichen Einfluss des Heidenthums, besonders unter Griechen und Römern, mit Hinsicht auf das Christenthum — in *A. Neanders* Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenth. u. des chr. Lebens (Berl. 1823. 8.) 1. Bd. — *Gieseler,* Lehrb. der Kirchengesch. 1. Bd. §. 8 ff. — *Neander,* Allg. Gesch. d. chr. Rel. u. K. 1. Bd. Einl. — *J. H. Kurtz,* Handb. d. allg. Kirchengesch. 3. Aufl. (Mitau 1853.) 1. Bd. §. 30. vgl. §. 19 ff.

Erster Abschnitt.

Christologie.

A. Von der Person Jesu Christi.

---

§. 87.

Biblische Lehre von Jesus Christus als Gottes- und Menschen-Sohn.

Unter der Regierung des Römischen Kaisers Augustus erschien der lange verheissene und erwartete Heiland der Welt. Er kam gesandt von der Liebe Gottes, damit Alle, welche ihm sich vertrauen würden, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben möchten (Joh. 3, 16.), er entäusserte sich seiner göttlichen Herrlichkeit (*δόξα = μορφὴ θεοῦ*), nahm das Wesen des Dieners an und ward ein Mensch, uns allen gleich (Joh. 17, 1 ff. Phil. 2, 5 ff.). Die Menschwerdung des Erlösers glich der des Stammvaters der Menschen; durch ausserordentliche Wirkung der göttlichen Allmacht ward er von Maria, einer unbefleckten Jungfrau aus dem Geschlechte Davids, empfangen (Luk. 1, 26—35. Matth. 1, 18—25. vgl. Joh. 3, 31. 6, 62. Gal. 4, 4.) und zu Bethlehem in Juda, der Stadt Davids, geboren (Luk. 2, 1 ff. Matth. 1, 22 ff. 2, 1.) und Jesus (יְהוֹשֻׁעַ — יֵשׁוּעַ) genannt, d. i. *Erlöser* oder *Heiland* *σωτήρ* — Luk. 1, 31. 2, 21 fg. Matth. 1, 21.). Obwohl der Sohn Gottes, der ewige Logos es war, welcher Fleisch geworden in Knechtsgestalt erschien (Joh. 1. 1—3. u. 14. 1 Tim. 3, 16. Phil. a. St. vgl. Röm 1, 3. 8, 3. 9, 5. Hebr. 2, 9 ff.), so war er doch, wie er erschien, als Mensch vollkommen unserer Art, nach Geist, Seele und Leib, die Sünde ausgenommen, da Er, welcher der Wie-

derhersteller des Geschlechts der Menschen werden sollte, (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος od. ἔσχατος Ἀδάμ Röm 5, 12 — 21. 1 Cor. 15, 21 fg. 45—49), selbst in ursprünglicher Vollkommenheit, mit Gottes Ebenbild geschmückt, erscheinen musste, und daher nicht nur, wie der erste Mensch, unmittelbar von Gott geschaffen (empfangen vom heil. Geist), frei von dem natürlichen Verderben von der erwählten Jungfrau geboren wurde, sondern auch, obwohl versucht gleichwie wir, doch keine Sünde that (1 Joh. 3, 5. vgl. Joh. 1, 14. 8, 46. 2 Cor. 5, 21. 1 Pet. 2, 22. Hebr. 4, 15. 7, 26 fg.). Sein irdisches Leben glich daher, abgesehen von dieser urbildlichen Vollkommenheit, innerlich und äusserlich, dem Leben aller andern Menschen und zwar des Volks insonderheit, aus dem das Heil durch ihn, den Verheissenen, kommen soll. Er ward dem Gesetze, dem er sich unterordnete (Gal. 4, 4. vgl. Phil. a. St.), gemäss am achten Tage beschnitten (Luk. 2, 21 f.), wuchs (22 f.), wurde erzogen, gleich den andern Kindern der Menschen (51 ff.), lernte das Gewerbe seines Pflegevaters Joseph (τέκτων Mark. 6, 3.), hatte menschliche Sinne, Bedürfnisse, Neigungen und Gefühle (vgl. Mark. 3, 5. Joh. 2, 17. 4, 6. 11, 33. 38 — 12, 27. Luk. 19, 41. Matth. 26, 37 ff.), und nahm zu, wie an Alter, so an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen, indem er die Pflichten des Gehorsams erfüllte gegen seinen Vater im Himmel, wie gegen seine irdischen Eltern (Luc. 2, 49 — 52. vgl. V. 40. 46 und 1, 80. Hebr. 5, 8 fg.). Daher konnte er sich, obgleich die Fülle der Gottheit in ihm wohnte (§. 51. 53. 55.), doch den Menschen als seinen Brüdern (Joh. 20, 17. vgl. Röm. 8, 29. und Hebr. 2, 11.) gleich stellen und nannte sich *des Menschen Sohn* (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: בֶּן אָדָם = ὁ ἄνθρωπος) und gebrauchte gerade diese Benennung, weil eben an sein menschliches Seyn und Wirken als zweiter Adam (regenerator generis humani) die Ausführung des heilsamen Rathschlusses der Erlösung der Menschen geknüpft ist, am häufigsten von sich (Matth. 8, 20. 9, 6. 12, 8. 32. 40. 16, 13. 27. 18, 11. 20, 28. 24, 27. 44. 25, 31. 26, 2. 24. 64. — Mark. 8, 31. 9, 31.

14, 21. — Luk. 5. 24. 9, 58. 12, 8. 18, 8. 19, 10. 21, 27. 36. 22, 22. — Joh. 1, 52. 3, 14. 5, 27. vgl. 12, 34. und Ap. G. 7, 56.). Die Gemeinschaft der Menschen mit Gott, welche er wiederherstellen sollte, stellte er vor Allem in der urbildlichen Erscheinung seiner eigenen Person dar (§. 75 vgl. §. 1 – 3.), ein geheimnissvolles Wesen, wie der Rathschluss, der durch ihn erfüllt werden sollte (Matth. 11, 25—27.).

Anm. Joseph, der Verlobte Maria's, wurde, nachdem höhere Mahnungen sein Bedenken über das ausserordentliche Ereigniss gehoben hatten (angeführte Stellen im §), Gemahl und also Pflegevater des Jesusknaben und daher ist's natürlich, dass diesser von den Landsleuten, bevor sie seine wahre Abkunft und Bestimmung erkannten, für Josephs Sohn gehalten und so genannt wurde: Matth. 13, 55. Luk. 4, 22. vgl. 3, 23. (ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ) Joh. 1, 46. 6, 42. — Dass die Lehre der Kirche von dem übernatürlichen Ursprunge der menschlichen Natur Christi, auch abgesehen von den Stellen, auf welchen das apostol. Bekenntniss: „empfangen vom heil. Geist", ruht, der ganzen heil. Schrift entspreche, ist wohl nach den ebionitischen Verirrungen auch im letzten Jahrh. jetzt wieder von allen Unbefangenen anerkannt; Nichts zeugt dagegen, Alles dafür, wo im N. T. von seiner Geburt die Rede ist, nirgends wird er bezeichnet als erzeugt von Joseph, auch nicht Gal. 4, 4. — Vgl. die neueren gründlichen Beweisführungen b. *Thomasius,* Christi Person u. W. Th. II. §. 34. und §. 39. und *G. L. Hahn,* Theol. d. N. T. §. 87 fg. — Bei beiden sehe ich hier ab von ihrer eigenthümlichen Ansicht von der göttlichen Natur Christi, bei Thomasius auch von der menschlichen.

§. 88.

Sein Leben auf Erden.

Sein Leben in Gesinnung, Wort und That war der Wandel eines vollkommenen Menschen, aus welchem das ungetrübte Ebenbild Gottes hervorleuchtete, das Urbild, nach welchem der Mensch anfangs geschaffen worden ist (§. 74. 75.). Er lebte in immerwährender inniger Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater, Alles was ihm zu Theil ward und begegnete, betrachtete er in kindlichem Dankgefühl als seine Gabe und Fügung und zuver-

sichtlich erbat und erwartete er von ihm Alles (Matth. 4, 4 ff. 11, 25 f. 26, 39. Mark. 7, 34 ff. Luk. 6, 12 ff. Joh. 8, 54 ff. 11, 41 f. Kap. 17. vgl. Hebr. 5, 7.) und der heilige Geist, welcher dem Herzen den Charakter und das Zeugniss der Kindschaft bei Gott gibt (Röm. 8, 14—16. vgl. V. 9 ff.), wohnte in ihm und leitete ihn (Joh. 1, 32 ff. Matth. 4, 1 ff. 12, 28. Ap. G. 10, 38. Hebr. 9, 14.). Das Gesetz Gottes *lebte* daher in seinem Herzen und er liebte Gott über Alles und die Menschen wie sich selbst, darum that er auch gern und vollkommen den Willen seines himmlischen Vaters (Joh. 10, 18. 12, 49 fg. 15, 10. 17, 4. 19. Phil. 2, 8. Matth. 26, 53 f. Hebr. 5, 8. vgl. Luk. 2, 48.), sein Wandel war heilig und er blieb ohne alle Sünde in allen Versuchungen (Joh. 8, 29. 46. 2 Cor. 5, 21. 1 Joh. 3, 5. 1 Pet. 1, 19. 2, 22. 3, 18. Hebr. 4, 15. 7, 26 ff.). Seine Freude war in Gott und für ihn zu leben (Joh. 4, 34.), er suchte nichts Eigenes, — nicht seine Ehre, sondern von Herzen demüthig wollte er auf Erden nur seinen Vater verherrlichen, der ihn gesandt hatte (Joh. 7, 18. 8, 50. 17, 4. Phil. 2, 5 ff.). Daher war er auch sanftmüthig, wenn ihm Unrecht geschah, und überliess die Strafe Dem, welcher recht richtet (1 Pet. 2, 23.), doch eiferte er eben darum auch für Gottes Ehre und strafte freimüthig und ernst boshafte Gemüther (Mark. 3, 5. Joh. 2, 15 ff.). Diess war ebensowohl Offenbarung seiner Liebe, als wenn er, beim Anblick des Elends der Menschen tief bewegt, sein Mitleid durch leibliche und geistige Heilungen, durch Erweckung der Todten und die Predigt von der Erlösung den Armen offenbarte (Matth. 11, 5. 15, 30. Luk. 7, 22.). So wirkte er unablässig, so lange er lebte auf Erden, und gewährte jedem Hülfe, der derselben bedürftig und würdig war (Joh. 5, 17. 9, 4.). — Keine Unwahrheit ging aus seinem Munde, seine Lehre war Ausspruch und sein Leben Ausdruck der ewigen Wahrheit, daher er selbst *die Wahrheit, der Weg und das Leben* heisst (Joh. 14, 6. vergl. 6, 63. 68 fg.). Nie verleugnete er diese Wahrheit, er sprach sie aus und bekannte sie ohne Scheu und Furcht und, wenn es die

Sache forderte, ohne Rücksicht auf die Personen, sie mochten ihm geneigt und werth (Matth. 16, 23.), oder feindselig gegen ihn gesinnet seyn, auch da, als er wusste, dass es nur um den Preis des Lebens geschehen könne. Und, so schwer und schmerzlich es seinem reinen, liebenden Herzen werden musste, die Menschen so verblendet und boshaft zu sehen, so ertrug er doch, so weit es ihn selbst betraf, gern den Hass, die Schmähungen und Verfolgungen derer, welche die Wahrheit nicht ertragen wollten und an seinem heiligen Sinne und Wandel sich ärgerten. — Eben so wenig als nach Ehre bei Menschen, verlangte ihn auch nach anderen Gütern und der Lust dieser Welt, doch nahm er gern an schuldlosen Freuden in häuslichen Kreisen Theil und erhöhete sie (Joh. 2, 1—11. Matth. 9, 10 ff. 11, 18 fg.), übte und billigte überhaupt nicht eine Frömmigkeit, die sich äusserlich bemerkbar zu machen strebt, am allerwenigsten eine solche, welche sich irgendwie absonderlich geberdet (Matth. 6. u. ö.). Ob er gleich nicht hatte, darauf er sein Haupt hinlegen konnte (Matth. 8, 20.), und mit dem Unverstande und der Unempfänglichkeit, wie mit der Verkehrtheit und Bosheit der Menschen immer kämpfen musste; so war er doch stets ergeben und zufrieden und seine herrschende Stimmung war heitere Ruhe in der gewissen Zuversicht, dass der himmlische Vater sein Werk herrlich werde hindurchführen zu rechter Zeit (Joh 17.). In diese Zukunft blickte er, wohl mit Trauer über die, welche verblendet sich gegen das Wort der Wahrheit verhärteten und in ihrer Unbussfertigkeit verloren gingen, aber auch mit der himmlischen Freude des Welterlösers, wenn er durch die Predigt des Evangeliums von Boten des Friedens die Wahrheit zu den Enden der Erde tragen und dereinst, wenn der Heiden Zeit erfüllet worden, auch die Kinder Israels aus der Zerstreuung in das Reich Gottes eingehen und die Verheissung in Erfüllung gehen sah, *dass durch Ihn alle Völker gesegnet und Eine Heerde unter Einem Hirten werden würde* (Joh. 10, 12—16. vgl. Luc. 21, 24. 1 Mos. 12, 3. Ap. G. 3, 25. — s. §. 7. Anm.

2.). — Zur Stärkung des Glaubens an Ihn und an sein Werk offenbarte er auch die wichtigsten Momente der näheren und ferneren Zukunft, sowohl die, welche mit Betrübniss, als die, welche mit Hoffnung und Freude erfüllen. Er sagte voraus den Verrath und das Ende des treulosen und verlornen Jüngers (Joh. 6, 70 f. 13, 21 ff. 17, 12. Matth. 26, 20 ff.), die Verleugnung, aber auch die darauf folgende Reue des Petrus (Luk. 22, 34. 54 ff. Mark. 14, 30 ff.), die Zerstörung Jerusalems und Judäas mit der Zerstreuung des Volks (Luk. 19, 41 ff. 21, 5 ff. Matth. 24, 1 ff. Mark. 13, 1 ff.), seinen Tod, seine Martern, die Auferstehung am dritten Tage und die Himmelfahrt (Luk. 9, 22. 11, 29 ff. 18, 31 ff. vgl. 13, 33 ff. und 24, 7. — Matth. 12, 39 f. 16, 21 f. 17, 22 f. 20, 18 f. Mark. 8, 31. 9, 31. 10, 33 f. (vgl. 9, 9 f. Matth. 17, 9. 27, 63 f.) — Joh. 2, 19—22. 3, 14. 10, 18. 16, 28.), die Ausrüstung seiner Apostel durch den heiligen Geist (Luk. 24, 49. Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 13. vgl. Ap. G. 1, 4 f. und Kap. 2.), das Bestehen und die Erweiterung seiner Kirche bis zur Vollendung des Reiches Gottes auf Erden (Joh. 10, 11 ff. vgl. Matth. 16, 18.).

§. 89.

Sein Leiden und Tod.

Die Reinheit eines vollkommenen göttlichen Wandels unter den Menschen, welcher die eigene Schuld und Verderbtheit Allen, die ihn beobachteten, zu deutlich offenbarte und sie zu fühlbar an Busse und Aenderung ihres ungöttlichen Lebens mahnte, konnten nur Wenige ertragen (Joh. 1, 5 ff.) und es ging in Erfüllung, was der Greis Symeon der Mutter schon über dem Kinde, als sie es dem Herrn im Tempel darstellte, geweissagt hatte (Luk. 2, 25—35.), *dass dieser Heiland, allen Völkern bestimmt, gekommen zu erleuchten die Heiden und zu verherrlichen sein Volk Israel, doch, wie zur Auferstehung, so auch zum Falle Vieler in seinem Volke und ein Gegenstand des allgemeinen Widerspruchs wurde.* Nur Wenige nahmen mit

Freuden ihn auf und empfingen im Glauben durch ihn die Kraft und Seligkeit der Kinder Gottes (Joh. 1, 12 f.), die Meisten waren entweder zu schwach, sich öffentlich und entschieden für ihn zu erklären (Joh. 3, 1 ff. 12, 42 fg. Matth. 19, 16—30. Joh. 6, 60 ff. 66 ff.), oder ärgerten sich an ihm in ihrem ungöttlichen Wesen; sie nahmen Anstoss an dem heiligen Ernste, mit welchem er die Wahrheit aussprach, die Verkehrtheit der Menschen strafte und zur Busse und Umkehr aufforderte, und theils durch diese strafenden Worte des Herrn, theils durch das richtende Vorbild verletzt und gereizt, waren sie ungerecht und boshaft genug, Ihn, welcher nach langer Hoffnung auf die Erfüllung der Verheissungen ihrer Väter zu ihrem Heil gesandt war und durch Wort, Wandel und Werk seine göttliche Sendung beglaubigte, nicht blos zu verfolgen, zu schmähen und zu lästern, sondern endlich selbst ihn als einen Verbrecher zu ergreifen, ungerecht, wider besseres Wissen und Gewissen zu verurtheilen und durch den schmachvollsten und schmerzlichsten Tod der Kreuzigung hinzurichten (ausser den *Evangelien* vgl. Ap. G. 2, 22 ff. 3, 13 ff. 13, 26 ff.). Aber ob es wohl in seiner Macht stand (Joh. 10, 18. vgl. Matth. 26, 53 ff.), diesen Qualen der Entehrung und namenloser Schmerzen zu entgehen, die Er, bei dem zarten Gefühl eines heiligen und liebevollen Herzens, in ihrer ganzen Stärke empfand (Matth. 26, 37 ff. 27, 46. Luk. 22, 41 ff.); so opferte er doch, um das vom himmlischen Vater ihm übertragene Werk zu vollenden (Joh. 14, 31. vgl. 10, 18. Matth. 26, 39 ff. Phil. 2, 8.), gern auch auf diese Art ein Leben, das er nur übernommen hatte, um aus dem verderbten Geschlecht der Menschen zu retten, so viele sich retten lassen wollen. Und um so mächtiger trieb ihn seine Liebe zu den Sündern in den Tod, weil nach Gottes heiligem Rathschluss dieses Opfer des schuldlosen Mittlers zur Sühne für unsere Sünden die alleinige Bedingung der Erlösung der Welt war; *denn Gott hat Den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, auf dass wir würden in Ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt* (Joh. 10, 17—18.

vgl. 15, 13. Matth. 20, 28. 26, 28. — 2 Cor. 5, 18—21. Gal. 3, 13. vgl. 1. 4. 2, 21. 4, 4 fg. Röm. 5, 8—19. 1 Cor. 15, 3. 22. Eph. 1, 5 ff. Col. 1, 14. 19 fg. Ap G. 20, 28. 1 Pet. 2, 21 ff. 1 Joh. 4, 10. vgl. 1, 7 fg. 2, 1 fg. Hebr. 2, 9. 7, 26 f. 9, 12. 14. 10, 12. 14. 18. vgl. unten §. 99.). — Während der *entseelte Leichnam* des Welterlösers im Grabe ruhete und durch göttliche Fügung selbst erschütternde Veränderungen in der äusseren Natur die Schuld der Mörder verkündigten und zu der Trauer der wenigen Wohlgesinnten über den Tod des einzigen Heiligen stimmten, den die Erde getragen hatte (Matth. 27, 45. 51 ff.): theilte sein *Geist* das Loos aller abgeschiedenen frommen Geister und stieg in den Hades (Ap. G. 2, 31. vgl. 27. Luc. 23, 43.). Und wie er hier die Hoffnung Aller erfüllte, die Seiner, der da kommen sollte, gewartet hatten, so brachte er auch die Predigt vom Heil den Geistern im Gefängniss, den Unseligen, die während ihres irdischen Lebens nicht zum Glauben gekommen waren (1 Pet. 3, 18 ff. vgl. 4, 6.), und dieser apostolische Bericht zündet uns ein Licht der Hoffnung an in dem geheimnissvollen Dunkel, in welchem die Offenbarung sehr weise das Schicksal aller Unbekehrten lässt, welche hier durch fremde oder eigene Schuld die Predigt des Wortes Gottes nicht gehört haben, so dass sie hätten glauben können, doch aber nicht die Sünde begangen haben, die nicht vergeben werden kann, weder in dieser noch in jener Welt (Matth. 12, 31 ff. vgl. mit Röm. 10, 14 ff. und Luc. 16, 19 ff.).

Anm. Es ist auffallend, dass auch schriftforschende Theologen, wie *Jul. Müller,* die 1. Gen. Synode S. 145 ff., und *Thomasius,* Christi Person und Werk II. Th. (1857.) §. 44. S. 255 ff., den biblischen Grund wie die evang. Bedeutung und Nothwendigkeit dieses Lehrpunktes, auch die seiner fragmentarischen Fassung in der Schrift, so wenig erkannt haben. — Ein ganz entschiedener Gegner der Lehre von der Höllenfahrt Christi ist *J. Chr. K. v. Hofmann,* der Schriftbeweis 2. Hälfte 1. Abth. (1853.) S. 335 ff.

§. 90.

Auferstehung und Rükkehr zur göttlichen Herrlichkeit.

Die Verwesung des Leibes ist Wirkung der Sünde (§. 74 f. 78. und 79.), daher erfuhr der Leichnam Jesu, den keine Sünde entweihet hatte, die Verwesung nicht (Ap. G. 2, 25—32. 13, 33—37.), und es ging in Erfüllung, was er vorausgesagt: am dritten Tage stand er auf von den Todten, erschien zuerst und dann öfter vornämlich seinen Jüngern (Joh. 20, 19 ff. 26 ff. vergl. mit den Parallelen der übrigen Evangelisten — Ap. G. 2, 24 ff. 3, 15. 10, 30 ff. vgl. Gal. 1, 1. Röm. 6, 4. 1 Thess. 1, 10. 1 Cor. 15, 8. vgl. 3. und 11, 23. Hebr. 13, 20.), aber auch vielen Andern (1 Cor. 15, 6.), verweilte auf Erden noch 40 Tage (Ap. Gesch. 1, 3.), berichtigte die Erkenntniss und befestigte den Glauben seiner Jünger, die sein Leben und Werk den Völkern der Erde verkündigen sollten. Durch diese Auferstehung Jesu, welche die lange Sehnsucht des Menschengeschlechts befriedigte, dass einer der Todten wiederkehren und das ewige Leben und unvergängliche Wesen des Menschen offenbaren möchte (Luk. 16, 30 fg.), wurde nicht allein der Glaube an die Unsterblichkeit der Menschen (2 Tim. 1, 10.), sondern auch die Gewissheit der Begnadigung aller wahrhaft reuigen Sünder, welche der Heiland an seinen Tod als Sühnopfer geknüpft hatte, versichert (vgl. mit §. 89. Röm. 4, 25. 8, 34. vgl. 10, 9. 2 Cor. 5, 15. 1 Pet. 1, 21.).

Nachdem der Leib des Auferstandenen verklärt, d. h. zu dem höhern herrlichen Leben und Wirken im unsichtbaren Reiche Gottes geeignet worden war (1 Cor. 15, 50. vgl. V. 42 ff. Phil. 3, 21. und Joh. 7, 39.), ward er zu Bethanien, unweit Jerusalem, vor den Augen seiner Jünger, während er sie segnete und zur Fortsetzung seines Werks nach seinem Scheiden verordnete (Luc. 24, 50 fg. vgl. Ap. G. 1, 2.), sichtbar der Erde entnommen und kehrte, wie er vorausgesagt (z. B. Joh. 16, 28. vgl. 3, 13. 6, 62. 7, 33 fg. 8, 14. 21. 13, 3. 16, 16 f. 17, 1—5. und 20, 17. vgl. §. 88.),

zurück zu der Macht und Herrlichkeit, die er seit Ewigkeiten beim Vater hatte. Denn nachdem er in Knechtsgestalt den heiligen Rathschluss zur Erlösung der Welt ausgeführt hatte, gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze, hat ihn Gott erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr sey, zur Ehre Gottes des Vaters (Mark. 16, 19. Luk. a. St. Ap. G. 1, 9. 2, 34. 3, 21. vgl. Joh. 20, 17. — 1 Pet. 3, 22. Eph. 1, 20 ff. 4, 9 f. Phil. 2, 9 ff. 3, 21. 1 Tim. 3, 16. Röm. 8, 34. 1 Cor. 15, 47 f. Hebr. 9, 24. vgl. 4, 14. 7, 26.). — Verherrlicht sandte er den Jüngern, wie er verheissen, den heiligen Geist und rüstete sie durch ihn aus mit Erkenntniss und Kraft zu ihrem Berufe (Ap. G. 2. vgl. §. 88. mit §. 6. Anm. 4. und §. 54. Anm. 2.) und waltet nun als Haupt der Kirche und sorgt als ein barmherziger Hoherpriester und allmächtiger König für die Seinen, die er alle kennt, nach eines jeden Bedürfniss (Matth. 28, 18. 20. vgl. 18, 20. Joh. 14, 13 ff. Ap. G. 5, 31. 2 Cor. 13, 4. Phil. 2, 8 ff. Ephes. 1, 20 ff. 4, 15 f. Col. 1, 18 ff. 2, 19. vgl. 1 Pet. 3, 22. und §. 53. und 55. Anm. 2.), bis sein Reich alle Völker der Erde wird in sich aufgenommen haben und er dann sichtbar wieder kommen wird zum Gericht über die Lebendigen und Todten, dessen Zeit und Stunde niemand weiss, als der alleinige Gott (Mark. 13, 32. Matth. 24, 36. 44. 25, 13. Luk. 12, 40. Ap. G. 1, 7. und ö.).

So war sein Hingang wundervoll, wie sein Kommen, und wie ihn Liebe zu den verirrten Kindern der Menschen zur Erde führte, so war sein Scheiden Segnen und herrliche Verheissung. Durch sein irdisches Leben und dessen Schicksale zeigte er als Menschensohn voranwandelnd seinen Brüdern, Allen, welche im Glauben ihm folgen wollen, *den Weg*, auf dem sie nicht irren und, wenn auch durch Kampf und Leiden und Tod, sicher ge-

langen zu **seinem** herrlichen Ziele, zu den ewigen Wohnungen seines und ihres Vaters im Himmel (Joh. 11, 25 f. 12, 26. 14, 1—6. 1 Joh. 3, 2. — Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 8 ff. 1 Thess. 4, 17. Phil. 3, 20 f.). —

Anm. Vgl. *G. L. Hahn* a. Schr. §. 89 ff. und *Thomasius* a. Schr. §. 45. Nur erscheint seine Annahme, dass die Auferstehung Christi in der Verklärung mit einbegriffen sey, unvereinbar mit den evangelischen Berichten, insbesondere Joh. 20, 17. Der Versuch, sie zu rechtfertigen, S. 280 ff. wird kaum befriedigen.

§. 91.

Jesus ist der Christus oder der im A. T. verheissene Messias.

Vorbemerkungen.

Das Jesus der im *A. T.* verheissene Erlöser der Welt sey, ist der Inhalt der evangelischen Verkündigung von Anfang an (Luc. 1, 31 ff. 2, 10 ff. Joh. 1, 20 ff.). Es ist diess das einmüthige Bekenntniss der Apostel (Ap. G. 10, 34 ff. 17, 3 ff. 2 Cor. 1, 18 ff.), und die Weissagungen in den Schriften des A. T. werden für so deutlich erklärt, dass nur Verblendete und Verhärtete sie nicht verstehen (2 Cor. 3, 14 ff. vgl. 2 Tim. 3, 15.).

Jesus selbst fordert die gläubigen Leser der heiligen Bücher auf, darin zu forschen, mit der Versicherung, dass sie von ihm zeugen von Moses an (Joh. 5, 39. 45 fg.). Er erklärt, dass die Weissagungen von der Wiederherstellung des Heils im A. T. vollkommen in Erfüllung gehen müssen, dass die Vorbereitungen gehen bis auf Johannes, dass von dieser Zeit an das Evangelium vom Reiche Gottes gepredigt werde und dass Er selbst gekommen sey, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen (Luc. 16, 16 fg. vgl. Matth. 11, 12 ff. und 5, 17 fg.). Er erklärt sich, wo und wann es angemessen war, vor Freund und Feind für den Messias und nimmt das Bekenntniss an (Joh. 4, 25 fg. 8, 25 ff. 9, 35 ff. Matth. 16, 16 ff. 21, 9. 15 fg.). Johannes, der Täufer, lässt ihn öffentlich vor dem versammelten Volke fragen, ob Er der sey, welcher

verheissen war, oder ob man noch ferner eines Andern warten müsse, und Jesus bejahet die Frage mit Hinweisung auf die thatsächliche Erfüllung einiger Weissagungen (Jes. 35, 5 fg. vgl. 61, 1 ff.), in welchen die Zeiten der Erlösung oder des N. B. geschildert werden (Matth. 11, 3 ff. Luk. 7, 18 ff.). Eben diess betheuerte er auf die feierliche Beschwörung des Hohenpriesters im gerichtlichen Verhör (Matth. 26, 63 f. vgl. Mark. 14, 16 fg. und Luk. 22, 67 ff.), und nach seiner Auferstehung wies er seinen Jüngern, indem er sie an seine früheren Reden erinnerte, nach, wie Alles, was in dem Gesetz Mosis, in den Propheten und den Psalmen von dem Messias geschrieben stehe, habe erfüllt werden müssen und durch ihn erfüllt worden und dass diess auch durch seine Leiden und Auferstehung geschehen sey (Luc. 24, 25 ff. 44 ff.).

Hiernach ist begreiflich, wie die, welche diese Zeugnisse kennen und doch leugnen, das Jesus der Christ sey, für Feinde der Wahrheit, ja für Leugner Gottes und Widerchristen erklärt werden (1 Joh. 2, 22 fg. vgl. 4, 3. und 2 Joh. 7.).

Anm. Dass Jesus nicht gleich anfangs mit dem Bekenntniss, dass er der Christ sey, der verheissene König der Juden, hervortrat, war durch die Rücksicht auf die fleischlichen Messiashoffnungen und den politischen Charakter der Juden, wie durch seine Stellung zur Welt geboten (vgl. Joh. 6, 15. und 10, 24 fg.); daher er zu Zeiten sogar ausdrücklich das öffentliche Bekenntniss verbot (Matth. 9, 30. 16, 20. Marc. 3, 11 ff. vgl. Matth. 17, 9.). Und wie gerechtfertigt sein Verhalten gewesen war, dafür zeugen die letzten Gerichtsverhandlungen (Joh. 18, 33 ff. 19, 12.).

§. 92.

Der alte Bund und allgemeine Zeichnung des Messias im A. T.

Der alte Bund als solcher, als Vorbereitung des Neuen, hat einen prophetischen Charakter in seiner Gründung, seiner Einrichtung, wie in den Organen, deren sich der Bundesherr bediente (§. 7.). „Die Geschichte Israels ist der heilige Typus des Gnadenreichs, das in der Fülle der

Zeit kommen sollte." Wenn in der Urwelt das Protevangelium von dem Siege des Weibessamens über das Böse, das durch den Fall der Stammeltern in die Welt gekommen war (1 Mos. 3, 15.), in seiner Allgemeinheit dem Charakter des ersten Zeitalters angemessen, die Hoffnung der Menschen nährte und *Henochs* Aufnahme von Gott, mit welchem er gewandelt katte (Kap. 5, 22—24. vgl. Hebr. 11, 5. Sir. 44, 16. 49, 16. und Jud. 14.), als Prototypon der Verklärung, der Frucht eines göttlichen Wandels im Glauben, sie auch als Sieg über den Tod, den Sold der Sünde, bestimmte und zur Quelle alles Heils hinrichtete; so knüpfte die Verheissung Gottes beim Schlusse des Bundes mit *Abraham* und seinen Erben die Empfangnahme des Heils an seinen Saamen (1 Mos. 12, 1—3. 18, 18. u. a. vgl. §. 7. Anm. 2.), und wie diese Theilnahme bedingt wurde durch Glaubensgehorsam, so wurde je weiter je bestimmter die Linie des Stammes und Geschlechtes bezeichnet, aus welcher das Heil zu allen Völkern kommen sollte: *Isaak, Jacob, Juda* und *David.*

Das mosaische Gesetz, in welchem die früheren Gebote Gottes ihren vollendeten Ausdruck fanden, wies durch seine Heiligkeit, welche der eigenen Forderung des Gewissens entspricht (Röm. 7, 12 ff. vgl. 2, 14 ff.), und durch den Fluch, mit welchem es die Uebertretung belegt (Gal 3, 10 ff.), bei seiner Unerfüllbarkeit durch die Kraft des natürlichen, sündhaften Menschen, auf eine Vermittelung des Herrn hin, durch welche die Erfüllung möglich werden könnte (Röm. 8, 3.). Der Cultus, insbesondere die Opfer, die es anordnete, in welchen diese Vermittelung den Frommen des A. B. zunächst geboten wurde, wiesen Alle, welche inne wurden, dass solche Opfer als Sühnopfer das Gewissen von der Schuld nicht wahrhaft zu reinigen vermögen, auf ein vollkommenes Opfer hin, durch welches eine wahre Erlösung gestiftet und ein wahrhaftiger Gottesdienst begründet, der äussere in den innern, in Opferung der Herzen, Hingabe des ganzen Wesens an den barmherzigen Gott, verwandelt werden könnte (Jerem. 31, 31 ff. Jes. 1, 11 ff. Hebr. 10, 1 ff.

Röm. 12, 1.). So sollte das Gesetz des A. B. ein Zuchtmeister auf den verheissenen Sohn Abrahams und Davids seyn, auf Christum und den neuen Bund, den er stiften sollte, um alle Geschlechter der Erde aufzunehmen unter der Bedingung des Glaubens, desselben, welcher die Erwählung Abrahams und die Erfüllung der ihm gegebenen Bundesverheissungen bedingte (Gal. 3, 8 ff. Röm. 3. und 4. Hebr. 11, 8 fg.).

Und wie der Gottesdienst in allen seinen Theilen, auch die beiden Sacramente des A. B., Beschneidung und Passah (Col. 2, 11 fg. Röm. 2, 28 fg. vgl. 6, 3 ff. 1 Cor. 6, 7. vgl. 1 Pet. 1, 19.), so wie viele einzelne Handlungen und Gnadenerweisungen des Bundesherrn bei der Führung der Patriarchen und des erwählten Volkes Vorbilder des Vollkommenen, Schattenrisse des Heilsplans, Hüllen der ewigen Gedanken des Allweisen waren, welche in der Fülle der Zeit zur Ausführung kommen sollten (Hebr. 10. Joh. 3, 13 fg. 1 Cor. 10, 1—11. u. a.); so waren solche Vorbilder auch die Organe, deren der Herr sich bei der Leitung des Bundesvolkes bediente, das als der Erstgeborne in seiner Familie auf Erden das Heil den Brüdern darbieten sollte. Die Propheten, als unmittelbare Verkündiger des göttlichen Willens (§. 5. Anm. 5. und 6.), weissagten auf einen Propheten, der die volle Wahrheit offenbaren werde (5 Mos. 18, 15. 2 Pet. 1, 19. Joh. 6, 14.); die Priester, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, die zuvor der Sühne für ihre eigene Schuld bedurften und durch die Opfer, welche sie darbrachten, keine wahrhaftige und bleibende Versöhnung erwirken konnten, deuteten auf einen Hohenpriester, der durch ein vollkommenes Opfer eine ewige Erlösung zu stiften vermöchte (Hebr. 7—10.), und die Könige, welche das Volk beherrschten, in welchem der Grund gelegt werden sollte zu dem Reiche Gottes, das alle Völker aufzunehmen bestimmt war, erschienen als Vorläufer eines Königs, der allmächtig herrschen und ewig auf dem Stuhle Davids sitzen könnte (2 Sam. 7, 16. 1 Kön. 9, 5. Ps. 72. 89, 4 ff. 28 ff. 36 ff. vgl. Ps. 110. Jerem. 33, 14 ff.). — So bildeten die Gesalbten des

Herrn im A. B. alle den **Christus** vor, welcher kommen sollte, um als **Prophet**, **Priester** und **König** das Gesetz und die Propheten zu erfüllen (Joh. 4, 25 fg. 6, 14 fg. 12, 34. 18, 33 ff. Luc. 1, 31 ff. u. a. vgl. §. 7.).

§. 93.

Besondere Zeichnung des Messias im A. T.

Betrachten wir aber die *einzelnen Züge* des im A. T. gezeichneten Bildes des Messias, so tritt uns der erschienene noch deutlicher entgegen.

Der Messias soll, obgleich er von Ewigkeit her schon war (vgl. Jes. 9, 5. 6. und Mich. 5, 1.), *zu Bethlehem in Juda* geboren und durch ihn sollen die Heiden überwunden und Israel soll aus seinem Elend erlöst werden, aber ohne weltliche Macht und Waffen; darum erwartete man auch den Messias allgemein aus Bethlehem (Matth. 2, 4 f. Joh. 7, 42.). — Eben daselbst wurde der Sohn Gottes als Mensch geboren (Matth. 2, 1. Luk. 2, 4 ff.).

Der Messias soll abstammen von David oder hervorgehen aus dem Geschlechte Isai's (Jes. 11, 1. 10. Jer. 23, 5. 33, 15 ff. — daher auch genannt *Knecht David* עַבְדִּי דָוִיד — Ezech. 34, 23. oder *König David* דָוִיד מַלְכָּם Hos. 3, 5.), und eben diess war deshalb allgemeine Erwartung des Volks nach Joh. 7, 42. — Aus demselben Geschlechte ging Jesus Christus seiner menschlichen Abkunft nach hervor (Luk. 1, 27. 32. 2, 4 ff. Ap. G. 13, 23. vgl. Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8.).

Viele seines Volks werden, nach den prophetischen Ankündigungen, den Messias verachten, Anstoss nehmen und sich ärgern an ihm, die Heiden aber werden auf ihn achten. Jene werden ihn plagen und martern bis zum Tode, aber dieser Tod wird ein Sühnopfer für die Menschen seyn und es wird dadurch sein Werk nicht gestört, sondern gefördert und vollendet werden (Jes. 52, 13 — 53, 12. vgl. 8, 14 fg. 11, 10. Ps. 22, 2. 17 ff.). — Diess Alles ist an Jesus Christus in Erfüllung gegangen: Matth.

27, 35 ff. — Mark. 15, 24. ff. Luk. 23, 34 ff. Joh. 19, 23 ff. — 1 Pet. 2, 21—25. 3, 18.).

Es wird der Beruf des Messias seyn, die Menschen vom Verderben, Finsterniss und Ungerechtigkeit, zu erlösen und zu wahrer Freiheit, Frieden und Seligkeit zu führen und Erkenntniss Gottes und Gerechtigkeit zu verbreiten (5 Mos. 18, 15 ff. Jes 2, 2 ff. 9, 1—7. 11, 1 ff. 35, 5 ff. 42, 1 ff. 53, 5 f. 11 f. 61, 1. [Luk. 4, 17—21.] Jerem. 23, 5 f. 31, 31 ff. 33, 15 f. Ezech. 34, 23 ff. [Joh. 10, 11 fl.]); eben diese Erwartung spricht Symeon aus Luk. 2, 30 ff., und selbst die Samariterin hoffte in dem erwarteten Messias auf einen Lehrer der vollkommenen Wahrheit (Joh. 4, 25.). Auch der besondere Umstand wird öfters angedeutet, dass, obwohl der Heiland in dem erwählten Volke auftreten, doch vornämlich die Heiden zuerst ihm glauben und *nach ihnen* erst das Volk Israel und zwar zuletzt ganz sich zu ihm bekehren wird (Hos. 3, 5. vgl. Jes. 11, 10 ff. 65, 1 ff. vgl. 60, 1 ff.). — Auch diesen Vorankündigungen hat Jesus Christus und der Erfolg seines Wirkens ganz entsprochen, und was bereits geschehen ist, verbürgt die Erfüllung auch dessen, was wir noch zu erwarten haben (in Bezug auf den letzten Umstand vgl. Röm. 10, 20. 11, 25. Luc. 21, 24 mit Ap. G. 13, 46).

Anm. Was der Apostel 1 Cor. 13, 12. im Allgemeinen von der Erkenntniss des göttlichen *μυστήριον* und seiner Entwickelung sagt, das gilt vornämlich auch von den Weissagungen: Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, *ἐν αἰνίγματι*, und unsere Erkenntniss ist eine stückweise, dem gegenwärtigen Stadium unsers Lebens angemessen (2 Cor. 5, 7.). Den vollkommenen Commentar kann und soll erst die endliche, vollkommene Erfüllung geben (§. 5. Anm. 6.). Bis dahin ist nach Massgabe des Fortschritts unserer geistlichen Entwickelung (2 Cor. 3, 14 ff.) der Sinn, den wir erkennen, ein wachsender (§. 28.), oder nach dem Grade der Verdunkelung des innern Auges ein schwindender, bis zum Erlöschen auf dem niedrigsten Standpunkte, auf welchem der natürliche Mensch bei offenen Augen (1 Cor. 2, 14. vgl. Joh. 3, 3.) in dem *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* und dem irdischen Jerusalem nichts mehr sieht von dem *Ἰσρ. κ. πνεῦμα* und dem himmlischen Jerusalem, der hohen, freien Stadt, unserer aller Mutter (Gal. 4,

21 ff.). Mit Ausnahme der antijüdischen Gnostiker und Manichäer haben alle Christen von Anfang an, selbst die Ebioniten, in Jesu den Christ, den die Propheten angekündigt hatten, erkannt. Daraus erhellt, welchen Standpunkt manche neuere Theologen eingenommen haben, welche im A. T. keine Weissagung im wahren Sinne anerkennen und somit auch keine wirkliche Erfüllung derselben durch Jesum von Nazaret, geboren von Maria der Jungfrau aus Davids Geschlecht zu Bethlehem im Stamme Juda.

Aus der älteren Literatur sind hervorzuheben: *Carpov*, Theol. revel. T. III. P. II. c. V. §. 716 sqq. — *Christ. A. Crusius*, Hypomnemata ad Theologiam propheticam. P. I — III. Lips. 1764. 71. u. 79. 8. *Doederlein*, instit. theol. Chr. II. §. 226 — 229. *J. Chr. Schütze*, Jesus der verheissene und offenbarte Messias, in einer zusammenhängenden Gesch., nebst einem Auszuge der Gesch. des Josephus von der Zerstörung Jerusalems. Halle 1775. 8. — *G. Fr. Seiler*, Die Weissagung und ihre Erfüllung aus der heil. Schrift dargestellt. Erl. 1794. 8. vgl. *Dess.* Diss. de Vaticiniorum causis atque finibus. Sect. I — IV., in s. Opuscc. theol. Coll. I. Erl. 1793. 8. — *J. F. Kleuker*, Neue Prüfung und Erklärung der vorzügl. Beweise für die Wahrh. d. göttl. Urspr. des Christenthums, wie der Offenbarung überhaupt u. s. w. (Riga 1787.—94. 4 Thle. 8.) 1. Th. 4. Abth. vgl. *Dess.* Tract. de nexu, qualis constet inter utrumque divinae constitutionis foedus, prophetico ad 1 Pet. I, 10—12.

Die rationalistische Ansicht und Behandlung ist erkennbar vornämlich aus *Chrph. Fr. Ammon*, Entwurf einer Christologie des A. T. u. s. w. Erl. 1794. 8. oder *Dess.* Bibl. Theologie (2te Ausg.) 2. Th. u. *Bretschneider*, Handbuch Th. 1. §. 30., besond. Wegscheider, institutt. §. 50.

Auf die Bedeutung vom christlichen Standpunkte wiesen von Neuem hin unter Anderen: *Ch. F. Steudel*, de messianorum vaticiniorum momento in nostra etiam aetate — — nequaquam destituto. Tüb. 1823. 4. *id.* de messian. vatic., quonam potiss. charactere distinguuntur. ib. 1824. 4. *E. F. K. Höpfner*, die Glaubwürdigkeit der messian. Weissagungen von Neuem in Schutz genommen Leipz. 1831. 8

Vorzügliche neuere Literatur: *E. W. Hengstenberg*, Christologie des A. T. und Commentar üb. die messian. Weissagungen Berl. (1829. — 35.) 2. A. 1854—57. 3 Bde. 8. u. s. Comm. üb. die Psalmen 2. A. 1849. fg. — *Hävernick*, Vorlesungen üb. d. Theologie des A. T. herausgeg. v. *H. A. Hahn* 1848. 8. *J. Chr. K. v. Hofmann*, der Schriftbeweis. Ein theolog. Versuch. 1. Hälfte Nördl. 1852. 2. H. 1. u. 2. Abth. 1853. u. 1855. 8. Von dems. Weissag. und Erfüllg im A. u. N. T. — ein theol. Versuch. Nördl. 1841. u. 44. 8.

Vgl. *Fz. Delitzsch*, die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwickelung

seit der Christologie Hengstenbergs. Leipz. 1845. 8. und *Fr. Düsterdieck,* de rei propheticae in V. T. quum universae tum messianae natura ethica Gotting. 1852. 8.

§. 94.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff von der Person Jesu Christi

und zwar

a) von den beiden Naturen in der Person Jesu Christi.

Als die Zeit erfüllt war, entäusserte sich der ewige Sohn Gottes seiner göttlichen Herrlichkeit, nahm im Leibe der Jungfrau Maria durch unmittelbare göttliche Wirkung menschliche Natur an („vom h. Geist empfangen"), ward uns aller Dinge gleich, die Sünde ausgenommen, um das Geschlecht der Menschen vollkommen vertreten zu können und als Gottmensch (*θεάνθρωπος*) eine vollkommene und ewige Erlösung zu stiften.

In Ihm sind göttliche und menschliche Natur, beide vollkommen in ihrer Art und ungeändert, zu Einer Person vereinigt. Die göttliche Natur ist, auch in dieser Vereinigung, als absolut vollkommen zu denken, weil durch eine Beschränkung oder Verkümmerung, welcher wahrhaft göttliches Wesen an sich nicht fähig ist, das trinitarische Verhältniss des Sohnes Gottes zu dem Vater und heil. Geiste gestört worden seyn müsste, die menschliche Natur in der Person Christi ist vollkommen, nach ihren Theilen wie nach ihrer Beschaffenheit, zu denken, sowohl nach den Zeugnissen der h. Schrift (§. 87.), als nach dem Zusammenhange der christlichen Heilslehre, weil bei entgegengesetzter Annahme Christus nicht Stammhaupt des neuen Geschlechts der Menschen (regenerator generis humani — *δεύτερος Ἀδάμ*) hätte werden können, weder als vollkommenes Vorbild, noch als stellvertretender Mittler (§. 75. vgl. 87—90.). Darum hat die allgemeine Kirche von Anfang an das Geheimniss der Vereinigung vollkommener Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi gegen jüdische und heid-

nische Vorurtheile wie gegen irrende theologische Speculation bekannt und behauptet, und sie hat die heilige Pflicht, es fort und fort zu thun, weil durch Abweichung von dieser Grundlehre des Evangeliums (§. 18.) das ganze Christenthum alterirt wird.

Die Hauptmomente des kirchlichen Lehrbegriffs sind demnach: 1) die Unterscheidung zweier vollkommener Naturen in der Person Jesu Christi, des Gottmenschen (*θεάνθρωπος*); denn 2) der ewige Sohn Gottes hat in der Fülle der Zeit die menschliche Natur angenommen (*ἐνανθρώπησις*, assumtio naturae h. = inhumanatio, Menschwerdung = unitio personalis), und 3) die Folge war die persönliche Vereinigung (Einheit = unio personalis, *ἕνωσις ὑποστατική*). Vermöge dieser Vereinigung stehen die beiden Naturen 4) in der innigsten gegenseitigen Gemeinschaft (communio naturarum), jedoch ohne alle Veränderung ihres eigenthümlichen Wesens oder Vermischung, woraus nicht nur folgt, dass die eine Natur von der anderen prädicirt werden (Propositiones personales), sondern auch, dass die Eigenschaften der einen auch Eigenschaften der anderen seyn und sie dem Zwecke der Menschwerdung entsprechend zusammen wirken können (communicatio idiomatum).

Anm. 1. Die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs bildet die andere Hälfte des Symbolum Athanasianum, wie die erste die der Lehre von der Dreieinigkeit; vgl. §. 56. Anm. 1.

Dr. *Luther* spricht *Artt. Smalc.* P. I. artt. 3. u. 4. den ökumenischen Glauben also aus: „Non Pater, non Spiritus S., sed Filius homo factus est. — Filius ita factus est homo, ut a Sp. Sto sine virili opera conciperetur et ex Maria pura, sancta semper virgine nasceretur. Postea passus et mortuus est, sepultus, descendit ad inferna, resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei, venturus judicare vivos et mortuos etc., sicut de his Symbolum Apostolicum et Athanasianum et Catechismus noster puerilis nos edocent. De his articulis nulla est inter nos et adversarios controversia, cum illos utrinque confiteamur." —

Als später die Streitigkeiten mit der Reformirten Kirche und den s. g. Kryptocalvinisten innerhalb der Lutherischen geführt worden waren, sprachen 1592. die *articuli visitatorii*, art. II. *de persona*

Christi als pura et vera doctrina nostrarum Ecclesiarum (in Electoratu et Provinciis superioris Saxoniae) de hoc articulo aus:

In Christo sunt *duae distinctae naturae, divina* et *humana*. Hae manent in aeternum *inconfusae* et *inseparabiles* seu indivisae.

2) Hae duae naturae personaliter ita sunt invicem unitae, ut unus tantum sit Christus et *una Persona*.

3) Propter hanc *personalem unionem* recte dicitur atque in re et veritate ita se habet, quod Deus homo et homo deus sit, quod Maria filium dei genuerit et quod deus nos per proprium suum sanguinem redemerit.

4) Per hanc unionem personalem et, quae eam secuta est, exaltationem Christus secundum carnem ad dextram Dei collocatus est et accepit omnem potestatem in coelo et in terra factusque est particeps omnis divinae majestatis, honoris, potestatis et gloriae."

Damit zu vgl. Conf. Aug. art. III., Catech. maj. p. 493 sqq. und Form. Conc. Art. VIII. (epit. p. 605—612. u. Sol. decl. p. 761—788.). — *Mart. Chemnitius*, De duabus in Christo naturis. Jen. 1570. (liegt dem 8. Art. der Form. Conc. zum Grunde) ed. 2. 1591. *Heinr. Schmid*, die Dogm. der evang. luth. K. §. 32 fg. und *Thomasius* a. Schr. II. S. 515 ff. vgl. 307 ff. 405 ff.

Anm. 2. Darstellung des gewöhnlichen Lehrbegriffs.

Jesus Christus est *θεάνθρωπος*, „vere Deus et vere homo, natus ex virgine Maria" (Conf. Aug. art. III.).

Sunt igitur „*duae naturae*, divina et humana, *in unitate personae* inseparabiliter conjunctae." (ib.)

Natura (*φύσις, οὐσία, μορφή*) dicitur *suppositum, proprietatibus quibusdam et facultatibus praeditum* (Reinhard); persona (*ὑπόστασις, ὑφιστάμενον, πρόσωπον*) est *substantia individua eaque intelligens, quae nec alterius pars est, nec ex altero sustentatur* (Chemnit. nach Aeltern) oder *suppositum intelligens et per se subsistens* (Reinhard) [1]).

1) Die Handlung, wodurch beide Naturen zu Einer Person vereinigt wurden, heisst unitio personalis und in wiefern sie von der göttlichen Natur oder dem Sohne Gottes, als dem thätigen Theil, ausging, ***inhumanatio*** (*ἐνανθρώπησις*, oder ***incarnatio*** *ἐνσάρκωσις*, ***incorporatio*** *ἐνσωμάτωσις*, ***assumtio*** *πρόςληψις*); sie ist *actio, qua Filius Dei naturam humanam in utero virginis Mariae in unitatem suae personae assumsit* s. *ita*

---

1) *Baumgarten*, Glaubenslehre. Th. I. S. 430: *individuum substantiae incommunicabilis, completae, non sustentatae ab alio, intellectu praeditum.*

secum conjunxit, ut ex eo tempore utraque natura nonnisi unam efficeret personam [1]).

2) Die Wirkung der Menschwerdung (ἐνανθρώπησις) ist demnach die unio personalis (ἕνωσις ὑποστατική s. ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) = *status, in quo natura Christi divina cum humana ita est conjuncta, ut utraque nonnisi unam personam efficiat* [2]).

Weil aber viele Arten einer Vereinigung denkbar sind und auch die Vereinigung der beiden Naturen in der Person des Erlösers im Laufe der Jahrhunderte verschieden ist vorgestellt werden: so bestimmte man die Beschaffenheit dieser *Vereinigung* als einer persönlichen noch genauer und that es theils *negando* theils *affirmando*.

a) Proprietates unionis personalis negativae.

---

1) Rücksichtlich des ewigen Wesens des Sohnes Gottes (in wiefern der Grund seines Seyns und Wirkens im Vater ist) und des menschlichen Werdens und Erscheinens durch die Geburt von Maria wird unterschieden duplex generatio Christi (filii Dei et filii hominis) — aeterna et temporalis. „Per generationem aeternam *habet, quod est Filius Dei,* per gen. temporalem *habet, quod est homo s. filius hominis*" (*Baier.*).

Als materia humanae Christi naturae bezeichnet Symb. Athanas. die *substantia matris*, von Luther *ovulum Mariae*, gewöhnlich *massa seminalis* genannt. Indem sie in Uebereinstimmung mit der katholischen Kirche den *Doketen* mit der Annahme der Wirklichkeit des Fleisches entgegentraten, billigten die Reformatoren und ihre Nachfolger auch nicht das römische Dogma v. der *immaculata conceptio B. Mariae virginis*, nahmen aber eine *κάθαρσις* oder einen *ἁγιασμός*, sanctificatio massae seminalis durch den h. Geist an, um des Erlösers Freiheit von der Erbsünde (s. folg. Note) zu erklären. Vgl. *Thomasius* II. S. 127 fg.

2) *Actus* unionis (= unitionis) consistit in humanitatis assumtione, in primo incarnationis momento facta; *status* (unionis pers.) in ipsa arctissima naturarum cohaesione perpetuo durante (Gerhard).

Im Gegensatze zu unkirchlichen, akatholischen Lehrformen werden als proprietates naturae Christi humanae angegeben:

a) Perfectio oder integritas und veritas = „natura Christi humana consubstantialis (ὁμοουσία) est naturae nostrae": gegen Doketen und Apollinaristen;

b) Impersonalitas (ἀνυποστασία, auch ἐνυποστασία): defectus subsistentiae propriae — gegen Nestorianismus; non enim subsistit natura humana per se tanquam persona, sed non nisi in unitate personae Filii Dei, qui eam assumsit;

c) Impeccabilitas (ἀναμαρτησία) (Luc. 1, 35. vgl. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 7, 26 ff. Joh. 8, 46. 1 Pet. 1, 19. 2, 22.); sine omni labe peccati conceptus et natus est, ut esset peccati dominus" (Cat. maj. art. II. p. 495, vgl. F. C. p. 648.);

d) *Singularis animae et corporis excellentia* — scil. *animae* sapientia et sanctitas et *corporis εὐκρασία*, venustas et immortalitas (ἀθανασία — wofür man sich gewöhnlich beruft auf Joh. 10, 18. Röm. 6, 23. vgl. §. 90. u. die daselbst angeführten §§.).

Die Unio personalis ist

α) nicht naturalis s. essentialis (ἕνωσις φυσική s. ἕνωσις κατὰ φύσιν), qua duae naturae coalescunt in unam, ab utraque diversam — gegen *Eutyches* und *Cyrillus Al.* nach seinen früheren Aeusserungen;

β) nicht accidentalis s. parastatica (etwa συνάφεια τῶν ὑποστάσεων oder ἕνωσις κατ' ἐνοίκησιν) = non accidentium sed essentiarum utriusque naturae conjunctio eaque indissolubilis — gegen *Cerinthus*, *Nestorius* u. Andere; [4])

γ) nicht mystica, quae vera fide oritur et continuatur eaque cessante solvitur;

δ) nicht moralis, qua *personae diversae conjunguntur*, sive pacto, muneris vitaeque consortio (unio relativa s. *respectiva* — ἕνωσις σχετική — unio *externa*, adjutoria s. socialis — ἕνωσις κατ' ἐνέργειαν), sive cogitationis, sensus et studii intimo consensu (moralis *interna*) — sagt ziemlich dasselbe, was β;

ε) nicht verbalis [5]) s. praedicamentalis, qua altera natura de altera praedicari posse dicitur vel ob *imaginis* vel ob *notionis communis* rationem, quae inter utramque intercedit — gegen die *Reformirten*;

ζ) nicht sacramentalis, qua quidem *materia coelestis* et *terrestris* conjungitur, quae vero conjunctio neque personam efficit neque inseparabilis est.

b) Proprietates unionis personalis positivae.

Die *unio utriusque naturae* ist nicht allein

α) personalis [6]) (s. vorhin sub 2), sondern als solche auch

---

4) Die luther. Theologen sprachen diess aus in dem Kanon: Nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον, vgl. Thomas. II. S. 477 fg.

5) Form. Conc. p. 778: „his vocabulis (*realis communicatio, realiter communicari*) nunquam ullam *physicam* communicationem vel essentialem transfusionem (qua naturae in suis essentiis, aut essentialibus proprietatibus confunderentur) docere voluimus, ut quidam vocabula et phrases illas astute et malitiose falsa interpretatione, contra conscientiam suam pervertere non dubitarunt — —: sed vocabula et phrases illas *verbali communicationi* opposuimus, cum quidam fingerent, communicationem idiomatum nihil aliud, nisi phrasin et modum quendam loquendi, hoc est *mera* tantum *verba, nomina et titulos inanes esse*, et hanc verbalem communicationem adeo urserunt, ut de nulla alia communicatione audire quicquam vellent."

6) Form. Conc. p. 763: „Credimus, docemus et confitemur, quod post factam incarnationem non quaelibet natura in Christo per se ita subsistat, ut utraque sit persona separata, aut quod utraque personam singularem constituat, sed *ita naturas unitas esse sentimus, ut unicam tantum personam constituant*, in qua simul personaliter ambae, divina et humana

β) realis s. vera — (im Gegensatz der *verbalis* und *accidentalis*) i. e. talis copulatio, qua una natura cum altera id commune habet, quod ei proprium est [7]). „Et hanc unionem atque communionem naturarum antiquissimi Ecclesiae Doctores similitudine *ferri candentis*, itemque unione corporis et animae in homine declararunt" (Form. Conc. p. 607.). Man nannte diese innigste Gemeinschaft oder Durchdringung gern *περιχώρησις*, *permeatio*, *ἕνωσις* oder *συνδύασις περιχωριστική*, *unio permeatoria*, stellte jedoch den Kanon auf: *περιχώρησις non est mutua s. reciproca;* scil. divina natura permeat humanam, non haec illam.

γ) supernaturalis — per immediatam Dei efficaciam facta;

δ) aeterna, — inseparabilis, indissolubilis (*ἀδιάλυτος, ἀδιάσπαστος*).

3) Die Folge der unio personalis (*Consequens reale unionis personalis*) ist Communio s. communicatio naturarum = *ea naturarum in Christo relatio, qua fit, ut altera alteri sit propria* (Reinhard). [8]) Findet diese statt, so sind auch gestattet und haben volle Wahrheit

a) die Propositiones personales (*consequens verbale unionis personalis*) = *enunciationes, quibus concretum unius naturae praedicatur de concreto alterius naturae.*

α) Ihr *Inhalt* ist also immer ein Satz, welcher eine Beschreibung der *ganzen Person* des Erlösers enthält, so dass das *Concretum* (nicht Abstractum) der einen Natur das Subject und das der anderen Prädicat ist. Concretum est ipsum *individuum* s. suppositum, *in quo natura quaedam inest;* demnach

ℵ) *Concretum naturae divinae:* Deus, Filius Dei, *λόγος* = verbum substantiale;

natura assumta, unitae sint et subsistant; ita quidem, ut jam, post incarnationem, ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam assumta humana natura pertineat — — —. In Christo igitur non sunt duae distinctae, sed unica tantum persona, non obstante, quod duae distinctae naturae, utraque in sua essentia et proprietatibus naturalibus, inconfusae in ipso reperiantur."

7) vgl. Form. Conc. Epit. p. 606 sq. und Sol. decl. p. 773.

8) **Hollaz:** „**Communio naturarum** in persona Christi est **mutua divinae et humanae Christi naturae participatio**, per quam **natura divina τοῦ λόγου** particeps facta humanae naturae, hanc permeat, perficit, inhabitat sibique appropriat, **humana** vero particeps facta divinae naturae ab hac permeatur, perficitur atque inhabitatur." — Wie bei der Menschwerdung der g. Logos die menschliche Natur angenommen, diese also sich passiv verhalten hat, so ist auch in der durch die Assumtio entstandenen comunio natt. das Verhalten der g. Natur activ, das der menschlichen passiv.

ב) *Concretum naturae humanae*. Jesus, Filius hominis, Homo, Filius Mariae;

ג) — *personae*: Christus, Messias, König, Herr, עִמָּנוּאֵל, Mittler, *θεάνθρωπος*.

Abstractum naturae est *natura quaelibet in se considerata*; also

א) *Abstractum naturae divinae*: Gottheit, göttliche Natur (deitas);

ב) — — *humanae*: Menschheit, menschliche Natur (humanitas).

Nach der herrschend gewordenen Ansicht ist nun in den propositionibus personalibus nicht das Concretum personae [9]), sondern immer das *Concretum unius naturae* das *Subject*, dem das der anderen zugesprochen wird, z. B. Filius Mariae est filius Dei, ὁ *δεύτερος ἄνθρωπος (ἐστὶν) ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ*, Luk. 1, 35. 1 Cor. 15, 47. Matth. 1, 21. 16, 13. 16. 22, 42 ff. Jes. 9, 6. u. a.

Mit grösserer, fast vollständiger, Allgemeinheit verwarf man die *propositiones abstractivas*, in welchen die *Abstracta* der beiden Naturen von einander gegenseitig prädicirt werden, z. B. Deitas est humanitas vel humanitas est deitas; diess würde „confusionem et exaequationem essentiarum" voraussetzen (gegen welche sich namentlich Form. Conc. p. 776. mit den öcumenischen Concilien erklärt) [10]).

β) Als *Affectiones propositionum personalium* gibt man an, dass sie seyen

א) *inusitatae*, weil

ב) *singulares*, wie die unio personalis selbst einzig in ihrer Art, aber

ג) *non verbales* (gegen die *ἀλλοίωσις* Zwingli's), sed maxime *reales* (s. sub. 2. not.).

Es folgt aus der communio naturarum

---

9) Nur wenige Dogmatiker, wie *Joh. Gerhard*, l. l. III. 452., nahmen auch diess an, die Meisten verwarfen diese Annahme, weil sie mit dem Begriff einer propositio personalis streite; *Baier* erklärt sich so: „Illae etiam propositiones, in quibus de *concreto personae* enunciatur *concretum alterius* aut *utriusque naturae*, suo modo huc referri possunt: sed tamen a personalibus illis recte distinguuntur" und fügt als Grund hinzu: „Nempe quia utraque natura in formali conceptu Christi et Messiae continetur, ideo praedicationes, quibus concretum naturae unius aut utriusque de tali subjecto enunciatur, *formales* esse judicantur." Comp. P. III. c. II. §. XV. — Andere nannten sie auch *implicitae* s. *reductivae*.

10) Vgl. *Quenst*. (III, 8.): „Ratio est, quia unio non est facta ad unam *naturam*, sed ad unam *personam σύνθετον*, salva naturarum differentia; ideo non una natura in *abstracto* praedicatur de altera, sed *concretum* unius naturae praedicatur de *concreto* alterius naturae."

b) die Communicatio idiomatum (s. proprietatum) = *ea naturarum in Christo θεανθρώπῳ relatio, ob quam quaevis id, quod alteri proprium est,* (re vera) *ita possidet, uti per suam naturam potest* (Reinhard [11]).

α) Vorbestimmungen:

א) Idioma est id, *quod cuique naturae ut tali competit* s. id, per quod altera natura ab altera discerni potest. „Per *ἰδιώματα* intelliguntur illae naturarum proprietates et differentiae, quibus tanquam notis et characteribus duae naturae — a se invicem discrenuntur et dignoscuntur. — Hoc loco in latiori significatu accipiuntur — idiomata, ita ut praeter proprietates stricte dictas etiam actiones et passiones, *ἐνεργήματα καὶ ἀποτελέσματα*, ambitu suo comprehendat, quia idiomata, per *ἐνεργείας* et *ἀποτελέσματα* se exerunt." (Quenst.) [12]).

ב) Wie bei der comm. naturarum ist auch bei der gegenseitigen Mittheilung der Idiome die *göttliche Natur* als *thätig*, die *menschliche* als *leidend* zu denken; diese, „quam Filius Dei in unitatem divinae suae personae assumsit" (Form. Conc. p. 608.), ist von jener zum Mitbesitz der göttlichen Eigenschaften *erhoben worden* (elevatio vgl. oben sub 2. b. *β.*). Die Form. Conc. p. 773 sq. erklärt sich darüber also: „Quantum —

---

11) *Baier* l. c. §. XVI: „Ex comm. naturarum porro fluit *communicatio idiomatum*, per quam fit, ut ea, quae, duabus naturis inter se comparatis, ad unam earum *per se* et *formaliter* pertinent, alteri etiam naturae *re vera* competant." — *Calov* sagt T. VII. p. 290: „vocant in Scholis Ecclesiastica phrasi *κοινωνίαν τῶν ἰδιωμάτων, communicationem idiomatum,* non quod idiomata *κοινά*, communia, evadant, sed quod fiant *κοινωνητά* per et propter unionem personalem. Nam ex *κοινωνίᾳ τῆς ὑποστάσεως καὶ τῶν φύσεων* necessario sequitur *κοινωνία τῶν ἰδιωμάτων.*" — *Thomasius* weicht von dem Dogma der ökumenischen Kirche eben so wie von dem lutherischen ab, wenn er die *comm. idiom.* nicht, wie die comm. naturarum, auf die *unio personalis* gründet, sondern von der *exaltatio* ableitet, durch welche der Sohn Gottes die s. g. relativen Attribute, Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit, deren er sich bei der Menschwerdung, durch die *κένωσις*, *gänzlich* entäussert haben soll, wieder erhalten habe: a. Schr. II. S. 269 ff. 289 ff. vgl. 417 ff. Die damit nicht vereinbare kirchlich-dogmatische Theorie, welche er die k. scholastische nennt und deren Fortbildung auf Grund der Schrift er sich als Aufgabe stellt, gibt er S. 515 ff. in flüchtiger Darstellung, in ihr zugleich die Zeugnisse unserer Theologen gegen seine Meinung, deren wir unten § 96. weiter gedenken werden. — Selbst *Calixt* erkennt die lutherische Lehre von der *comm. idiomatum* als schriftgemäss an und weist den katholischen Charakter derselben nach: disp. III. p. 44 fg. (ed. Fr. Ulr. Calixt. Helmst. 1658.). Die Schriftstellen, auf welche er sich beruft, sind: 1 Cor. 2, 8. Ap. G. 20, 28. 1 Joh. 3, 16. Joh. 8 58. 17, 5. Matth. 16, 16. Luc. 1, 32.

12) Form. Conc. sagt p. 773: „una natura agit s. operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est."

ad *divinam in Christo naturam* attinet, cum in ipso nulla sit (Jac. 1, 17.) transmutatio, divinae Christi naturae per incarnationem *nihil* (quo ad essentiam et proprietates ejus) vel *accessit* vel *decessit* et per eam, in se vel per se, neque diminuta neque aucta est. — Quod ad *humanam naturam* — attinet — — —, sacrae litterae et Orthodoxi Patres, Scripturae verbis edocti, praeclare testantur, quod humana natura in Christo eam ob causam et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est (deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dextram majestatis et virtutis divinae exaltata) praeter et supra naturales, essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates, etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro acceperit, ut ita humana in Christo natura (suo modo et ratione) in exequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur et suam efficaciam i. e. virtutem et operationem habeat, non tantum ex suis naturalibus proprietatibus, aut secundum essentiales proprietates, aut quousque earum virtus et efficacia progreditur: sed praecipue *secundum majestatem, gloriam, virtutem atque potentiam, quam* per unionem hypostaticam, glorificationem et exaltationem *accepit.*" Vgl. p. 768. 783. 786. (nach welchen Stellen Christus auch „juxta humanitatem" oder „ut homo" „ubique praesens" ist, und 782. vgl. 785: „Christus etiam secundum assumtam humanam naturam omnia novit et potest.")

β) Diese Communicatio idiomatum wird ausgesprochen oder beschrieben durch die propositiones idiomaticas, deren schon die Form. Conc. p. 770 sqq. *tria genera* zählt. — Sie sind:

א) Genus idiomaticum s. *ἰδιοποιητικόν* (Attributio), quod complectitur eas *propositiones, quibus idiomata naturarum praedicantur de concreto personae vel naturae.* Cujus generis sunt *tres species:*

aa) *ἀντίδοσις* = *species propositionum, quibus de tota* persona *enunciatur, quod alterutri naturae convenit* v. c. *ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν* Luc. 24, 26. 46. — *κύριε, σὺ πάντα οἶδας* Joh. 21, 17. Vgl. 1 Pet. 3, 18. Hebr. 13, 8.

bb) *κοινωνία τῶν θείων* = *species propositionum, quibus de* concreto naturae humanae *enunciatur, quod naturae divinae proprium est* v. c. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* Joh. 3, 13. — *ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι*

ἁμαρτίας Matth. 9, 6. vgl. Joh. 6, 62. 8, 58. 1 Cor. 15, 47.

cc) *ἰδιοποίησις* s. *ἰδιοποΐα* = *species propositionum, quibus de* concreto naturae divinae *enunciatur idioma naturae humanae* v. c. *ὁ κύριος τῆς δόξης ἐσταυρώθη* 1 Cor. 2, 8. vgl. Ap. G. 3, 15. 20, 28. Gal. 2, 20.

ב) Genus majestaticum s. auchematicum continet *propositiones, quibus* de natura humana idiomata naturae divinae (*αὐχήματα*) *praedicantur* (*μετάδοσις* sc. *αὐχημάτων*, *βελτίωσις*, *δόξασις*, *ὑπερύψωσις*, exaltatio): cum natura humana Christi communicata est *majestas divina:* Matth. 11, 27. Luc. 1, 33. Phil. 2, 9 sq. cf. Joh. 3, 13. Est igitur etiam humana Christi natura omnipraesens, omnipotens et omniscia: Matth. 18, 20. 28, 18. 20. Phil. 2, 9—11. vgl. Col. 2, 3. 9. — wider die *Zwinglianer.*

ג) Genus apotelesmaticum continet *propositiones, quibus* actiones ad opus redemtorium pertinentes (*ἀποτελέσματα*) *praedicantur de Concreto personae vel naturae* [13]), welches also auch wieder in 3 *Species* zerlegt werden kann und worden ist. Beispiele: Gal. 3, 13. — 1 Tim. 2, 5 fg. — Col. 1, 13 ff. 1 Joh. 3, 8. Hebr. 1. 3. 9. — Gegen die Königsberger *Osiander* und *Stancarus.* Unsere Theologen machten den Kanon geltend: *Divisis operibus dividitur persona.*

§. 95.

Geschichte des Dogma von den beiden Naturen in der Person Jesu Christi.

In der Geschichte dieses Dogma machen sich deutlich *vier Perioden* bemerkbar. Von Anfang an hat die allg. Kirche der Schrift gemäss in *Jesu Christo Gottes-* und *Menschensohn* bekannt. Diess ist der Inhalt der Glaubensregel und des Taufbekenntnisses in den mannichfaltigsten Formen von den Tagen der Apostel an, und was hier in einfach biblischen Formen — meist nach Joh. 1, 14:

---

13) *Form. Conc.* art. VIII. p. 773: „Quod ad rationes *officii Christi* [*ἀποτελ.* cf. Joh. 19, 30.] attinet, persona non agit et operatur in seu cum una vel per unam naturam tantum, sed potius in, cum et secundum atque per utramque naturam, seu, ut Concilium Chalcedonense loquitur, una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est.“

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, 1 Tim. 3, 16: *ϑεος ἐφανερώϑη ἐν σαρκὶ* vgl. Phil. 2, 5 ff. — ausgesprochen und als *σάρκωσις, ἐνσάρκωσις, ϑεοφάνεια ἐν σαρκὶ* und ähnlich bezeichnet wurde, das bezeugen die bedeutendsten Lehrer der Kirche, indem sie ausdrücklich *göttliches* und *menschliches Wesen* (divina et humana substantia) oder Gottheit und Menschheit in der Person Christi (deus et homo) unterscheiden und ihre Vereinigung als *Menschwerdung* bezeichnen, namentlich *Justinus M.*, *Irenaeus*, *Tertullianus*, *Novatianus*, *Cyprianus*, *Dionysius Al.* u. a. Wie die alte Kirche (bis 325.) die wahre Gottheit Christi gegen die *Ebioniten* und Gesinnungsgenossen behauptete, so behauptete sie die wahre Menschheit gegen den *Gnosticismus* in allen seinen Erscheinungen (§. 57.), wenn man auch auf genauere begriffliche Bestimmungen nicht einging, welche das Bedürfniss jener Zeit noch nicht forderte. — Die Alexandriner *Clemens* und *Origenes* hatten zwar, wie in anderen Lehrstücken so auch in diesem, ihre eigenthümlichen Ansichten und dachten sich namentlich den Leib des Herrn dem unsrigen nicht ganz gleichartig, doch haben sie eine menschliche Seele (*ψυχὴ λογ.*) in ihm mit besonderer Entschiedenheit anerkannt.

Was die älteste Kirche in ihrer Allgemeinheit als ein kündliches gottseliges Geheimniss im Glauben angenommen und gegen beschränkten Monotheismus wie gegen theosophische Phantasmen behauptet hatte, das wurde aus Veranlassung der *arianischen* (318 ff.) und *apollinaristischen* (362 ff.), der *nestorianischen* (428 ff.) und *eutychianischen* (444 ff.) Streitigkeiten begrifflich entwickelt und ebenso die *wahre Gottheit* und *vollkommene Menschheit* Christi als des Mittlers zwischen Gott und den Menschen (auf den ökum. Synoden zu Nicäa 325 und Constantinopel 381), wie die *wahre Vereinigung der beiden Naturen zu Einer Person* (*ἕνωσις ὑποστατική* gegen die nestor. Annahme einer Gemeinschaft zweier Personen oder Einwohnung des Logos in dem Menschensohn als seinem Organ) und die *Integrität beider Naturen nach ihrer Vereinigung* gegen die Annahme einer *Verschmelzung zu Einer Natur*

durch eine σύγχυσις oder τροπή (zu Ephesus 431 und Chalcedon 451) symbolisch definirt und kirchlich sanctionirt. — In der *dritten Periode* von dem Concilium zu Chalcedon *bis zur* Reformation wurde das Dogma der allg. Kirche unter mannichfaltigen Versuchen, den eingetretenen Zwiespalt über die Beantwortung der Frage, wie die Einheit dieser geheimnissvollen Person zu denken sey, zu heben, sowohl gegen den *Dyoprosopismus* der Nestorianer als gegen den *Monophysitismus* behauptet (auch auf der V. ökum. S. — der II. ökum. zu Konstant. — 553.), sowie später (im 7. Jahrh.) gegen den *Monotheletismus*, durch welchen die monophysit. Frage nur in neuer Form gestellt wurde (auf der VI. ökum. S. — der III. zu Konstantinop. — 680.), und endlich im 8. Jahrh. gegen den *Adoptianismus*, in dem man eine neue Form des Nestorianismus erkannte und verdammte (nam. zu Frankf. a. M. 794.). In der sorgfältigen Darstellung des kirchlichen Dogma von der Person Christi bei *Johann von Damaskus*, welche für die orthodoxe allg. Kirche symbolisches Ansehn erhielt, tritt es schon, mehr als in der frühern Periode, in seiner consequenten Entfaltung hervor bis zur Lehre von der Communicatio idiomatum (nam. de fide orth. III. 4.).

Die Reformatoren in Deutschland, welche die Kirche auf dem Grunde des schriftgemässen, wahrhaft katholischen, Glaubens erneuerten, haben das Dogma folgerichtig nur weiter entwickelt und geltend gemacht sowohl gegen die, mit dem chalcedonensischen Bekenntniss nicht vereinbare Scheidung der menschlichen und göttlichen Natur in der Person des Herrn seitens der Zwinglianer und s. g. Krypto-Calvinisten (vgl. besond. Form. Conc. art. VII), als gegen einige Theologen Augsb. Confession, namentlich *Andr. Osiander* († 1552.) und *Franc. Stancarus* († 1574.), von denen jener die Rechtfertigung (= Heiligung, Wiederherstellung der urspr. Gerechtigkeit) auf die göttliche Natur Christi (den der Gläubige in sich aufnehme), dieser auf die menschliche Natur (in welcher er für uns gelitten) beschränkte (Form. C. art. III.). — Die Fragen der beken-

nisstreuen Theologen bezogen sich wie früher vornämlich auf das Verhältniss der beiden, unzertrennlich verbundenen und in ihrem Wesen unveränderten, Naturen des Gottmenschen zu einander, namentlich ob und in wiefern er auch im Stande der Erniedrigung, als Menschensohn, von den göttlichen Attributen Gebrauch gemacht habe, und sodann, wie die verklärte menschliche Natur im Stande der Erhöhung als allgegenwärtig (ubique praesens) zu denken sey. Während die Giessener Theologen *Just. Feuerborn* und *Balth. Menzer* (seit 1619), nach dem Vorgange des Aeg. Hunnius, und mit ihnen die Sächsischen u. a. im Gegensatz gegen die Tübinger *Luc. Osiander*, *Theod. Thummius* u. a. jenen Gebrauch sich gewiss richtig als bedingt dachten durch den Zweck der Menschwerdung, und ihre Lehre davon durch die Rücksicht auf die Zeugnisse des göttl. Wortes bestimmen liessen (vgl. §. 96.); dachten sich auch die Sächsischen, Helmstädtischen u. a. Theologen, nam. *Mart. Chemnitius* († 1586), *Nic. Selnecker* († 1592), *Dav. Chytraeus* († 1600) u. a., wie Luther selbst, insbesondere in den letzten Jahren, die Allgegenwart der verklärten menschlichen Natur Christi als begrenzt durch den Umfang seiner Verheissungen und den Zweck der fortgehenden Erlösung (ubiquitas *respectiva* et *limitata*), wogegen die Würtemberger, namentlich *J. Brenz* † 1570) und *Jac. Andreae* († 1590), eine unbegrenzte, unbedingte Allgegenwart (ubiquitas *absoluta*) auf Grund der communicatio idiomatum behaupteten und sich dem Eutychianismus näherten und dem Mysticismus, namentlich des Schlesischen Theosophen *Casp. v. Schwenckfeld* († 1561.).

Die neueren Bildungen der Lehre von der Person Christi vom rationalistischen oder pantheistischen Standpunkte (§. 18. 7. Per.) haben als unvereinbar mit der Schrift und dem christlichen Bewusstseyn in der Kirche entweder nie zur Geltung kommen können, oder sie sind als Schulmeinungen in wandelnden Formen mit ihren Urhebern vorüber gegangen, auch die *Schleiermachersche*. Mehrere der jetzt lebenden bedeutenderen Theologen, welche an dem Grundprincip unserer Kirche festhalten,

sind wie der Verfasser dieses Lehrbuchs bei seiner ersten Ausgabe auf den apollinaristischen Standpunkt mehr oder weniger entschieden zurückgegangen, um das *einpersönliche*, gottmenschliche, Wesen und Leben des Mittlers denkbar zu machen. *Thomasius* dagegen, welcher sich an *J. Chr. K. von Hofmann* anschliesst, fasst in demselben Interesse die Selbstbeschränkung (*κένωσις* Phil. 2, 7.) des Logos in der Menschwerdung als gänzliche Entäusserung der göttlichen, s. g. relativen, Attribute der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, so dass der Sohn Gottes von dem Momente der unio hypostatica an, als Gott*mensch*, (im Stande der Erniedrigung) aufgehört habe, in göttlicher Weise zu existiren, und erst durch die Erhöhung das Bewusstseyn des göttlichen Seyns wie die Fähigkeit zu der (vorirdischen) göttlichen Wirksamkeit wieder erlangt habe. Wenn aber der Apollinarismus in der ursprünglichen Form, nach welcher der göttliche Logos die Stelle des menschlichen Geistes (*ψυχὴ λογικὴ*) eingenommen haben soll, unvereinbar ist mit der Schrift, welche eine wahrhaft menschliche Entwickelung auch des Seelenlebens Christi bezeugt, namentlich ein Wachsen. wie an Alter so an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen, wie es von dem göttlichen Logos undenkbar ist (vgl. §. 87 fg. mit §.53 fgg.); so treten ähnliche Bedenken auch den neuen Formen dieser Auffassung (von *Gg. L. Hahn* und *Fr. Gess*) entgegen, nach welchen der göttliche Logos durch die Menschwerdung sich in eine menschliche Seele umgesetzt haben oder in den Zustand der Potenz („in welchem alle Majestät des Sohnes Gottes nur noch keimartig in ihm vorhanden war“) getreten und als solches beschränktes *πνεῦμα* in die *σάρξ* („in die menschliche Leiblichkeit“) eingegangen seyn soll. Die Unvereinbarkeit dieser Ansichten von einer Repression des göttlichen Seyns des ewigen Logos zum Zweck neuer menschlich-göttlicher Lebensentwickelung, wie jenem 33-jährigen Otium des Sohnes Gottes von der *Κένωσις* bis zur *Ὑπερύψωσις* nach der Vorstellung von Thomasius, nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit der Idee wahrhaft gött-

lichen Wesens und Lebens, wie sie auch, nach der Ueberzeugung dieser schriftforschenden Theologen in der christlichen Lehre von dem dreieinigen Gott ihren schrift- und vernunftgemässen Ausdruck erhalten hat, wird, das hoffen wir zuversichtlich, auch die Urheber dieser Theorien bald zur Anerkennung der Wahrheit der lutherischen Ausbildung des altkirchlichen Dogma führen.

Literatur: *J. Fr. Cotta*, Historia doctrinae de Christo hominum redemtore — in Gerhardi LL. theol. T. IV. p. 11—59. *Chr. W. Fr. Walch*, Historie der Ketzereien Th. 5—9. — *Cramer*, Ueber die Schicksale der Lehre v. d. Person Christi — in der Forts. v. Bossuets Weltg. Bd. 4. S. 233—84. — *Beck*, Commentarii I. p. 477 sqq. — Die dogmengeschichtlichen Werke von *Münscher-Cölln*, *Neander* (in Verb. mit der Kirchengeschichte), *Hagenbach* und *F. Chr. Baur* (in Verbindung mit seinen geschichtlichen Werken über die chr. Lehre von der Versöhnung 1838. und die chr. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes 3 Theile 1841—43). — *Dorner*, Die Entwickelungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi, 2 Theile (2. Ausg.) 1845. u. 1853. und *G. Thomasius*, Christi Person und Werk 2. Th. (2. Ausg. 1857.), wo er beim Nachweis des kirchlichen Consensus in die Geschichte des Dogma eingeht.

Anm. 1. Erste Periode bis zum Nicänischen Concil. Glaube an das ὁμολογουμένως μέγα μυστήριον. — *Fides implicita.*

Literatur: *G. J. Plank*, Proluss. II: Observationes quaedam in primam doctrinae de naturis Christi historiam. Gott. 1787. 1789. 4. — abgedr. in den Commentatt. ed. Velthus., Kuinoel. et Ruperti. Vol. I. p. 241 sqq. *Chr. Aug. Salig*, De Eutychianismo ante Eutychen — — simul Hist. Nestorianismi. Wolffenbuttelae 1723. 4. — *Münscher*, Dogm. Gesch. Th. 4. S. 1 ff.

Dass die allgemeine Kirche von Anfang an *göttliches* und *menschliches Wesen* im wahren Sinne in der Person des Mittlers zwischen Gott und den Menschen anerkannt habe, dafür zeugt

1) der Kampf gegen die Ebioniten und ihre Gesinnungsgenossen, sowie gegen die Gnostiker (§. 57. Anm. 1. u. 2.);

2) die Glaubensregel der allg. Kirche, wie wir sie durch *Irenäus*, *Tertullian* u. A., vornämlich durch *Origenes* kennen (m. Biblioth. der Symbole und Glaubensregeln S. 63 ff. 78 ff.), und

die ihr entsprechenden Symbole (a. Schr. S. 3 ff.). *Origenes* stellt de princc. I. praef. §. 4. als deutliche Lehre der Kirche nach apostol. Ueberlieferung („quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur") in Betreff dieses Artikels dar: „quia (ὅτι) *Jesus Christus* ipse, qui venit, *ante omnem creaturam natus ex Patre est.* Qui, cum in omnium conditione Patri ministrasset (per ipsum enim omnia facta sunt), novissimis temporibus *se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est*, cum Deus esset, et *homo factus mansit, quod erat, Deus.* Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum *ex virgine et Spiritu S.* est. Et quoniam hic J. Christus *natus* et *passus* est in veritate et non per phantasiam, communem hanc mortem sustinuit, vere *mortuus;* vere enim *a mortuis resurrexit* et post resurrectionem conversatus cum discipulis suis *assumtus* est." Diesen Glauben bezeugt

3) der Consensus der bedeutendsten Lehrer der Kirche schon in den ersten Jahrhunderten: *Ignatius,* Ep. ad Ephes. c. 7. vgl. ad Smyrn. c. 2. u. 4. — *Justinus M.*, Apol. I. §. 42. 46. 50. Dial. c. Tr. 102. (über ihn *Semisch* II. S. 403 ff.) — *Irenaeus* c. Haeres. III. 18 sq. V. 2 u. 16. §. 2. Hier heisst es: Tunc autem hoc Verbum (ὁ λόγος) ostensum est (ἐφανερώθη), quando *homo* Verbum Dei factum est (= σὰρξ ἐγέν.); semet ipsum *homini* et *hominem sibimet ipsi assimilans*, ut per eam, quae est ad Filium, similitudinem pretiosus fiat Deo. — *Tertullianus,* De carne Christi c. 5. 11 sq.; adv. Praxeam c. 2. 27. vgl. c. 29, wo der apost. kirchl. Lehre gemäss ausdrücklich anerkannt werden *duae substantiae, divina* et *humana*, diese = caro: homo et filius hominis, jene sermo (λόγος) et Dei filius; vgl. auch c. 30. und de anima c. 41. u. 55. (*substantia* in der alten Kirche bekanntlich = *natura*, noch bei Leo M. z. B. serm. XLIII. c. 2. und ad monachos Paled. ep. (XCVII.) c. 2. 5. u. 6.). Ebenso *Novatianus* de trin. c. 11. 13. (*utraque subst.*, nämlich *homo* und *verbum Dei* nach Joh. I. 14.) und an vielen and. Stellen c. 21—25. Kap. 21 (al. 16.) heisst es: Et quomodo primogenitus est omnis creaturae, nisi quoniam, dum *Verbum* illud, quod est ante omnem creaturam et ideo primogenitus omnis creaturae, *caro fit* et habitat in nobis, h. e. *adsumit hunc hominem*, qui est post omnem creaturam (zuletzt geschaffen), et sic cum illo et in illo habitat in nobis, ut neque homo (humana subst. s. natura) Christo subtrahatur neque divinitas (div. subst.) negetur. — — Propter quam causam qui *mediator Dei et hominum* effectus exprimitur, *in se Deum et hominem sociasse* reperitur. — *Cyprianus,* De vanitate idolorum c. 6: „Hujus indulgentiae, gratiae disciplinaeque arbiter et magister Sermo et Filius Dei mittitur, qui per prophetas omnes retro illuminator et doctor humani generis praedicabatur. Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia ejus et gloria. *Hic in virginem illabitur, carnem*

Spiritu Sancto cooperante *induit.* Deus cum homine miscetur. — Hic Deus noster, hic Christus est, qui, mediator duorum, induit quem perducat ad Patrem. Quod homo est esse voluit Christus, ut et homo possit esse quod Christus est.“ Vgl. c. 7. eine durchaus biblisch kirchliche Darstellung.

Diese Zeugnisse schon, denen viele andere beigefügt werden können (vgl. einige, welche, wenn auch nicht durchgängig in guter Auswahl, *v. Cölln* in *Münschers* Lehrb. I. §. 78. Anm. 6 fg. in Widerspruch mit Münscher beigefügt hat), beweisen, dass damals bereits dem Sprachgebrauch wie der Analogie der Schrift gemäss *σάρξ* nicht, wie besonders in neuerer Zeit von Vielen behauptet und auch von mir früher angenommen worden ist, als blosse Leiblichkeit gefasst wurde, welche der Logos beseelt habe, sondern als *menschliches Wesen.* Die Väter sagen promiscue *σάρξ* und *ἄνθρωπος, λαμβάνειν σάρκα* und *ἄνθρωπον, σὰρξ ἐγένετο* und *ἄνθρωπος ἐγέν.* oder *σαρκοποιηθεὶς ἄνθρ. ἐγένετο, ἐνσαρκοῦσθαι, σαρκοποιεῖσθαι* und *ἀνδροῦσθαι* (Iren.) oder *ἐνανθρωπεῖσθαι* vom *λόγος, incarnatus* est, *carnem nostram assumsit, caro* factus est und *homo* s. *filius hominis* factus est und *hominem assumsit* u. a. Wenn nun aber auch Alle des Glaubens waren, dass der Sohn Gottes die Menschen nicht hätte erlösen können, wenn er nicht auch Menschensohn geworden wäre (wie Iren. III. 18, 7.; die Stelle bei Münscher-Cölln a. Schr. S. 260 fg.), so lässt doch der unterschiedslose Gebrauch jener Ausdrücke annehmen, dass Manche sich des vollen Inhalts derselben nicht ganz deutlich, wenigstens nicht immer bewusst waren, wie denn Semisch (a. Schr. II. S. 409 f.) den Justinus, in Widerspruch gegen Planck u. A., für einen Vorläufer des Apollinaris hält. Dass Einige („quidam“) auch damals schon, wie später Arius und Apollinaris, bei *σάρξ* und *caro* nur an „corpus humanum“ dachten, welches der Sohn Gottes zur Erlösung der Menschen angenommen habe, sagt *Origenes* ausdrücklich (de princ. IV, 31 sq.) und es zeugt dafür der Kampf gegen ihn und die Vertheidigung seitens des *Pamphilus*, Apol. (bei Galland. Bibl. Tom. IV. p. 28.): „Si quis sane offenditur, quod dixit, Salvatorem etiam *animam* suscepisse, nihil de hoc amplius respondendum puto, nisi quod hujus sententiae non Origenes auctor est, sed ipsa sancta Scriptura testatur ipso Domino et Salvatore dicente (Joh. 10, 18.): *Nemo tollet animam meam a me,* et (Mt. 26, 38.): *Tristis est anima mea usque ad mortem,* et (Jo. 12, 27.): *Nunc anima mea turbata est.* Et multa his similia in sanctis Scripturis invenies.“ Mit Recht konnte sich Pamphilus zur Vertheidigung dieser, in solcher allgemeinen Fassung nicht von Origenes erfundenen, sondern dem kirchlichen Glauben entsprechenden, Lehre auf den Schriftgrund berufen, wie Origenes selbst, welcher a. St. weiter ausführt, dass jene u. a. Aussprüche nicht von dem ewigen, göttlichen Logos, sondern nur von

der menschlichen Seele, die er angenommen, verstanden werden können. Der Kampf gegen sie wurde aber auch, wie bekannt, veranlasst durch ihren Zusammenhang mit dem Präexistentianismus des Origenes (vgl. de princc. II. 6.). Ueber seine eigenthümliche Fassung der Lehre s. *Thomasius* in s. Monographie über Origenes S. 204 ff., vgl. dessen Dogm. II. S. 161 ff. — Die Mehrzahl der Schüler des Origenes eignete sich die Lehre auch nicht in dieser absonderlichen Fassung an.

Dionysius von Alexandrien spricht sich über dieses Dogma gegen Paulus Samos. im Wesentlichen orthodox aus; auch er sagt: ὁ ἀνθρωπισθεὶς θεὸς λόγος (qu. 10. bei Mansi T. I. p. 1085. A.). Selbst der dunkle *Arnobius*, welcher von dem Zwecke der Menschwerdung Christi adv. Gent. I, 23 et sqq. (b. Galland. IV.) redet und die Ausdrücke assumere *hominis formam*, induere oder assumere *hominem* (c. 24—26.) gebraucht, scheint das Wort im vollen Sinne, einschliesslich der Seele, gefasst zu haben, vgl. lib. II. 8. u. 23., wo er vom Wesen der homines redet, mit I. 13., wo von Christo als Menschen die Rede ist. Dagegen *Lactantius* dachte sich unter *caro* und *homo* in der übrigens trefflichen verwandten Darstellung institutt. IV, 24. u. 25. nur „corpus mortale": „Sicut pater spiritus ejus Deus sine matre, ita mater corporis ejus Virgo sine patre. Fuit igitur et *Deus* et *homo*, inter Deum atque hominem medius constitutus (unde illum Graeci μεσίτην vocant), ut hominem perducere ad Deum posset i. e. ad immortalitatem: quia, si Deus tantum fuisset (ut supra dictum est), exempla virtutis homini praebere non posset; si homo tantum, non posset homines ad justitiam cogere, nisi auctoritas ac virtus homine major accederet" (c. 25.). Vgl. *Dorner*, I. S. 777 ff. — *Lactantius* weist im Abendlande auf Arius hin, der eben auftrat, als er seine Institutionen schrieb.

Anm. 2. **Zweite Periode** von der Synode zu Nicäa bis zum Concilium Chalcedonense (325.—451.). *Fides explicita et definita.*

Literatur: Ausser den angef. Schriften, sofern sie diese Periode mit beschreiben, namentlich *Salig's*, s. *Neander*, Allgem. Gesch. d. chr. Rel. u. K. Bd. 2. S. 1087 ff. (2. Aufl.) — *Gieseler*, Lehrb. der K. Gesch. 1 Bd. §. 86 ff. (über den Nestorianischen u. Eutych. Streit.) — *Dorner* I. S. 963 f.

Wie *Arius* durch seinen Irrthum die Vollendung des kirchlichen Dogma von der Gottheit Christi veranlasste (§. 57.), so gab er auch mit Veranlassung zur Entwickelung und Definition der Lehre von der menschlichen Natur des Herrn. Bei seiner Ansicht von dem Sohne Gottes als einem Geschöpf konnte er nicht wohl annehmen, dass dieser geschaffene Geist sich in einem Körper noch mit einem andern endlichen Geiste zu einer persönlichen Einheit verbunden

habe; er behauptete daher, er habe bei der Menschwerdung einen unbeseelten Leib angenommen (*τὸν Χριστὸν ἄψυχον ἀνειληφέναι σῶμα,* vgl. Eustathius, B. v. Antiochien, bei Theodoret. Dial. 3. T. 4. ed. Schulz p. 233.). Die Arianer wurden daher wegen dieser Meinung *Ἄψυχοι* genannt. Auch *Marcellus* v. Ancyra, obwohl als Sabellianer auf entgegengesetztem Standpunkte (§. 57. Anm. 2. S. 323.), leitete die Beseelung des Körpers Christi allein von dem Logos ab. Vornämlich aber veranlasste die Entwickelung und Definition des Dogma von der Menschheit Christi der platonisirende Apollinaris der Jüngere, B. von Laodicea, welcher (c. 362.) mit der Meinung hervortrat, dass der Logos *σῶμα ἔμψυχον* (*σῶμα* und *ψυχὴ ἄλογος*) angenommen und in demselben die Stelle der *ψυχὴ νοερά* oder des menschlichen *πνεῦμα* oder *νοῦς* eingenommen habe (*Dorner* I. 963 ff. 993 ff.).

Bis zum Hervortreten dieser Meinungen in bestimmten Behauptungen hatten die rechtgläubigsten Kirchenlehrer nicht nur *σάρξ* und *ἄνθρωπος* sondern auch *φύσις* und *ὑπόστασις* (= *substantia* s. natura Tert. und Novatianus) mitunter promiscue gebraucht und sich, indem sie den allgemeinen kirchlichen Glauben an die Einheit der gottmenschlichen Person Christi ausdrücken wollten, so ausgesprochen, dass man ihnen später eine monophysitische Ansicht zugeschrieben hat. So namentlich selbst *Athanasius περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*: *Ὁμολογοῦμεν καὶ εἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν δὲ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα· οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην, μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει καὶ προσκυνουμένην.* Und *Julius* (Bischof von Rom v. J. 336 — 352.) schreibt sogar in Ep. ad Dionysium Al.: *λέγουσι γὰρ αὐτοὶ δύο φύσεις, καίτοι τοῦ Ἰωάννου σαφῶς ἕνα ἀποδείξαντος τὸν κύριον ἐν τῷ λέγειν· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Εἰ γοῦν εἷς ὁ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου τεχθεὶς ὠνόμασται, καὶ αὐτός ἐστι, δι' οὗ τὰ πάντα γέγονε, μία φύσις ἐστίν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν ἔχων εἰς δύο οὐ διαιρεῖται, ὅτι οὐδὲ ἰδία φύσις ἐστὶ τὸ σῶμα, οὐδὲ ἰδία φύσις ἡ θεότης διὰ τῆς ἐνσαρκώσεως, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός* (vgl. über die Aechtheit dieser Stellen Salig l. c. p. 140—158. mit Gieseler a. St. S. 442 f.).

Dass man diese und ähnliche Aeusserungen nicht richtig gedeutet habe und sie eben nur die persönliche Einheit (*μία φύσις = ἓν πρόσωπον*) hatten bekennen wollen gegen dyoprosopische Ansichten, wie sie früher schon und damals, seit 330 gewiss in Antiochien geäussert wurden und später den Nestorianischen Streit veranlassten, die Meinung, welche den Menschensohn scheidet von Gottes Sohn, jener Marias Sohn, in welchem der Logos zu ei-

nem persönlichen (= gemeinsamen) Wirken Wohnung genommen habe, — diess deuten die Worte selbst schon an, und *Athanasius* namentlich hat es oft genug ausgesprochen, dass er die σάρξ, welche der Herr angenommen, sich nicht ohne menschliche Seele gedacht habe. Vgl. *Dorner* S. 847. 857. 972 f. 976. und sein Bekenntniss (nicht das sogenannte) in m. Bibl. der Symbole S. 175 fg.

Die Theorien der Arianer und des Apollinaris wurden bekämpft von *Eustathius* (a. St. schon im dyoprosopischen Sinne), von den grossen cappadocischen Theologen, *Basilius* Gr., besonders von *Gregorius Nyssenus* († nach 394, dessen *ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου* wichtige Fragmente aus den Schrr. des Apoll. *περὶ ἐνσαρκώσεως* und *περὶ πίστεως* enthält), *Gregorius Nazianzenus* († 391. s. dessen Epp. ad Cledonium s. orat. LI. et LII.), *Diodorus*, B. von *Tarsus*, († 394.) und *Theodorus*, B. von *Mopsvestia* († 429.). Eine Synode in Alexandrien 362. erkannte im Gegensatz gegen die Arianische Ansicht die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi an, und als nun *Apollinaris*, B. von Laod., welcher das Concil mit beschickt hatte, indem auch er die Annahme eines *σῶμα ἄψυχον* verwarf, seine Theorie aufstellte, behauptend, nur sie entspreche dem Begriff des Gottmenschen (Joh. 1, 14. u. a.), andernfalls müsse man in Christo 2 Personen annehmen und den Begriff des *θεάνθρωπος* umsetzen in den eines *ἄνθρωπος ἔνθεος*, eines von Gott bewohnten Menschen, der Menschensohn ein Tempel des Logos, wie ein Prophet, den der h. Geist bewegte; auch entspreche seine Lehre ganz dem kirchlichen Prädicat der Mutter des Herrn: *θεοτόκος*. — Aber die grossen Vertreter der Kirche jener Zeit, noch *Athanasius* († 373.), insbesondere die beiden *Gregore* zeigten die Unvereinbarkeit auch dieser Auffassung mit dem Glauben an die Wahrhaftigkeit der Menschwerdung Christi (*υἱὸς τοῦ ἀνθρ., δεύτ. Ἀδάμ: ἐνσάρκωσις = ἐνανθρώπησις*) und die Wahrheit des in der Schrift bezeugten menschlichen Lebens Christi, unter deren Voraussetzung er auch nur wahrhaftiges Ur- und Vorbild der Menschheit seyn und eine wahrhaftige, vollgültige Erlösung, als vollständiger Vertreter derselben stiften konnte. — Die Lehre des Apollinaris wurde auf 2 Synoden in Rom 377 u. 378 und dann auf dem 2. ökumen. Concil zu Constantinopel von der allgemeinen Kirche 381. verworfen (can. I. u. VII).

Die Bedeutung wie der Verlauf der nun folgenden Kämpfe der antiochenischen und alexandrinischen Schulen in dem nestorianischen (dyoprosopischen) und eutychianischen (monophysitischen) Streite sind bekannt. *Nestorius* aus Antiochien nahm als Patriarch in Constantinopel (428.) in seinem leidenschaftlichen, obwohl redlichen, Eifer gegen die Arianer und Apollinaris Anlass zum Auftreten von dem Uebermaass im Gebrauch des missverständlichen Prädikats der Mutter des Herrn *θεοτόκος*, statt

dessen er *χριστοτόκος* empfahl [1]) und schritt nun bei seinen Versuchen diess zu rechtfertigen, wie es schien, zu einer Trennung Christi (*χριστόλυσις*) in 2 Personen (*δύο φύσεις* = *δύο πρόσωπα*), von denen Maria in Wahrheit nur den Menschensohn geboren habe, indem er (nach dem Vorgange des Theodor v. Mopsv. in s. Glaubensbekenntniss: m. Bibl. S. 202 ff.) die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur als *συνάφεια* (copulatio, conjunctio) od. *ἕνωσις σχετική* (unio relativa, Verhältniss des Zusammenseyns und Wirkens des Logos und des Menschensohns) bezeichnete. [2]) — ***Eutyches*** dagegen, sich anschliessend an *Cyrillus*, Patr. von Alexandrien, behauptete (444) im Widerspruche eine so innige Durchdringung der menschlichen Natur von der göttlichen, dass es schien, als haben nach seiner Meinung beide Naturen an einander gegenseitig ihre Eigenthümlichkeiten (durch eine *σύγχυσις* oder *τροπή* oder *μεταβολή*) verloren. Die Vertreter der allgemeinen Kirche verwarfen beide Gegensätze als solche, indem sie die Wahrheit in beiden anerkannten, auf zwei ö c u m e n i s c h e n C o n c i l i e n. Das erstere, 431 von ***Theodosius*** II. nach E p h e s u s berufen, stellte kein neues Symbol auf, sondern, indem es das zu Konstant. 381. vervollständigte Symbol bestättigte, verwarf es die Irrthümer des ***Nestorius*** wie des ***Cölestius*** (Pelagianismus) in 6 Kanones unter Anerkennung einiger Schreiben des ***Cyrillus*** und ***Cölestinus***, B. v. Rom, an Nestorius und der 12, die Lehre von der Person Christi betreffenden, Ana-

---

1) Der Gallische Mönch *Leporius*, welcher früher gelehrt hatte, „non ipsum Deum hominem natum, sed perfectum cum Deo natum hominem — pertimescens scil., ne divinitati conditionem adsignaret humanam" musste schon um das J. 426 in einem *libellus emendationis* bekennen, „Deum natum"; s. *Gieseler* §. 86. d. u. e. Ausser den hier angeführten Zeugnissen für den Gebrauch des Prädikates „Gottesgebärerin" bei *Athanasius* und *Didymus* habe ich es schon gefunden in *Dionys. Al.* ep. cont. Paulum Samos. bei Mansi Tom. I. p. 1044. D. 1061. A. u. E. 1063. A. 1065. C. 1075. D. 1077. D. und 1085. A. und *Alexander Alex.* ad Alexandr. Constant. bei Theodoret. H. E. I. 4. — ***Rufinus*** in Expos. in Symb. Ap. sagt, wie Leporius bekennen musste: „Deus natus est est virgine."

2) S. C y r i l l i Al. *Commonitorium datum Posidonio* (dem Gesandten an den Röm. Bisch. Coelestinus): *ὥστε κἂν ἐνανθρωπήσας λέγηται ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ λόγος, ὅτι συνῆν ἀεὶ ὡς ἀνθρώπῳ ἁγίῳ τῷ ἐκ τῆς παρθένου, διὰ τοῦτο λέγεται ἐνανθρωπῆσαι· ὥσπερ δὲ συνῆν τοῖς προφήταις, οὕτω, φησί, καὶ τούτῳ κατὰ μείζονα συνάφειαν. Διὰ τοῦτο φεύγει πανταχοῦ τὸ λέγειν τὴν ἕνωσιν, ἀλλ' ὀνομάζει συνάφειαν, ὥσπερ ἐστὶν ὃς ἔξωθεν, καὶ ὡς ἂν λέγῃ πρὸς Ἰησοῦν, ὅτι καθ' ὡς ἦν μετὰ Μωϋσῆ, οὕτως ἔσομαι μετὰ σοῦ* (Jos. 1, 5.). — — — *Μὴ φησίν, ὅπερ λέγομεν, ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ ἀναστῆναι. (ἀλλ') ὁ ἄνθρωπος ἀπέθανε, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀνέστη, καὶ οὐδὲν τοῦτο πρὸς τὸν τοῦ θεοῦ λόγον.* — — vgl. urkundliche Mittheilungen bei ***Münscher-von Cölln*** §. 81. und über die antiochenische Christologie ***Dorner*** II. S. 24 ff. und ***Thomasius*** II. S. 80 ff., der übrigens ein sehr warmer Anwalt des Cyrillus ist.

thematismen des Cyrillus. Da aber 5 Tage darauf auch dieser mit seinem Genossen, B. *Memnon* v. Ephesus, von den morgenländischen Bischöfen unter dem Vorsitze des B. *Johannes* v. Antiochien verurtheilt und excommunicirt worden war, der Kaiser aber beide Beschlüsse der gespaltenen Synode bestättigte, so musste sich *Cyrillus* (obwohl der Beschluss gegen ihn und Memnon bald wieder aufgehoben worden war) doch, um die Einwilligung der Antiochenischen Parthei in die Verdammung des Nestorius zu erlangen, im J. 433. entschliessen, eine von Theodoret entworfene Formel zu unterzeichnen, worin er 2 vollkommene Naturen, dem kirchlichen Glauben entsprechend, bekannte (das s. g. *Symbolum Ephesinum*; vgl. Münscher-v. Cölln §. 82. Anm. 3.). Das Dogma wurde vollendet auf dem folgenden, zu *Chalcedon* in Bithynien 451 unter Marcianus gehaltenen, *öcumen.* Concil, und das hier abgefasste Symbolum (ὅρος τῆς ἐν Χαλκηδόνι τετάρτης Συνόδου) ist folgendes:

Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων [ἐν δύο φύσεσιν] ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.

Zugleich wurde Leo's *Epistola ad Flavianum* (von 447 — 449. Patr. Constantinop.) — geschrieben im J. 448. — für normativ über diese Lehre erklärt. Besonders sind aus ihr wichtig c. 2: „Foecunditatem virgini Spiritus S. dedit, veritas autem corporis sumta de corpore est, et *aedificante sibi sapientia domum* (Prov. 9, 1.) *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* (Joh. 1, 14.): h. e. in ea carne, quam assumsit ex homine et quam Spiritu vitae rationalis animavit. — c. 3. Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in

unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas: et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. — Assumsit formam servi sine sorde peccati, *humana augens*, *divina non minuens*. — Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura: et sicut formam servi *Dei forma* non adimit, ita formam Dei *servi forma* non minuit." Mehr bei Münscher §. not. 4. Den Brief gab *H. Ph. C. Henke* besonders heraus als Weihnachtsprogramm. Helmst. 1780. 4. vgl. auch *J. J. Griesbach*, diss. locos communes theologicos, collectos ex Leone M. sistens. Sectt. III. Hal. 1768. 4. — In seinem Briefe an Pulcheria Augusta characterisirt Leo die Gegensätze kürzlich so: „Quantum *Nestorius* a veritate excidit, dum Christum de matre solum *hominem* asseruit natum, tantum etiam hic (*Eutyches*) a catholico tramite deviat, qui de eadem virgine *non nostram* credit *editam esse substantiam*, volens utique eam solius deitatis intelligi, ut quod formam servi gessit et quod nostri similis fuit atque conformis, quaedam *nostrae naturae* fuerit *imago*, non veritas." (Opp. ed. Quesnel T. I. p. 248. ep. XXVII. vgl. ep. XCVII. — ad monachos Palaestinos p. 316.).

Anm. 3. **Dritte Periode vom Concilium zu Chalcedon bis zur Reformation.**

Literatur: *J. Sim. Assemanus*, De Syris Nestorianis — in s. Bibl. Orient. T. III. Vol. II. Rom. 1728. fol. vergl. *J. S. Assemani*, Or. Bibl. in einen Auszug gebracht von *A. F. Pfeiffer*, Bd. 2. (Erl. 1777. 8.) S. 329 ff. 448 ff. — *Walch* a. Sch. Bd. 6. S. 641 ff. Bd. 7—9. — *Gieseler* I. 108—110. und 126. und II. §. 13. u. die oben genannten Dogmengesch. Werke.

Die Concilien zu Ephesus und Chalcedon hatten die Unruhen nicht beschwichtigen und das Schisma in der Kirche nicht heben können; der unglückliche *Nestorius* behielt Freunde besonders unter Syrischen und Persischen Christen (Nestorianer — Chaldäische Christen, in Indien Thomaschristen) — und noch zahlreicher waren die Anhänger des Eutyches, die sich nach ihrer Lehre Monophysiten nannten und die Bekenner des chalcedon. Symbols, als *Dyophysiten*, des Nestorianismus beschuldigten, besonders stark in Syrien, Armenien, Aegypten und Aethiopien waren. Sie spalteten sich in verschiedene Partheien.

Die Spaltung wurde veranlasst durch den Grad der Consequenz, mit welcher man das Princip des Monophysitismus entwickelte. In

der *Grundansicht*, dass φύσις und ὑπόστασις gleichbedeutend und die göttliche und menschliche Natur wie zu Einer Hypostase so zu Einer Natur (μία φύσις) vereinigt seyen, stimmten alle überein. Doch in der Entwickelung dieser Grundvorstellung gingen sie nicht Alle gleich weit. Eine Schranke fand die Consequenz in dem Begriff der *Gottmenschheit* (ὑπόστασις θεανδρική), welcher nicht aufgehoben werden sollte. Die Mehrzahl hielt fest an der *Zweiheit* der wesentlichen oder natürlichen, sowohl göttlichen als menschlichen, Eigenschaften und Affectionen. Daher nahmen sie auch die Sterblichkeit und Leidensfähigkeit des Menschlichen in Christo an; daher *Φθαρτοδοκῆται* und *Φθαρτολάτραι* und von ihrem Haupte, dem vertriebenen Patriarchen von Antiochien, Severus, *Severianer*, von einem Andern, B. Theodosius in Alexandrien, *Theodosianer* genannt. — Andere meinten, dass der Leib Christi durch die Vereinigung mit dem Logos der Verweslichkeit und allen irdischmenschlichen Affectionen entnommen gewesen sey, dass sich aber Christus freiwillig, um sein Erlösungswerk auszuführen (κατ᾽ οἰκονομίαν), ihnen unterworfen habe; daher *Ἀφθαρτοδοκῆται* und von ihrem Haupte, dem vertriebenen B. v. Halikarnassus, Julianus, *Julianisten* und von einem Bisch. in Alexandrien, Gajanus, *Gajaniten* genannt. — Beide Partheien spalteten sich wieder. Eine Abart der Severianer od. Theodosianer waren die Anhänger des Diak. *Themistius* in Alexandrien, welcher nach dem Tode des Severus unter Berufung auf das Evangelium mit der Behauptung auftrat, dass Christi menschliche Seele uns in Allem gleich gewesen sey, auch im Nichtwissen, daher diese *Themistianer* von ihren Gegnern *Agnoeten* genannt wurden. Dagegen ging eine Parthei der Julianisten in der Identificirung des Göttlichen und Menschlichen in Christo so weit, dass sie seiner Menschheit auch die *Creatürlichkeit*, welche die Anderen wenigstens für den Moment der Menschwerdung annahmen, nicht zueigneten, sondern behaupteten, dass Christus auch als Mensch Gott und Schöpfer und darum Gegenstand der Anbetung von Anfang an sei. Sie wurden daher *Aktisteten* genannt, während sie ihre Gegner *Ktistolatren* schalten. Vgl. *Dorner* II. S. 150 ff. und *Baur* II. S. 37 ff.

Das Henoticon des *Zeno Isauricus* (Kaiser 477—491), welches im J. 482 erschien (mitgetheilt von *Gieseler* §. 108. not. i), das fünfte öcumenische Concil zu Constantinopel (Constantinop. III. unter *Justinian* I. 527—65.) im J. 553., konnten die Zwietracht in der Kirche nicht heben. Da rieth im 7. Jahrh. ein Armenischer Bischof der Monophysiten dem Kaiser *Heraclius* (reg. 611—41.) als sicheres Mittel endlicher Vereinigung derselben mit den Katholikern die Lehre von Einer Willensäusserung (μία θεανδρικὴ ἐνέργεια) *der beiden Naturen in der Person Christi*, und da sein Patr. *Sergius* und mehrere katholische Bischöfe sich zustimmend äusserten, so wurde die neue Lehre

seit 622 auch wirklich allmählig verbreitet. Aber der paläst. Mönch *Sophronius* (seit 634 Patr. von Jerusalem) erhob 633 in Alexandrien lauten Widerspruch gegen dieselbe als unvereinbar — was sie auch wirklich ist — mit dem katholischen Dogma von der Person Christi. Die Monotheletischen *Streitigkeiten* wurden nun eben so beunruhigend, als die bisherigen monophysitischen Spaltungen — und man musste eilen, die von neuem aufgeregten Gemüther zu beschwichtigen. Der Patriarch zu Constantinopel *Sergius* verfasste eine schwankende *Ἔκθεσις*, welche der Kaiser *Heraclius* im J. 638 erliess (abgedr. bei Gieseler §. 126. not. f.) und der völlig indifferente *Τύπος*, welchen *Constans II.* im J. 648 ausgehen liess (b. Gieseler a. St. not. i), gebot bei harter Strafe Stillschweigen über die streitige Lehre. Aber der Zweck wurde nicht erreicht, am wenigsten im Abendlande, und der Pabst *Martin I.* belegte sogar auf der *Ersten Lateranensischen Synode* (im J. 649) die Lehre von der „*una voluntas et una operatio*" und jene beiden kaiserlichen Edikte mit dem Anathem.

Endlich siegte, ungeachtet entsetzlicher Gewaltmassregeln die kirchliche Orthodoxie über die kaiserliche Politik, welche den Monotheletismus fast anderthalb Jahrhundert, jedoch für ihre Zwecke vergebens, geltend zu machen gesucht hatte, und auf den Rath des *Agatho* (seit 677 Röm. Pabst) berief *Constantinus Pogonatus* (668—85 Kaiser) nach *Konstantinopel* im J. 680 das sechste öcumenische Concil, auf welchem der Monotheletismus und seine Vertheidiger mit dem Anathem belegt wurden und der Chalcedonensische Lehrbegriff seine Vollendung erhielt in folgender Bestimmung (ὅρος) (im Anschluss an das chalcedonensische Symbol: *Ἑπόμ. — — παραδέδωκε σύμβολον* — s. oben Anm. 2.): — — *Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον* [*ἀντίπαλον*], *μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι. — ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστι, καθά φησιν αὐτός· „ὅτι καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός* (Joh. 6, 38.)," *ἴδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ τὸ τῆς σαρκός, ἐπεὶ καὶ ἡ σὰρξ ἰδία αὐτοῦ γέγονεν· ὃν γὰρ τρόπον ἡ παναγία καὶ ἄμωμος ἐψυχωμένη αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη, ἀλλ' ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὅρῳ τε καὶ λόγῳ διέμεινεν, οὕτω καὶ τὸ ἀν-*

θρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον λέγοντα· „τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν, τὸ κατὰ τὸν σωτῆρα νοούμενον, οὐδὲ ὑπεναντίον θεῷ, θεωθὲν ὅλον." Δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν I. X. τῷ ἀληθινῷ θεῷ ἡμῶν δοξάζομεν, τουτέστι θείαν ἐνέργειαν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν, κατὰ τὸν θεηγόρον Λέοντα τρανέστατα φάσκοντα· ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοῦτο, ὅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος ἅπερ ἐστὶ τοῦ σώματος. — — Vgl. m. Bibl. der Symbole S. 125 ff. und *Gieseler* a. St., welcher not. o. auch Auszüge aus *Agathonis Epistola ad Imperat.* mittheilt, welche der Synode in ähnlicher Art zur Norm diente, wie Leo's Brief der Chalcedonensischen (s. Anm. 2.).

Der Anstoss, welchen die Muhammedaner in Spanien, wie die Juden, an der göttlichen Verehrung Christi nahmen, in welchem doch auch seine Bekenner einen wirklichen Menschen erkennen, veranlasste, wie es scheint, zwei spanische Bischöfe, *Elipandus*, Erzb. von Toledo, und *Felix*, B. v. Urgella in Catalonien, c. 785. einen Versuch zu machen, durch genaue Bestimmung des Verhältnisses des Menschensohnes zu dem Sohne Gottes in der Person Christi den Anstoss zu entfernen und nachzuweisen, dass die Verehrung in Wirklichkeit der göttlichen Natur gewidmet werde und die Theilnahme an der Verherrlichung durch sie dem Menschensohne nur mit zukomme infolge der Aufnahme in die persönliche Einheit mit dem Sohne Gottes, also nur uneigentlich oder per synecdochen. *Felix* namentlich lehrte: Nach seiner Gottheit ist Christus Sohn Gottes nach seinem Wesen, durch ewige Zeugung (filius Dei natura s. genere), nach seiner Menschheit eigentlich ein Knecht Gottes, wie alle Menschen, deren Gestalt er angenommen hat, aber Sohn Gottes durch Gottes Wahl, durch Aufnahme zur Kindschaft (electione s. voluntate Dei, susceptione, adoptione); nach seiner göttlichen Natur ist er es demnach eigentlich (*proprie* Dei f.), nach seiner menschlichen Natur nur *nuncupative* (wie Joh. 10, 35.), also uneigentlich (f. Dei *adoptivus*), nach seiner göttlichen Natur der Eingeborne (unigenitus), nach seiner menschlichen der Erstgeborne (primogenitus) von Allen, welche durch sein Verdienst zur Kindschaft Gottes aufgenommen werden sollen. Gegen Elipandus traten *Etherius*, B. v. Osma, und *Beatus*, Presb. zu Libana, auf, Felix dagegen, dessen Bischofsitz im fränkischen Spanien lag, wurde auf Befehl Carls des Grossen von der Kirche seines Reichs zur Rechenschaft gezogen und seine Lehre als nestorianisch verworfen zu Regensb. 792. (wo er wie auch in Rom vor Hadrian I. sie abschwören musste), dann nach erneuerten Untersuchungen auf der grossen Synode zu

Frankf. 794. und der Reichsversammlung zu Aachen (799). Vgl. *Ch. G. F. Walchii* historia Adoptianorum. Gött. 1755. 8. *Gieseler*, Kirch. G. 2. Bd. 1. Abth. §. 13., wo er not. a. auch ihre Vorgänger und not. n. ihre Nachfolger namhaft macht, wie *Walch* l. c. p. 247—257. *Neander* K. G. 3. Bd. *Baur*, L. v. d. Dreieinigkeit 2. S. 129 ff. und *Dorner* 2. Th. S. 306 ff.

Im Abendlande fand übrigens der Glaube der Kirche an die Person Christi und die h. Dreieinigkeit, wie er von den 4 ersten ökumenischen Synoden bestimmt worden ist, seit dem 6. Jahrh. einen adäquaten Ausdruck in dem s. g. Symb. *Athanasianum* oder *Quicunque*, auch *catholicum* *κ. ἐ.* genannt, welches auch die erneuerte Kirche mit dem Apostolicum und Nicaenum unter ihre Bekenntnisse mit aufgenommen hat (in m. Bibl. S. 122 ff.).

Im Morgenlande stellte *Johannes Damasc.* (Mitte des 8. Jahrh.) das kirchliche Dogma von der Person Christi in seiner *Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (lib. III. c. 3 sqq.) in wahrhaft vorbildlicher Weise auf, indem er aus der *ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν* die *περιχώρησις τῶν φύσεων* und aus dieser gegenseitigen Durchdringung (communicatio s. permeatio naturarum) die *ἀντίδοσις ἰδιωμάτων* ableitet (c. 4: *καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδούσης τῇ ἑκατέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν.*). Wie nun Johannes das k. Dogma nur entwickelte nach dem Bedürfniss seiner Zeit, so haben wir in der vollendenden Entwickelung durch Dr. Martin Luther nicht einen neuen Lehrtropus, sondern auch nur eine sinngemässe Entwickelung des altkirchlichen Dogma zu erkennen, veranlasst durch neue Irrungen und Fragen. — Vgl. *Baur* II. S. 194 ff. *Dorner* II. 207 ff. und *Thomasius* II. 118, welche nicht ganz zustimmen.

Anm. 4. **Vierte Periode** von der Reformation bis in unsere Zeiten.

Literatur: *M. Chemnitius*, De duabus in Christo naturis. 1570. u. ö. — *Nic. Selneccer*, Repetitio doctrinae de communicatione idiomatum 1581 — *J. Musaeus*, Praelectiones in Formulam Concordiae. Jen. 1701. 4. — *J. G. Walch*, Einl. in die Religionsstreitigkeiten besonders die in der Evang. Luth. K. vgl. *Dess.* Introductio in Libros Symbolicos. — *G. J. Plank*, Gesch. des Protestant. Lehrbegriffs, und ausser *Baur* und *Dorner* besonders *Thomasius* II. 307 ff.

Der kirchlich dogm. Lehrbegriff auf Grund der Darstellungen Luthers und seiner treuen Nachfolger in der Form. Conc. ist §. 94. gegeben. Wie diese Darstellung, verglichen mit der einfach biblischen §. 87—90., ihn in allen seinen Grundzügen als schrift-

gemäss erkennen lässt, so zeigt der vorstehende geschichtliche Abriss (§. 95.) seine Uebereinstimmung mit der wahrhaft katholischen Lehre des Orients und des Occidents, in diesem Falle auch mit der Römisch- und Griechischkatholischen (vgl. §. 94. Anm. 1. Luthers Erklärung), und der wahrhaft apostolische Reformator macht selbst im Kampfe gegen Zwingli und dessen Meinungsgenossen auf die Uebereinstimmung dieser mit Nestorius aufmerksam, wenn sie annehmen, dass der Sohn Gottes überall gegenwärtig sey, während der Menschensohn im Himmel zur Rechten der Majestät sitze: z. B. in der Schrift von den Kirchen und Concilien a. d. J. 1530. (Erlanger Ausg. der Werke Luthers Bd. 25. S. 310.), wie er andererseits die *eutychianisch*-mystische Vermischung der beiden Naturen in Christo oder die Aufhebung ihrer wesentlichen Verschiedenheit bekämpft, deren er selbst von seinen Gegnern beschuldigt wurde und nicht wohl begreiflicher Weise bis in unsere Tage von reform. Seite beschuldigt worden ist (Vgl. dagegen s. Auslegung der Kapitel 14 — 16. des Ev. Johannis (Bd. 49. S. 137.) u. s. Epistelpredigt üb. Hebr. 1, 3. (Bd. 7. S. 185. [3]). Ebenso berufen sich die Vff. der Form. Conc. öfters z. B. art. VIII. p. 765 sq. auf ihren Consensus mit der catholica Christi ecclesia und mit den alten rechtgläubigen Lehrern der Kirche vor und auch nach dem chalcedon. Concil, auch mit der Darstellung des Johannes Damasc. de f. orthod. l. III. 19.

Die 3 *Genera propositionum idiomaticarum* (§. 94.) weisen deutlich wie auf den Schriftgrund so auf die Irrlehren in der alten und erneuerten Kirche hin.

Das Genus *majestaticum* in specie tritt, in Verbindung mit dem *κ. ε.* so genannten G. *idiomaticum*, sowohl den Zwinglianern ent-

3) Den von *Thomasius* oft z. B. II. S. 226. behaupteten „christologischen Fortschritt," den Luther gemacht haben soll, eignet sich dieser selbst in keiner Weise an; er wollte nur Reformator, Wiederhersteller der schriftgemässen Lehre der apostolisch-kathol. Kirche seyn (m. Bek. der evang. K. in s. Verh. zu dem der Röm. und Griechischen. Leipz. 1853. S. 1 ff.), des Evangeliums, wie die Kirche es aus Gottes Wort kennt und laut der wahren Tradition (§. 21.) von den Tagen der Apostel an bekannt hat. Nach Thomasius a. St. soll der christolog. Fortschritt, den Luther gemacht, darin bestehen, „dass er (erst!) beide Naturen zu einer wirklichen gegenseitigen Lebenseinheit (Wesenseinheit, sage er zuweilen) zusammengehen lasse und dadurch eine reale und vollständige Personeinheit gewinne." — „Es ist das," setzt Thom. hinzu, „in der That ein kühner Schritt, wodurch nun auch die menschliche Seite Christi erst zu ihrem vollen Recht kommt, und diesen Fortschritt gerade in dieser Richtung gemacht zu haben, ist sich Luther selbst klar bewusst." — Kaum aber dürften unbefangene Leser ein gültiges Zeugniss dafür in der angeführten Stelle aus Bd. 47, S. 362. finden, wie die ev. K. es bisher nicht gefunden hat. — Uebrigens gibt der gelehrte Vf. eine gute Sammlung christolog. Erklärungen Luthers S. 209 ff. besond. 218 ff. vgl. 333 ff.

gegen als den neuen monophysit. Verirrungen Caspars v. Schwenckfeld, der bis zu den extremen Ausschweifungen der Aphtartodoketen und Aktisteten (§. 95. Anm. 3.) fortschritt: vgl. Form. Conc. art. XII. p. 625 sq. u. 828 sq. — Ueber ihn s. ausser *Plank* a. Schr. Bd. 5. Th. 1. S. 127 ff., *Baur* und *Dorner* a. Schrr. auch *G. L. Hahn*, Schwenckfeldii sententia de Christi persona et opere expos. Vratisl. 1847. 8.

Das Genus *apotelesmaticum* steht in gleicher Verbindung, als besondere Ausführung des g. idiomaticum, den beiden §. 95. genannten Königsberger Theologen *Andr. Osiander* und *Franc. Stancarus* entgegen. Die Form. Conc. stellt die controversen Lehrformen, von denen die erstere zugleich den evang. Begriff der Rechtfertigung alterirte, art. III. dar und sucht die Differenz zu lösen durch schrift- und bekenntnissgemässe Erörterung Epit. p. 583 sq. und 682 sqq. — Das Geschichtliche in den a. Werken, über Stancar auch Einiges bei Krasinski, Gesch. der Reformation in Polen (deutsch 1841. 8.) S. 81 fg. vgl. 57. 65.

Ueber *Zwingli's* Annahme einer Metonymie in den Erklärungen des Herrn und seiner Apostel, die bekannte *Ἀλλοίωσις*, vgl. ausser den oft angeführten allg. Werken auch *Rudelbach*, Reformation, Lutherth. und Union (1839. 8.) S. 169 ff. und *Thomasius* II. S. 209 ff., der auch die betreffenden Schriften von *Schneckenburger*, *Schenkel* und *Siegwart* (Ulr. Zwingli 1855. 8.) berücksichtigt.

Bis zu den letzten Consequenzen entwickelte *Luthers Lehre* von der Communicatio idiomatum (vgl. Praefat. zum Concordienbuch ed. Rechenb. p. 12 sq.) Tilem. Hesshusius (geb. zu Wesel 1527., seit 1573 Prof. Theol. zu Königsberg und Samländischer Bischof — am 27. April 1577 seiner Aemter entsetzt, † als Prof. Theol. in Helmst. 1588.) in der Assertio testamenti contra blasphemam Calvinistarum exegesin Regiom. 1574, indem er behauptete, „man könne nicht nur *in concreto* sagen, der Mensch Christus ist allmächtig, allwissend und anzubeten, sondern es sey auch recht, wenn man den Satz in abstracto so abfasse: *die Menschheit Christi* (welche persönlich mit dem Worte vereinigt) *ist allmächtig, allwissend und anzubeten*“ *(Propositiones abstractivae* s. vorig. §.*)*. — Seine Gegner, unter ihnen der vornehmste *J. Wigand* (geb. 1523 zu Mansfeld, seit 1573 Prof. Theol. in Königsb. und 1575 Bischof von Pomesan. in Preussen, † seines Amtes entsetzt zu Liebemühl 1587.), bestritten ihn so, als hätte er den Satz unbedingt gedacht und gelehrt, dass die menschliche Natur Christi *ausser der Vereinigung mit der göttlichen*, mithin *an und für sich selbst betrachtet*, allmächtig u. s. w. wäre, woraus eine Trennung in zwei allmächtige — Naturen folge. Vgl. *Walch* Th. 4. S. 371 ff. und die Werke von *Baur* und *Dorner*. — *Hesshus* änderte später seine Ansicht

und erkannte in Betreff der Frage nach der Allgegenwart nur ***omnipraesentia respectiva*** im Sinne der Theologen in Helmstädt an, wohin er von Königsberg ging (§). Vgl. *Thomas.* II. 423 f.

Ueber die Differenz der *Würtemberger* Theologen und Anderer, deren der § gedenkt, s. derselbe 342 ff. u. 405 ff.

Die *Würtemberger* gründeten ihre Annahme einer unbegrenzbaren Allenthalbenheit (ubiquitas s. omnipraesentia naturae Christi humanae *absoluta*) auf das in der Schrift allgemein bezeugte Dogma von der unio hypostatica und erkannten in ihrer Lehre die volle Consequenz des allgemeinen kirchlichen Glaubens, die Anderen scheuten sich über die Grenzen des Zeugnisses des Herrn und seiner Apostel von seiner Gegenwart auch nach seiner Erhöhung hinauszugehen, aus Besorgniss, durch dogmatische Folgerungen zu monophysitischen, mystischen oder scholastischen Grübeleien über unlösbare Fragen über das Geheimniss der Person des Herrn (Matth. 11, 27.) verleitet zu werden. Auch Luther selbst hebt in seinen letzten Schriften mehr noch als früher, wohl in Betracht solcher Verirrungen, um auch den Schein der Uebereinstimmung mit eutychianischem Irrthum zu zerstören, den Unterschied der beiden Naturen in Christo geflissentlich hervor und dringt vorzugsweise auf Anerkennung der Gegenwart auch seiner Menschheit da, wo die Schrift sie deutlich bezeugt: in der Kirche überhaupt und in den Gnadenmitteln insbesondere, in Wort und Sacrament; vgl. auch *Thomasius* II. S. 339 — 41. — wie dieser selbst auch sich gegen die absolute Ubiquität erklärt S. 272. —

Die *Helmstädter* bekämpften von Anfang an diese Annahme als Resultat unevang. Grübelei, als Eutychianismus, worin sie freilich unrecht hatten, und behaupteten die omnipraesentia corporis Christi *respectiva* in dem bezeichneten Sinne; eben so im folg. Jahrh. *G. Calixt* (nam. disput. III. Thes. LV. p. 58. vgl. p. 52 sqq. — gute Darst. bei Schubert Theol. polem. IV. p. 478 sqq.), *J. Musaeus* in Jena und die *Rinteler* Theologen. — Literar. Nachweisungen über diese und die daraus hervorgegangenen *ubiquitistischen* Streitigkeiten s. *Walch,* Th. 1. S. 164. 216 ff. u. a. O. und *Baumgarten*, Polemik. Th. 2. S. 78 ff. vgl. *Dess.* Gesch. der Religionspartheien. S. 1203 ff. u. die Werke von *Baur* und *Dorner*.

Aber auch die *Gegensätze der ersten Periode* finden wir in dieser wieder, indem

mehrere Mystiker oder Fanatiker die Behauptung erneuerten, dass Christus seinen Leib aus dem Himmel gebracht und mittels der Geburt *durch* Maria nur offenbar gemacht, oder gar meinten, er habe zu jenem noch einen irdischen *von* Maria empfangen (vgl. *Baumgarten*, Polemik. Th. 2. S. 21 ff.);

dagegen die ebionitische Ansicht im 16. Jahrhundert im

Socinianismus und seit dem 17. Jahrh. bis in unsere Tage im *Naturalismus* und *Rationalismus* selbst bis zur gänzlichen Leugnung alles Uebernatürlichen selbst der prophetischen, auch von Muhammed anerkannten, Würde Christi ausgebildet wurde; vgl. über den älteren Rationalismus (im 17. Jahrhundert) *F. Spanhemii* Opp. T. III. p. 999 sq. und den neuesten bei *Wegscheider*, Institutt. §. 121. und *Hase*, evang. Dogm. §. 149. Vgl. die übersichtliche Darstellung der christologischen Meinungen im 18. und 19. Jahrh. bei *Baur*, Lehrb. d. chr. D. G. S. 273 sqq.

Die auch von diesem Gelehrten schon S. 275 fg. bestrittene Auffassung der Kenosis von Dr. *Thomasius* hat dieser nun in der 2. Ausg. seines lehrreichen Werkes, *Christi Person etc.* (II. Th.) §. 40. u. 43. in ausführlicher Darstellung entwickelt, und ihre Begründung ist seine Aufgabe vom Anfang bis zum Schluss seiner Schrift. Er schliesst sich selbst S. 159 und 246. an Dr. *v. Hofmann* in Erlangen an, unter Bezugnahme auf dessen Erklärungen in s. Schriftbeweis 2, 23. u. 80. Es ist dem Erstern nicht gelungen, den kirchlichen Consensus für seine Ansicht, in welcher er auch selbst einen Fortschritt zur Vollendung des Dogma findet, nachzuweisen, weder in der alten noch in der erneuerten Kirche, auch nicht bei *Tertullian* und *Hilarius* v. Poitiers (a. Schr. S. 170 f. u. 172 ff.). Seine Darstellung ist auch keine vollendende Entwickelung des kirchlichen Dogma, sondern eine alterirende Neuerung. Die von Thomasius behauptete *Κένωσις* (§.) ist 1) nicht die *in der Schrift* bezeugte *ταπείνωσις* Phil. 2, 5—8. vgl. 2 Cor. 8, 9., sondern eine *συγκοπή* des göttlichen Lebens des Logos bis zu einer schlafartigen Bewusstlosigkeit (vgl. S. 530. 550 fg.). — Wer kann sich den Sohn Gottes 33¼ Jahre in einem lethargischen Zustande denken! — Die Unvereinbarkeit dieser Vorstellung mit bekannten Erklärungen des Herrn selbst, wie Joh. 3, 13, leuchtet ein; daher auch die Umdeutung dieser Stelle, welche auch Luther so bedeutend für den kirchlichen Lehrbegriff gefunden hat (S. 221 ff.), dem Herrn Dr. Thom. viel Mühe macht (vgl. S. 251 mit S. 209 ff.). Eben so unvereinbar ist seine Auffasssung der Kenosis 2) mit dem *biblisch-kirchlichen Begriff der Unio personalis*, nach welchem beide Naturen in der Person Christi durch die Menschwerdung in ihrem Wesen nicht verändert worden sind, am wenigsten aber die zu seinem Wesen gehörige Lebensäusserung des Logos, wenn auch nur zeitweise, aufgehoben worden oder unterbrochen seyn kann. Die Annahme einer Einziehung oder, wie Thom. S. 529. auch sagt, Systole der Wesensentfaltung des Logos, worin die Entäusserung bestehen soll, ist 3) unvereinbar mit der *biblisch-kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit*, nach welcher Vater, Sohn und h. Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit in absoluter Einheit zusammen wirken; nach der Ansicht des Herrn Dr. Thomasius von der Kenosis des Sohnes Gottes müsste er aber wäh-

rend des Standes der Erniedrigung, von der Empfängniss an bis zur Erhöhung, aus jenem Verhältniss zu Vater und Geist geschieden und die Trias zur Dyas geworden seyn.

Wenn nach Thomasius in diesem Zwischenstadium in der Person Christi die menschliche Natur sich entwickelt, während der Logos, der sie angenommen hat und das personbildende Princip seyn, doch aber durch die Kenosis sich selbst zur puren Potenz herabgesetzt haben soll, in einem bewusstlosen Zustande ruht; so leuchtet ein, dass diese Person weder die ist, welche wir als Gottes- und Menschensohn in ihrer wunderbaren Herrlichkeit aus den Evangelien kennen, noch der Gottmensch, welchen die Kirche der Schrift gemäss von Anfang an bekannt hat.

Die im § neben *Thomasius* und *Hofmann* genannten Theologen hebt der Erstere selbst II. S. 196—199. hervor, um ihre Theorien als extreme Ausführungen seiner Auffassung der Kenosis zurückzuweisen. Bei *Georg L. Hahn* findet sie sich in s. *Theologie des N. T.* I. (1854.) S. 197 ff. vgl. 409 fg. und bei *Wolfgang Fr. Gess* (Theolog. Lehrer an der evang. Missionsschule zu Basel) in s. „*Lehre von der Person Christi* entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel“ (Basel 1856.) (§. 61.) S. 304 ff. — Consequenter sind jedoch diese Theorien unverkennbar, insofern sie eine persönliche Einheit denken lassen, die Entwickelung des zur menschlichen Seele gewordenen Logos in dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, ihre Unvereinbarkeit jedoch mit der Schrift wie mit der apostolisch-kirchlichen Lehre ist bereits im § anerkannt.

Die Kritik *Dorners* II. 1261 ff., wo er auch die mehr und weniger verwandten, wie die sich entgegenstehenden, Ansichten der neuern Christologen berücksichtigt, erscheint uns daher meist wohl begründet, wenn auch die Ausdrücke, wodurch er die Ansicht von Thomasius charakterisirt, „Depotentiirung“ und „Theopaschitismus,“ nicht ganz adäquat sind. Eben so macht *A. Brömel*: „Was lehrt Hr. Prof. Dr. Thomasius in Erlang. — v. d. Person des Herrn J. Chr. im Stande der Erniedrigung?“ (Schwerin 1857.) S. 9 ff. auf die bedenklichen Abweichungen von dem evang. luther. Bekenntniss aufmerksam. *Dorner* bemerkt S. 1267 fg. richtig, dass die Annahme einer Reduction des Logos zur blossen Potentialität seitens mehrerer neueren Theologen, wie verschieden auch die Vorstellungs- und Ausdrucksweise seyn möge, eben so unvereinbar sey mit dem Bekenntniss der alten, wie mit dem der erneuerten Kirche, der evangelischen in ihren beiden Abtheilungen, der lutherischen wie der reformirten.

Wenn es gestattet ist, das Geheimniss der Person des Herrn nach seinen Offenbarungen zu deuten (Matth. 11, 27.), so können wir uns die Entwickelung des gottmenschlichen Lebens derselben, in

Uebereinstimmung mit der evang. kirchlichen Lehre von der Entäusserung (§. 96. Anm. 1.), wohl ähnlich denken wie *Dorner* II. 1271 ff.

§. 96.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff von der Person Jesu Christi,

b) von dem doppelten Stande Jesu Christi

und zwar

α) von dem Stande der Erniedrigung.

Nach seiner Menschwerdung stellt die Geschichte des Mittlers ihn dar in einem sehr verschiedenen Zustande, *zuerst* in dem Zustande freiwilliger Entäusserung seiner göttlichen Herrlichkeit, um in Knechtsgestalt (forma s. conditio servilis) unter Entbehrungen, Anfechtungen und Leiden aller Art bis zum Tode am Kreuze, nach göttlichem Rathschluss die Erlösung der Welt zu stiften, *darauf* verherrlicht durch den Sieg über alle seine Feinde und zu der ursprünglichen Majestät des Sohnes Gottes erhoben, um als hoherpriesterlicher König sein Werk zu vollenden. In der Beschreibung dieser Zustände, deren erstern man Status exinanitionis s. humiliationis, den andern aber Status exaltationis nennt (Phil. 2, 7. 9—11.), werden den evangelischen Berichten gemäss verschiedene *Grade* und *Absichten* dem Zwecke der Menschwerdung entsprechend angegeben. Der Stand der Erniedrigung ist der, *in welchem Christus,* obwohl auch nach seiner Menschheit der göttlichen Eigenschaften theilhaftig (§. 94 fg.), doch *des immerwährenden und vollkommenen Gebrauchs derselben sich enthielt,* um auf Erden sein Mittleramt verwalten zu können, und nur mitunter Strahlen seiner Herrlichkeit von sich ausgehen liess, um Glauben zu begründen (Joh. 2, 17.). In der Bestimmung der verschiedenen *Grade* war man zwar im Wesentlichen einig, schwankte jedoch in der Angabe der Zahl, nahm aber gewöhnlich nach Massgabe des apost. Symbolums *fünf* derselben an.

Als Hauptzweck der Erniedrigung wird demnach der Schrift gemäss die Erlösung des menschlichen Geschlechts angegeben, und eben dieser bedingte den jeweiligen Gebrauch der göttlichen Attribute auch während des irdischen Wandels des Erlösers.

Anm. 1. Darstellung des dogmatischen Lehrbegriffs.

Status exinanitionis [1]) est *ea Christi θεανθρώπου conditio, in qua ab usu attributorum divinorum perpetuo, pleno et perfecto sua sponte abstinuit* [2]). —

Für die schriftgemässe Ansicht, die in dieser Bestimmung ausgesprochen ist (die *κένωσις* gefasst als Beschränkung der *χρῆσις* der göttlichen Idiome durch den Zweck des Mittlerberufs Christi auf Erden), sprachen in einem Streite 1616 — 1625 die *Giessener Theologen* (Justus Feuerborn und Balth. Menzer), dagegen die *Tübinger* (Theod. Thummius, Lucas Osiander und Melchior Nicolai) für eine *κρύψις* s. *occultatio* divinae majestatis = perpetuus et perfectus, sed occultus usus attributorum divinorum, entsprechend der Schwäbischen Annahme der *omnipraesentia* corporis Christi *absoluta*, infolge und kraft der Unio personalis (§. 95. Anm. 4.). Die *Sächsischen Theologen* erklärten sich, befragt, mehr für die Giessener in ihrer solida decisio 1624. und der Apologia derselben 1625. und zwar aus guten Gründen, insbesondere weil nach der Vorstellung der Tübinger Christus in Wahrheit 1) nicht *exemplum*, sondern nur *figura* vitae humanae, ideale Erscheinung, nicht Vorbild zur Nachahmung gewesen wäre und 2) von *verschiedenen Ständen* nicht die Rede seyn könnte, sondern nur von verschiedenen Erscheinungsformen in einem und demselben, unveränderten, Zustande — assumtio *formae* = vestitus, nicht conditionis *servi* et domini; die

---

1) Die Vulgata übersetzt Phil. 2, 7. *ἐκένωσε* durch exinanivit, daher der Name. Der Ap. bestimmt die *Κένωσις* V. 8. selbst durch *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*, *humiliavit semetipsum*, vgl. 2 Cor. 8, 9.

2) Form. Conc. VIII. erklärt sich über das Verhältniss beider Stände Christi zu einander Sol. decl. p. 767: „Ex hac unione et naturarum communione humana natura habet illam exaltationem, post resurrectionem a mortuis, super omnes creaturas in coelo et in terra: quae revera nihil aliud est, quam quod Christus *formam servi* deposuit. Humanam vero naturam non deposuit, sed in omnem aeternitatem retinet et ad *plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem* secundum assumtam humanam naturam evectus est. Eam vero *majestatem* statim in sua conceptione, etiam in utero matris, habuit, sed, ut Apostolus loquitur, *se ipsum* exinanivit, eamque, ut D. Lutherus docet, *in statu suae humiliationis* secreto habuit, *neque eam semper*, sed quoties ipsi visum fuit, *usurpavit.*" Vgl. p. 774 sq. und Epit. p. 608 sqq.

Menschwerdung wäre keine Erniedrigung gewesen, weil keine Entäusserung, sondern nur Verhüllung der göttlichen Majestät (velatio), und die Erhöhung nur Enthüllung (revelatio majestatis obtectae). — In Folge der Sächsischen Entscheidung gaben jedoch die Tübinger insofern etwas nach, als sie in Beziehung auf die Functionen des hohenpriesterlichen Amtes eine exinanitio im eigentlichen Sinne und dem entsprechend auch die Wiedererlangung des Gebrauchs göttl. Herrlichkeit durch die Erhöhung zugaben, nicht aber in Beziehung auf das prophet. und königl. Amt: „verum quoad *officium propheticum* et *regium* ***exinanitionem*** esse solam *occultationem* et vicissim ***exaltationem*** quoad haec duo officia consistere in sola *revelatione*, non collatione majestatis reali"; vgl. *Quenst.* lehrreich. Bericht III, 389 sqq., *J. G. Walch*, Religionsstreitigkeiten in d. Luth. K. 1. Th. S. 206 ff. 4. Th. S. 551 ff. *Baumgarten*, Polemik. 2. Th. S. 313. 320 ff. und ausser *Baur* und *Dorner* auch *Thomasius* II. S. 429ff.

Subjectum *exinanitum* ist (nach der allgemeinsten Annahme) integra *persona Christi*, sed proprie secundum naturam humanam (secundum utramque lehrte *Carpov* nach dem Vorgange der Tübinger und auch Reformirter Theologen; s. *Cotta* diss. 2. p. 61. zu *Gerhardi* LL. th. T. IV. u. *Baumgarten*, a. Schr. S. 312. u. *Thomas.* S. 485 ff. vgl. 470.

Gradus (auch modi s. momenta) *exinanitionis* sind nach der gewöhnlichen Zählung und Bestimmung folgende *fünf*: 1) *nativitas*; 2) *vita* legi mosaicae, quamvis dominus ejus esset (Mt. 12, 8.), adstricta eaque *misera*; 3) *passio*; 4) *mors*; 5) *sepultura* [3]).

Finis *exinanitionis* — redemtio generis humani. Vergl. Form. Conc. III. p. 696. u. Cat. maj. art. II.

Anm. 2. Die *Socinianer* zählen bei ihrer Annahme des *raptus Christi in coelum* mehrere Status, und der *status exinanitionis* währte nur die 3 Jahre seines amtlichen Wirkens; vgl. *Cat. Racov.* c. I. qu. 57.

§. 97.

β) *Von dem Stande der Erhöhung.*

Der Stand der Erhöhung ist der Zustand des Erlösers, *in welchem er nach Erfüllung seines irdischen*

---

3) *Calov* und *Ammon* zählen 3: „1) exuit filius Dei se ipsum dignitate coelesti; 2) formam servilem adoptavit; 3) suscepta provincia ad mortem usque functus est." Andere zählen 7 — 8 oder bestimmen auch anders. Vgl. *Heinr. Schmid*, Dogm. der evang. luther. Kirche §. 38.

Mittlerberufs von allen Leiden befreiet den völligen und ununterbrochenen Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften und die vollkommene Seeligkeit und Herrlichkeit wieder erhielt. Entsprechend der Beschreibung des Standes der Erniedrigung werden nach Massgabe des apostolischen Symbols gewöhnlich *fünf* verschiedene *Grade* gezählt und als der *Hauptzweck der Erhöhung bezeichnet Bestättigung* und *Vollendung der geschehenen Erlösung.*

Anm. Darstellung des dogmatischen Lehrbegriffs.

Status exaltationis est ea Christi *θεανθρώπου* conditio, *in qua ab omni malo et imbecillitate humana liberatus majestatis divinae usum perpetuum, plenarium et perfectum suscepit.*

Subjectum exaltatum ist ebenfalls *persona Christi,* sed proprie secundum humanam naturam („quam non deposuit, sed in omnem aeternitatem retinet." Form. Conc. s. §. 96. Anm. 1. [2]).

Die 5 Gradus nach gewöhnlicher Zählung sind:

1) Descensus Christi ad inferos, welcher bestimmt wird als *actus, quo tota Christi persona post sepulturam ad inferos descendit, Satanam devicit, potestatem inferorum evertit et diabolo omnem vim et potestatem eripuit* [1]);

---

1) So Form. Conc. art. IX. Sol. Decl. p. 788: „Constat, hunc fidei nostrae articulum de descensu Christi ad inferos non modo a quibusdam recentioribus, verum etiam olim ab orthodoxis veteribus Ecclesiae doctoribus non prorsus eodem modo explicatum esse. Nos igitur tutissimum judicamus, si simplicitatem fidei nostrae in Symbolo [Apostolico] comprehensam retineamus, ad quam D. Lutherus, pia sua concione, in arce Torgensi a. D. MDXXXIII. de Christi ad inferos descensu habita, remisit, ubi confitemur, quod credamus in Jesum Christum, Dominum nostrum, Filium Dei, qui mortuus, ***sepultus est*** et ***ad inferos descendit***; in qua Confessione videmus, sepulturam et descensum Christi ad inferos, tanquam diversos articulos, distingui. Simpliciter igitur credimus, ***quod tota persona,*** Deus et homo, ***post sepulturam, ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit et Diabolo omnem vim et potentiam eripuerit.*** Quomodo vero Christus id effecerit, non est, ut argutis et sublimibus imaginationibus scrutemur. Hic enim articulus non magis ratione humana et sensibus comprehendi potest, quam prior, quomodo Christus ad dexteram omnipotentis virtutis et majestatis Dei sit collocatus: in his ergo mysteriis fides duntaxat est adhibenda et verbum Dei firmo assensu retinendum est. Sic solidam doctrinam et veram consolationem (***quod videlicet neque Satan neque ipsi inferi nos omnesque alios in Christum credentes in potestatem suam redigere aut nobis nocere valeant***), ex hoc articulo hauriemus." Vgl. Epit. p. 613. — ***Ammon,*** Summa. §. 108. bestimmt daher kirchlich-dogmatisch (s. ***Gerhard*** III. 362 sq. und ***Quenstedt,*** Th. didact. pol. III. p. 376.) „***descensum Christi ad inferos,*** quo victor mortis de daemonibus et damnatis triumphum egit." Vgl. ***Luthers*** Werke nach Walchs Ausgabe. Th. 10. S.

2) Resurrectio a mortuis, i. e. „*nova conjunctio animi Christi cum corpore, quod in cruce pependit, die post mortem*

1354 sq. und die Auszüge bei *Beste*, D. Mart. Luthers Glaubenslehre §. 37, und *Dorner* II. S. 549 fg.

Diese Erklärungen sagen deutlich genug, warum man den Zweck des *Descensus Christi ad inf.* so bestimmt hat. Nach den mancherlei rhetorischen Schilderungen früherer Kirchenlehrer von der Erscheinung des siegreichen Mittlers in der Unterwelt wollte man sich an das Gewisse halten, was die Schrift bezeugt und die allg. Kirche bekannt hat, und fand darin den Ausdruck der biblischen Lehre, dass durch die Höllenfahrt Christi sein Werk vollendet und die Werke des Teufels zerstört worden seyen (1 Joh. 3, 8.). Den Typus zu dieser Lehrbestimmung fand man in Stellen, die von dem Erlösungswerke Christi, des Weltüberwinders, überhaupt handeln, namentlich Ephes. 4, 8 — 10. u. Col. 2, 15.

So richtig nun aber an sich jene allgemeine Bestimmung des Zwecks des Hingangs des Herrn in den Hades ist, so ist doch die Bedeutung dieses nach den Zeugnissen der Schrift noch eine specifisch verschiedene. Denn 1) der Begriff des *Hades* (*inferi*, *orcus*) ist weiter; er bezeichnet nicht blos den Ort der Qual: Luc. 16, 23. vgl. 28., sondern auch den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Geister überhaupt: Ap. G. 2, 27. 31. vgl. 23, 43. — und in diesem Umfange, nach seinen verschiedenen Abtheilungen, stellt ihn uns der Herr selbst in der parabolischen Erzählung Luc. 16, 22—31. dar — *Inferi* ist also wie ᾍδης im ursprünglichen Sinne als τόπος τῶν νεκρῶν zu nehmen, und diesen hat der Herr das Evangelium verkündigt (1 Pet. 4, 6. vgl. 3, 18 ff. s. oben §. 89.). Diese Predigt des Herrn im Hades (dessen Umfange im biblischen Sinne wohl auch die ursprüngliche Bedeutung des deutschen Hölle entspricht), seine Erscheinung am Orte der Qual wie im Paradiese, vor Allen, die der Vollendung der Dinge noch harren, entspricht 2) dem allgemeinen Zwecke der Erlösung, die er stiften sollte und eben dadurch vollkommen erst gestiftet hat, also dass vor Ihm fortan sich beugen Alle, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, sey es, dass seine Erscheinung ihnen geworden zur Auferstehung oder zum Fall.

Im Allgemeinen ist auch diese Bedeutung des *descensus Christi ad inferos* in der alten Kirche anerkannt worden. Zeugnisse dafür enthalten auch nicht wenig Symbole, katholische wie akatholische, wie sie m. Bibliothek darbietet, und ich mache hier nur auf einige andere Zeugnisse aufmerksam: *Justinus* M. Dial. c. Tryph. c. 99. (vgl. Semisch II. S. 413 fg.); *Irenäus* IV, 27. (ed. Massuet. p. 264 fg.) vgl. c. 22. 33. und V, 31.; *Tertullianus* de anima c. 55.; *Athanasius*, ἔκθεσις τῆς πίστεως (s. wirkliches Glaubensbek., nicht das s. g. Athanasianum, vgl. m. Bibl. S. 176) u. de incarn. Christi cont. Apollin.; *Macarius*, B. v. Jerusalem, nach Gelasius Cyzic., Commentar. Actorum Conc. Nic. L. I. c. 23. (bei Mansi T. II. p. 875 sq.); *Cyrillus*, B. v. Jerus., Cat IV, §. 11. vgl. XII. §. 15. XIV. §. 17.; *Hilarius* Pictav., Enarrat. in Ps. 53. u. Ps. 138.; *Petrus Chrysol.*, B. v. Ravenna († 458.), Serm. LVII. in der Erklärung v. Sepultus im apostol. Symb. vgl. LVIII. LX. LXI; — andere führen an *Münscher- v. Cölln* I. §. 30. u. *Hagenbach* D. G. §. 69. vgl. §. 134. und die Monographien von *J. Augustinus Dietelmaier*, Hist. dogmatis de descensu Christi ad inferos litteraria. Ed. 2. auct. Altorfii 1762. 8. vgl. *Bretschneider*, Entw. §. 103.; *G. H. Waage*, de aetate articuli, quo in Symbolo apost. traditur I. Christi ad inf. descensus — Havn. 1836. 8.; *J. L. König*, die Lehre von Christi Höllenfahrt, nach der Schrift, der ältesten Kirche, den christl. Symbolen

tertio ad vitam sempiternam facta" (Reinhard). — Die infolge des Todes des sündlosen Erlösers eingetretene Veränderung (*glorificatio*) seines unverweslichen Leibes (Ap. G. 2, 31. vgl. 27.), der ihm, wie bis dahin auf Erden, so fort und fort als Organ dienen sollte, offenbarte sich schon während der 40 Tage nach der Auferstehung bis zur Himmelfahrt in mannichfaltiger Weise (vgl. Joh. 20, 26 fg. vgl. V. 14 ff. Luc. 24, 25 ff. — Phil. 3, 20 fg. vgl. 1 Cor. 15, 49 ff.). Daher haben die Dogmatiker dem Körper des auferstandenen Erlösers entsprechende Eigenschaften zuerkannt: *invisibilitas*, *impalpabilitas*, *illocalitas* und *immortalitas*; *Calov* Syst. T. VII. p. 697. und so die folgenden orthodoxen Systematiker; vgl. *H. Schmid* luth. D. §. 38. u. *Thomasius* §. 45.

3) Ascensio in coelum = actus gloriosus, quo Christus ex hoc orbe discedens — praesentibus et spectantibus discipulis — in coelum sublimis abiit;

4) Sessio ad dextram Dei —, qua Christus θεάνθρωπος cum Patre imperium in res universas obtinuit et in regno potentiae, gratiae et gloriae exercet;

5) Reditus ad judicium de vivis et mortuis habendum (§. 145 fg.).

B. Von dem Verdienste Jesu Christi

oder

Von seinem Erlösungswerke.

§. 98.

Erleuchtung.

Jesus Christus, den Gott also beglaubigt und verherrlicht hat (§. 90. vgl. 97.), hat alles geleistet, wodurch die Erlösung der Menschen bedingt ist (§. 85.). Wenn

---

und nach ihrer vielumfassenden Bedeutung Frankf. 1842. 8. und *C. Adolph Gerhard. de Zezschwitz*, den jüngsten Vertheidiger der beschränktern Fassung im Sinne der Form. Conc., *Petri Ap.* de Christi ad Inferos descensu dissert. Lips. 1857. 8.

Aepinus (Joh. Höck † 1553.) rechnete bekanntlich in einer Erkl. des 16. Psalms (Hamb. 1544.) die Höllenfahrt zum *Status exin.*; seine Meinung, dass nur die Seele Christi zur Hölle gefahren sey und da die Qualen der Hölle erduldet habe, wurde von der Kirche verworfen, nam. Form. C. a. St. vgl. Planck, protest. Lehrbegr. V, 1. S. 254 ff.

der Apostel das, was der Herr für diesen Zweck gethan hat (vgl. §. 87 ff.), zusammenfassend (1 Cor. 1, 30.) *Jesum Christum* beschreibt als den, *welcher uns gegeben ist von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung* (*Χριστὸς Ἰησοῦς, ὃς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις*), so sagt der Herr selbst (Joh. 14, 6.): *Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich* — und daher knüpft Er auch, wie in diesen Worten, so öfters an den treuen Glauben an Ihn allein die sichere Hoffnung des seligen Lebens (Joh. 3, 16 f. 6, 40 ff. vgl. Marc. 16, 16. mit Ap. Gesch. 4, 12.).

Das Verdienst Jesu, als Lehrer betrachtet, ist so gross, dass wer es nicht anerkennen wollte, völlig unbekannt seyn müsste mit der Geschichte der Menschen und ihrem Bildungsgange. Denn wo sein Evangelium hingedrungen ist, da hat es eine völlige Umwandlung im menschlichen Denken hervorgebracht, selbst die Philosophie konnte ihre Selbständigkeit nicht behaupten und wurde vornämlich in der Religions- und Sittenlehre gänzlich umgestaltet. Was 1) den Inhalt seiner Lehre betrifft, so entspricht sie allen religiösen Bedürfnissen der Menschheit, die sich durch Allgemeinheit, Beharrlichkeit und Stärke als wesentlich dargethan haben, also, dass niemand, der sie vernimmt und versteht, in Beziehung auf seine höchsten Angelegenheiten einem für sein Seelenheil gefährlichen Irrthume hingegeben bleibt: denn wir finden in dem Worte Jesu Offenbarung über das Wesen Gottes, sein Walten und Verhältniss zur Welt und insbesondere zu uns, und in dem vorbildlichen, sein Wort erläuternden und bestättigenden Wesen und Leben Jesu finden wir die Aufgabe des menschlichen Lebens gestellt und die Mittel gezeigt und den einzigen Weg zur Lösung derselben (Joh. 14, 1—6.). Was aber 2) die Form seiner Lehre betrifft, so ist sie a) *deutlich*; sie enthält nur das, was in den Gedankenkreis auf unserm gegenwärtigen Standpunkte und so weit es in denselben fällt, und unterrichtet in einer fasslichen

Weise (2 Cor. 5, 7.), — b) sie ist *gewiss;* denn nicht nur entspricht sie den Gedanken, Ahnungen und Wünschen der Edelsten und Gebildetsten unseres Geschlechts aller Zeiten und Orte, sondern ihre Wahrheit wurde auch noch durch unleugbare Zeichen göttlicher Sendung und durch die wunderbaren Ereignisse und den herrlichen Ausgang des ausserordentlichen Lebens des Mittlers bestättigt (§. 5.).

So hat Jesus den Aberglauben und die Finsternisse der Welt zerstreuet und heisst das Licht der Welt (τὸ φῶς τοῦ κόσμου Joh. 8, 12. vgl. 1, 4. 5. 9.); Er hat die ersehnte Sprache des Vaters zu seinen Kindern auf Erden geredet und heisst der Prophet (προφήτης, *δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ* Luk. 24, 19. Joh. 6, 14: *ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης, ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον:* 5 Mos. 18, 15 ff. — Joh. 4, 44. und Parall. — Hebr. 1, 1 fg.); Er hat den Irrenden den gesuchten Weg durch die wandelvolle Welt zur ewigen Heimath gezeigt, lehrend und vorangehend durch Versuchung und Anfechtung, Leiden und Tod und ist darum, was er heisst, die Weisheit oder der Weg, die Wahrheit und das Leben.

§. 99.

Versöhnung.

Alle, welche sich gegen die Regungen des Gewissens und seine klagende Sprache nicht verhärtet haben und nicht geflissentlich in Unbekanntschaft mit ihrem wahren sittlichen Zustande dahin leben, stimmen überein in dem Bekenntniss ihrer Schuld bei Gott (Röm. 3, 23. 1 Joh. 1, 8.), dessen heiligen Willen sie oft und mannichfaltig übertraten, der sie dennoch mit Langmuth und väterlichem Erbarmen trug und dies durch Wohlthaten ohne Zahl von Kindesbeinen an ihnen offenbarte. Dabei müssen sie das Urtheil des Gewissens (Röm. 2, 6—15. vgl. 2 Cor. 5, 10.) als gerecht anerkennen, dass ein jeder von Gott gerichtet werden soll nach seinen Werken, und können es sich nicht

verbergen, dass sie in diesem gerechten Gericht des Heiligen, der auch die verborgenen Gedanken unserer Herzen kennt, *mit ihrem Verdienste* nicht bestehen können (Luk. 18, 9—14.). Der Heilige kann die Unheiligen nicht betrachten und behandeln als die Heiligen; wie er den Uebertretern seines Gesetzes Strafe droht, so muss er diese auch vollstrecken, er kann nicht gütig seyn im Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit.

Erwacht zum Bewusstseyn seines Zustandes und gemahnt durch die Klagen seines Gewissens sucht daher der schuldbeladene Mensch Versöhnung des heiligen Zornes Gottes und Bürgschaft seiner wiedererlangten Gnade, aber in keiner menschlichen Lehre und Anordnung findet er sie, in keinen Opfern, Büssungen und sogenannten guten Werken; wie kann der Sünder dem Sünder die Gnade des Heiligen verbürgen oder was kann ein Mensch Gott, von dem alle Dinge sind, wohl geben, dass ihm wieder vergolten werde (Ps. 49, 8. 9. Luk. 17, 10. vgl. Röm. 11, 35 fg.)? Nur der Barmherzige kann die Sünden aus freier Gnade vergeben, und das Evangelium verkündigt, was keine Weisheit der Welt hat erfinden können, und wir bewundern den Rathschluss des barmherzigen Vaters im Himmel, der es that, ohne das heilige Gesetz der ewigen Gerechtigkeit zu verletzen und der Sündenlust der Menschen den Zügel zu nehmen. Der eingeborne Sohn Gottes trat als Menschensohn ins Mittel und brachte ein vollgültiges Opfer. Gesandt von der Liebe des Vaters entäusserte er sich seiner göttlichen Herrlichkeit, erschien als Mensch auf Erden, um die Kinder seines himmlischen Vaters, die Brüder als Bruder zu suchen und zu retten, *so viele ihrer sich retten lassen wollen,* und brachte sein heiliges Leben als Sühnopfer dar für alle Sünder, zur Tilgung ihrer Schuld, wenn sie in aufrichtiger Busse durch den Glauben das Verdienst des Mittlers ergreifen, der selbst ohne Sünde durch seinen Tod das Lösegeld bezahlte und sie mit Gott versöhnte (Joh. 3, 14—18. 6, 51. 10, 12—18. vgl. 14, 31. 15, 13. 18, 11. — Matth. 20, 28. 26, 28. vgl. Mark. 14, 24. u. Luk. 22, 19 f. u. 24, 46 f.

— Joh. 1, 29. (vgl. Jes. 53, 4—10.) 11, 50 ff. 1 Joh. 1, 7. 9. 2, 1 f. 4, 10. 1 Pet. 1, 2. 18 ff. 2, 24. 3, 18. [1]). Und Gott bestättigte die geschehene Erlösung dadurch, dass er, wie es verheissen war (§. 88. vgl. 90.), den gekreuzigten Mittler am dritten Tage aus dem Tode erweckte, damit wir glauben könnten (vergl. 1 Cor. 15, 14. 17. Röm. 4, 25. 8, 34. 1 Pet. 1, 21.). In diesem Opfer der göttlichen Liebe findet der gläubige Christ die Ruhe für sein Herz und die Zuversicht zu dem heiligen Richter, die er sonst nirgends findet; er erkennt, dass der barmherzige Gott dem Sünder bei aufrichtiger Reue seine Uebertretungen um Jesu willen vergeben und ihre Folgen, die Strafen, aufheben könne, ohne Widerspruch gegen den Ausdruck seines heiligen Willens im Gesetz, indem die freiwillige Uebernahme unserer Strafen von Seiten des schuldlosen Mittlers die Strafwürdigkeit und die verderblichen Folgen der Sünde wie die Unverletzlichkeit des göttlichen Gesetzes eben so stark als ergreifend ausspricht.

Christus wird daher genannt *unsere Gerechtigkeit* (δικαιοσύνη 1 Cor. 1, 30.), die *Versöhnung wegen unserer Sünden* (καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν 1 Joh. 2, 2. 4, 10.), der *Mittler zwischen Gott und den Menschen* (1 Tim. 2, 5. 6: εἷς — μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων vgl. 2 Cor. 5, 20 f.), und bildlich das *Lamm Gottes*, welches die Sünde der Welt trägt (Joh. 1, 29: ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, vgl. V. 36. und 1 Pet. 1, 19.), oder der *Hohepriester*, welcher sich selbst für die

---

1) Es sind hier absichtlich Stellen aus *nicht paulinischen* Schriften angeführt, um zu zeigen, dass diese Lehre des Evangeliums von den Absichten und Wirkungen des Todes Jesu nicht dem Apostel Paulus eigenthümlich sey, wie *Röhr* (Briefe über den Rationalismus S. 268 fg. — vgl. meine offene Erklär. S. 127 — 131.) und vor wie nach ihm gleichgesinnte Theologen behauptet haben. — *Paulus* lehrt allerdings *auch*, was Christus und die übrigen Apostel lehrten, z. B. Röm. 3, 23 ff. 5, 6 — 11. 8, 32 ff. 1 Cor. 11, 23. 2 Cor. 5, 18 — 21 Gal. 3, 13. Eph. 1, 7. 5, 2. 1 Tim. 2, 5 fg. und in mehrern Stellen im Verhältniss zu der Mehrzahl der Schriften, die wir von diesem Apostel haben. — Andere Stellen sind auch schon verzeichnet §. 89.

Seinen geopfert hat (*ἀρχιερεύς*: Hebr. 2, 17. 3, 1. 4, 14 f. 5, 10. 6, 20. 7, 24—26. 8, 1. 9, 11.).

Von den Menschen fordert Gott nichts, als dass sie nicht undankbar zurückweisen oder missbrauchen, was er ihnen aus freier Liebe durch den Versöhner darbietet (2 Cor. 6, 1 ff. 1 Joh. 4, 10. 19. 1 Pet. 1, 13 ff. 2, 9 ff.), — und wie es gewiss ist, dass niemand dieses Opfer sich aneignen darf ohne wahre Reue, in welcher die begangenen Sünden erkannt, verabscheuet werden mit dem heiligen Vorsatze, fortan nicht zu sündigen; so muss es auch als völlig gerecht erscheinen, dass denen, welche solcher Gnade nicht zu bedürfen meinen und sich selbst durch *ihre* Werke in dem Gerichte Gottes rechtfertigen und ohne solchen Mittler vor dem Heiligen erscheinen wollen, auch das Verdienst des Mittlers nicht zukommt (Gal. 2, 21. vgl. Luk. 5, 31 fg. 18, 9 ff. — Matth. 5, 3. — Luk. 24, 46 f. und Mark. 16, 15. fg.); was der Mensch sucht, das wird er finden (Matth. 7, 7 fg.).

Anm. Vgl. *J. Chr. Aug. Heinroth's* herrliches Werk *über die Wahrheit* (Leipz. 1824. 8.) S. 355: „Worin besteht das Erlösungswerk auf Erden? und woran ist es zu erkennen? Daran, dass der Hirt sein Leben giebt für die Heerde, dass er durch seinen Tod ihr Leben besiegelt, und zum Zeichen des überwundenen Todes, sich siegreich aus den Banden desselben erhebt. *Tod* und *Auferstehung*: diess ist die Summe des irdischen Erlösungswerks. Indem Gott seinen *Sohn* nicht verschont, der sich der Sünder erbarmt, zeigt er sich als den *Heiligen*; indem er ihnen den Sohn *giebt*, damit sie in ihm und durch ihn leben, zeigt er sich als den *Gnädigen*, als den durch vergebende Liebe wirkenden. Findet ihr Widersprüche, ja Ungereimtheiten in diesem göttlichen Wirken? Aendert die Heiligkeit, ändert das Wesen Gottes und seine ewige Wahrheit! oder lasst euch gefallen, was er für euch gethan hat nach seiner unbegreiflichen Weisheit und Güte. Es sey so! Es sey wirklich nicht begreiflich zu machen, wie der Heilige den Heiligen ansehe um der Sünder willen! Wer hat in Gottes Rath gesessen? wer ist in die Tiefe der heiligen Nothwendigkeit seines Wesens gedrungen? Dass die *Liebe* das Lösegeld bezahlt hat, welches die *Gerechtigkeit fordern musste*: es ist doch auch *menschlicher* Weise denkbar, warum nicht göttlicher? Geht von der Sünde aus: sie ist da! Geht von dem heiligen Gebote aus: es ist auch da! Wo ist nun Hülfe? Da sie nicht im *heiligen* Gotte ist, kann sie nur im *liebenden* seyn.

Demnach nochmals: *Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingebornen Sohn gab, auf dass Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.*“ — Seit jener Zeit, in welcher diese Grundlehre des Evangeliums fast allgemein verkannt war und verleugnet wurde, sind viele Zeugnisse für sie in mannichfaltiger Form abgelegt worden; wir nennen hier nur einige der ersten: *Thom. Erskine,* Versuch über den Glauben, übers. von M. Gust. Krüger, herausg. v. dem Vf. dieses Lehrb. Leipz. 1829. 8. u. *Franz Theremin,* Adalberts Bekenntnisse. Berl. 1828. 22. Brief, S. 113 ff. und die neueren ev. Lehrbücher des chr. Glaubens, wie von *Martensen, Thomasius* u. a.

§. 100.

Heiligung und Erlösung.

Christus hat eine ewige Erlösung gestiftet durch das Opfer seines Lebens (Hebr. 9, 12. vgl. Röm. 3, 21 ff.). Sie beruhet auf den Erklärungen des Wahrhaftigen und auf ihrer Beglaubigung durch den Allmächtigen, der ihn erweckte und als Ueberwinder und Heiland der Welt verherrlichte, und ihr letzter und ewiger Grund ist die unergründliche Barmherzigkeit des himmlischen Vaters (Joh. 3, 16.). Seit dem, dass *dieses* Opfer auf Golgatha gebracht worden ist, bringt keiner, der an den Namen Jesu glaubt und die Bedeutung desselben erkennt, blutige oder unblutige Opfer; — er bringt seinem Gott und Heiland als Gegenopfer dankbarer Liebe Alles, was er ist und hat und was er seiner freien Bestimmung überlassen sieht: sein Herz mit allen seinen Gefühlen und Trieben, sein Wesen mit allen seinen Kräften weihet er dem Herrn. Und diese innige Ergebung und warme, dankbare Liebe, welche allein das Gesetz zu erfüllen vermag, kann auch allein als vernünftiger Gottesdienst anerkannt werden (Röm. 12, 1 fg. vgl. 8, 3. 13, 10. 1 Cor. 13, 4 ff. — 1 Joh. 4, 19. vgl. 3, 16—18.).

Allen, denen Christus durch den Glauben, mit dem sie ihn als Mittler aufnehmen, die Macht giebt, Gottes Kinder zu werden (Joh. 1, 12 f. vgl. Gal. 3, 26.), ist er

erst wirklich **Heiland**, unendlich mehr, als blos Lehrer und Vorbild; sie treten nun heraus aus der Welt, so weit sie Gott entfremdet ist, und gehen ein in **Gottes Reich**, Ihm allein zu dienen und allein sich leiten zu lassen durch die Regel seines heiligen Willens (2 Cor. 6, 1—10. Tit. 2, 14. Eph. 5, 25—27. vgl. Joh. 17, 14 ff. Matth. 1, 21. und §. 99.).

Doch ist das neue, göttliche Leben, welches durch den Glauben an Jesum in dem Herzen eines Menschen empfangen wird, eben so wenig gleich vollendet, als das natürliche Leben des unentwickelten Kindes. Es ist ein himmlischer Keim, welcher empfangen ist, aber entfaltet werden und allmählig reifen muss und zwar nicht selten unter fortwährenden Stürmen des Zweifels und der Versuchung von Innen und der Anfechtung von aussen. Diesen inneren und äusseren Feinden ist aber der Mensch mit seinen bloss natürlichen Kräften nicht gewachsen und Viele sind gefallen und abgefallen, welche auf sie sich verlassen wollten. Der wahre Christ verachtet nicht die Kräfte, die er von dem Schöpfer durch die Geburt ins irdische Leben empfing, aber er glaubt seinem Heilande, dass er nicht ohne höhern Gnadenbeistand ein göttliches Leben fortsetzen und vollenden solle, welches nur durch die göttliche Gnade in ihm angefangen hat. — Jesus selbst, als Sohn Gottes (§. 53. 55.), verhiess seinen ersten und allen künftigen treuen Jüngern seinen eigenen Beistand zur Vollendung des höhern Lebens auch dann, wenn er nach seiner herrlichen Rückkehr zum Vater sichtbar ihnen nicht mehr gegenwärtig seyn würde (Joh. 14, 12—23. Matth. 18, 19 fd. 28, 20.), und die Apostel rühmen seine Gnadenhülfe, durch welche er fortwährend die Schwachen stärkt und tröstet (z. B. 2 Cor. 12, 8—10. 2 Tim. 2, 19. vergl. Hebr. 2, 17 f. 4, 14—16. 1 Joh. 2, 1. Röm. 8, 34.). Sie preisen ihn darum als **Haupt der Gemeinde**, welche er erfüllt mit seinem Geiste, um sie zu heiligen und zu verklären (Eph. 1, 22 f. 5, 23 ff. 29 f. vgl. 4, 15 f. Col. 1, 18 ff. 27—29. Gal. 2, 20 f.), bis er dereinst alle seine treuen Nachfolger einführen wird zu seiner Herrlich-

keit in die ewigen Wohnungen im Reiche seines Vaters (Joh. 14, 3. vgl. 12, 26. 17, 24. Matth. 25, 31—34. Phil. 3, 20 fg.). So auch verhiess er seinen Jüngern und ihren Nachfolgern den Beistand des himmlischen Vaters und des heiligen Geistes, wenn sie *in seinem Namen* mit gläubiger Zuversicht göttliche Hülfe erbitten würden (Matth. 7, 7—11. Luk. 11, 9—13. vgl. Joh. 7, 37—39. Röm. 8, 9 ff.). — So vollendet der Herr sein Werk und stellt die ursprüngliche Gerechtigkeit wieder her (§. 74 fg.), die durch die Sünde verloren wurde, indem er nicht blos von der Schuld der Sünde durch sein Sühnopfer befreit, sondern auch von der Sünde selbst (der *ἁμαρτία* als *ἀδικία*), und darum heisst es, dass er uns von Gott gemacht sey *zur Heiligung* und *zur Erlösung*, weil durch jene diese sich vollendet (1 Cor. 1, 30.).

Anm. Alle, welche im Glauben an das Evangelium den Weg des Heiles gefunden und in dankbarer Liebe gegen den Barmherzigen und in kindlichem Gehorsam gegen seinen väterlichen Willen ihn betreten haben, führt der Erlöser als der *Herr*, der Gewalt hat im Himmel und auf Erden, durch allen Wechsel der irdischen Dinge und alle Hindernisse in der Welt hindurch dem Ziele zu. Er bietet ihnen 1) durch die Kirche Mittel dar, um das neu gepflanzte göttliche Leben zu entwickeln und zu vollenden — im Wort und in den Sacramenten, wie in der Gemeinschaft der Heiligen —; 2) Er selbst, der gute Hirte seiner Heerde, die er nicht verlässt, das Haupt seiner Gemeinde, ist ihnen nahe mit seiner allmächtigen Hülfe und dem Beistand seines Geistes, wenn sie in Seinem Namen darum bitten, und einst wird er 3) sein Heilswerk vollenden, wenn er wiederkommend zum Gericht die Todten erwecken und die Frommen verklärt in das ewige Reich des Vaters einführen wird zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit (Matth. 25, 21 ff. 34 ff. Phil. 3, 20 fg.).

§. 101.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff von dem Verdienste Christi

oder

Von seinem dreifachen Amt und Reiche.

Der Darstellung der einfachen biblischen Lehre entspricht der kirchlich-dogmatische Lehrbegriff in allen

wesentlichen Zügen; das **Erlösungswerk Christi** (Redemtio, *Opus redemtorium* s. salutare, *Officium mediatorium*) wird nach der in jener hervorgetretenen dreifachen Beziehung beschrieben als *Erleuchtung* oder Zerstreuung der Finsterniss, als *Versöhnung* oder Tilgung der Schuld und Sünde, und als *Beschirmung und Verherrlichung* der Erlösten, welche ihm treu sind. Darum vollendet es der Herr in *drei Aemtern* (munera s. officia), dem *prophetischen* (munus propheticum), dem *hohenpriesterlichen* (munus sacerdotale) und dem *königlichen* (munus regium), und die beiden erstern dieser Aemter verwaltet er in verschiedenen (Amts-) *Handlungen*, das letzte aber, das königliche, in *drei Reichen*, dem Reiche *der Natur* oder Macht, dem Reiche *der Gnade* und *der Herrlichkeit*.

Anm. Darstellung des kirchlich-dogmatischen Systems.

Opus redemtorium (*ἔργον* Joh. 4. 34. 17, 4. — *ἀπολύτρωσις*, *redemtio*) s. mediatorium (*μεσίτης*, mediator 1 Tim. 2, 5. Hebr. 8, 6 ff. 9, 15. 1 Cor. 11, 25.) est *complexus eorum omnium, quae a Christo θεανθρώπῳ e Patris consilio facta sunt et etiamnum fiunt ad salutem hominum parandam et consummandam.*

Absolvit vero Christus opus suum salutare munere s. *officio* triplici: *prophetico*, *sacerdotali* et *regio* [1]).

---

1) Diese an biblische Darstellungsformen (§. 98 ff. — hinsichtlich des hohenpriesterlichen Amtes an den Hebräerbrief) sich anschliessende Eintheilung findet sich schon in der alten Kirche nicht selten, namentlich bei *Eusebius* (Demonstr. ev. IV. 15. H. E. I. 3.), *Cyrillus Hieros.* (Catech. X. 14. XI. 1.), *Augustinus* (de Civ. D. X. 6.), *Petrus Chrysologus* u. a. Petrus Chr. sagt Serm. LIX. (zu d. 2. Art.): „Ab unctione *Christus, Jesus* vocatus est a salute, quia et unctio, quae per *reges*, *prophetas* et *sacerdotes* olim cucurrerat in figuram, in hunc *Regem* regum, *Sacerdotem* sacerdotum, prophetarum *Prophetam* tota se plenitudine Spiritus divinitatis effudit, ut regnum et sacerdotium, quod per alios praemiserat temporaliter, in auctorem ipsum refunderet et redderet sempiternum." — Ebenso finden wir sie im Mittelalter bei *Thomas Aqu.* und mehreren Scholastikern (s. Cramer's Forts. v. Bossuets W. G. VII. S. 591 ff.). Auch in der erneuerten Kirche wurde sie adoptirt, namentlich in d. Reformirten Kirche schon von *Calvin* (Institutt. lib. II. c. 15: „Ut sciamus, quorsum missus fuerit Christus a Patre et quid nobis attulerit, tria potissimum spectanda in eo esse, *munus propheticum*, *regnum* et *sacerdotium* —"), in der Lutherischen *Melanchthon*, *Victor. Strigel*, *Leonh. Hutter* (Compend. theol. Vit. 1610. — jedoch nur *sacer-*

I. Munus propheticum (vgl. §. 98.) est ***ea pars operis Christi salutaris, quae cernitur in revelanda divina de redemtione generis humani voluntate idque eo consilio, ut in universum omnes ad agnitionem veritatis coelestis perveniant*** (1 Tim. 2, 4. 2 Pet. 3, 9. vgl. Matth. 28, 19 sq.).

1) *Objectum* doctrinae est duplex: *lex* et *evangelium*.

2) *Functio* muneris (ad quod administrandum *unctus* est baptismate et Spiritu S.: Joh. 3, 34. Act. 10, 38.) partim fuit *immediata* — in statu exinanitionis —, partim est *mediata*, quae nunc fit in statu exaltationis, per ministros verbi divini ab ipso vocatos et in ecclesia constitutos.

Confirmavit doctrinae veritatem et miraculis et vaticiniis. [2])

II. Munus sacerdotale s. mediatorium sensu strictiore (vgl. §. 99.) est ***ea pars operis Christi θεανθρώπου salutaris, qua semetipsum Deo pro genere humano, cui gratiam ejus pararet, tanquam sacrificium obtulit atque vi hujus oblationis pro redemtis apud Patrem intercedit, quo salutis paratae participes fiant.***

1) *Objectum* muneris sacerdotalis est *duplex:*

a) *personale:* omnes omnium temporum homines (Rom. 3, 2 sqq. 1 Joh. 2, 1 sq.),

b) *reale*: omnia omnium hominum (peccata 1 Joh. 1, 7. cll. Rom. 8, 1.).

2) *Actus* (s. partes s. officia) muneris sacerdotalis sunt *tres:*

a) Expiatio (*ἀπολύτρωσις, λύτρωσις*, reconciliatio: *καταλλαγή*) — *ea actio, qua Christus morte sua semetipsum Deo pro hominibus tanquam sacrificium obtulit, quo peccatorum remissionem pararet.*

---

dotale — darin auch munus prophet. begriffen — und *regium*), vollständiger *J. Gerhard* (LL. th. III. p. 577 sqq.), und seitdem wurde sie ziemlich allgemein. Angefochten nach dem Vorgange der *Socinianer* (Catech. Racov. Sect. V. qu. 1 u. 2. s. darüber *Baumgarten*, Polemik. Bd. 2. S. 254 f.) v. *J. A. Ernesti* (De officio Christi triplici — in seinen Opuscc. theol. p. 413 sqq.), dem *Gruner*, *Zachariae*, *Döderlein* und Andere beitraten, ist sie doch auch in jener Zeit und nicht ohne gute Gründe von Anderen vertheidigt worden, z. B. *J. D. Michaelis*, Dogm. §. 130 ff., *F. W. Dresde*, Observatt. selectae in tripartitam divisionem muneris servatoris mediatorii. Viteb. 1778. 4. — Vgl. *Beck*, Commentar. p. 512 sq. u. *J. Fr. Winzer*: De sacerdotis oficio, quod Christo tribuitur in ep. ad Hebraeos Commentat. I—III. Lips. 1825. u. 1826. 4. besond. comm. III.

2) Vgl. *Quenst.* III, 218 sq. und *Gerhard.* III. 578: „Ad hoc igitur officium Christi pertinet *consilii divini de redemtione* generis humani in evangelio *promulgatio, ministerii ecclesiastici institutio* et conservatio, sacramentorum ordinatio, Spiritus s. donatio et efficax cordium humanorum per illum immutatio, illuminatio, regeneratio, sanctificatio" —.

Facta est expiatio satisfactione vicaria, quae est *summa eorum, quae Christus nostro loco et fecit et passus est, ut poenas a nobis meritas lueret et omni culpa nostra sublata salutem aeternam nobis compararet.*

α) Praestitit igitur Deo nostra vice satisfactionem *actione duplici*: (ὑπακοῇ Phil. 2, 8. Rom. 5, 19. *obedientia* [3]),

א) obedientia activa vel *plena legis impletione, vicario nomine pro hominibus suscepta* (satisfactio legalis: Matth. 3, 15. 5, 17. Rom. 5, 19. 10, 4. Gal. 4, 4 sq. Phil. 3, 9. Hebr. 10, 7.),

ב) obedientia passiva vel *actu sacerdotali, quo innocens peccata hominum in se transtulit et poenis eorum loco luendis, inprimis morte vicaria* [4]), *justitiae divinae satisfecit* — (satisfactio poenalis: Jes. 53, 4. Joh. 1, 29 sq. Matth. 20, 28. Rom. 5, 6—10. 2 Cor. 5, 19. 21. Gal. 3, 13. Phil. 2, 8. 1 Pet. 2, 24 sq.).

Ex satisfactione *meritum Christi* ortum est. Quum enim satisfecerit pro peccatis nostris poenisque debitis, promeruit nobis gratiam Dei, remissionem peccatorum et vitam sive salutem aternam.

β) Meritum autem Christi, quod partum est *satisfactione vicaria*, dicitur esse

א) *unum* s. unicum (1 Pet. 3, 18. 1 Tim. 2, 5: *ὅτι χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε — καὶ εἷς* (ἐστι) *μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*, vgl. Hebr. 10, 18: *ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκ ἔτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας*),

ב) *perenne* (Hebr. 9, 12: *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*, vgl. V. 25 sqq. 7, 26 sq. 10, 12 sqq.),

---

3) Form. Conc. Art. III. p. 684 sq: „Itaque justitia illa, quae coram Deo fidei, aut credentibus, ex mera gratia imputatur, est *obedientia, passio* et resurrectio Christi, *quibus ille legi nostra causa satisfecit* et *peccata nostra expiavit*. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit *legi* subjectus, quam non fuit *passioni et morti* (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus *agendo* et *patiendo* in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet.“ Vgl. p. 686. u. 696.

4) Mors vicaria — *mors a Christo nostro loco ad avertendas a nobis peccatorum poenas sponte suscepta.* Da er selbst sündlos war, so unterlag er an sich (ratione suae personae) nicht dem Solde der Sünde, dem Tode, sondern übernahm ihn, als der gute Hirte, freiwillig für die Schafe (Joh. 10, 15. 17 fg.).

a) *universale* (1 Joh. 2, 2: *καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*, vgl. 1 Tim. 2, 6. Joh. 3, 16—18. [5]).

b) Intercessio (deprecatio, interpellatio, *ἔντευξις*) — *ea officii sacerdotalis pars, qua pro hominibus omnibus, inprimis vero electis apud Patrem, vi universi meriti sui, deprecando salutis acquisitae participes eos reddit.*

Distinguitur igitur:

α) intercessio *generalis*, quae fit pro omnibus hominibus, ut salutaris mortis fructus illis applicetur (Luc. 23, 34.), et *specialis* pro fidelibus, ut in fide et sanctitate conserventur atque crescant (Joh. 17, 9 sqq. Rom. 8, 34. 1 Joh. 2, 1.);

β) intercessio *terrestris*, quae facta est in statu exinanitionis, ideoque *humilis* fuit (Joh. l. c. cll. Luc. l. c.), — et *coelestis*, quae fit in statu exaltationis (Joh. 14, 16. 16, 26 sq.), ideoque *majestate plena* (sine ulla majestatis imminutione) [6]).

---

5) *Apol.* art. XII. p. 264: Epistola [ad Ebraeos] magna ex parte consumitur in hoc loco, quod vetus Pontificatus et vetera sacrificia non fuerint ad hoc instituta, *ut mererentur remissionem peccatorum* coram Deo, seu reconciliationem, sed tantum *ad significandum futurum sacrificium unius Christi*. Oportuit enim Sanctos in Veteri Testamento justificari fide ex promissione remissionis peccatorum, donandae propter Christum, sicut et Sancti in novo Testamento justificantur. *Omnes Sanctos ab initio mundi sentire oportuit, hostiam et satisfactionem fore pro peccato Christum*, qui promissus erat, sicut Esaias docet cap. LIII: *cum posuerit animam suam hostiam pro peccato* etc." — Christus ist also *τελικῶς* (finaliter) *ὑπὲρ πάντων* gestorben, aber, da sein Verdienst nur durch einen lebendigen Glauben angeeignet werden kann, *ἐκβατικῶς* (eventualiter) nur *περὶ πολλῶν*, — eine treffende Bestimmung gegen die *Partikularisten* (§. 84.), um dem Missverständniss und Missbrauch der Stellen Matth. 20, 28. 26, 28. Röm. 5, 15—19. Joh. 19, 15. zu wehren.

6) Die *Apologia Confess.* art. IX. p. 227. spricht die Bedeutsamkeit dieser Lehre aus: „Hic adversarii primum jubent invocare Sanctos, quum neque promissionem Dei, neque mandatum, neque exemplum Scripturae habeant. Et tamen faciunt, ut major fiducia misericordiae Sanctorum concipiatur, quam Christi, quum Christus ad se venire jusserit, non ad Sanctos. — Fortassis ex aulis regum sumunt hunc ordinem, ubi amicis intercessoribus utendum est. At si rex constituerit certum Intercessorem, non volet ad se causas per alios deferri: ita *quum Christus sit constitutus Intercessor et Pontifex*, cur quaerimus alios?" vgl. p. 229. — eine Bedeutsamkeit, an welche zu erinnern wir noch immer die dringendsten Veranlassungen haben; vgl. m. Schr.: das Bekenntn. der ev. Kirche in s. Verhältniss zu dem der Röm. u. Griech. (1853.) §. 4 fg.

Wie fern die alte Kirche der Anrufung der Heiligen als Mittler gestanden habe, geht aus der Argumentation des *Novatianus* für die Gottheit Christi hervor de trinit. c. 14.: Si homo tantummodo Christus, quomodo adest ubique invocatus, quum haec hominis natura non sit, sed Dei, ut ad-

c) Benedictio (*εὐλογία* — seit *Baumgarten*, Glaubenslehre Theil 2. S. 207. 226 f. ziemlich allgemein zu den hohenpriesterlichen Funktionen Christi gezählt — auf Grund der Stellen: 4 Mos. 6, 23 ff. Marc. 10, 16. Luk. 24, 50. Ap. G. 3, 26. Hebr. 7, 6. 7. vgl. 21—24.) — quae non solum est in *apprecatione salutis partae* verbis facta, sed etiam in efficacissima salutis *oblatione et collatione*, quantum ejus per ipsos homines fieri potest [7]).

III. Munus regium (Matth. 2, 2. 26, 63 sq. 28, 18. Joh. 17, 2. Hebr. 1, 4 fg. 2, 8. Eph. 1, 22. Act. 2, 33. 7, 56.) — *officium, quo Christus θεάνθρωπος ad dextram Dei exaltatus omnia in coelo et terra gubernat, inprimis ecclesiam suam tuetur et promovet atque olim totum genus humanum, e morte resuscitatum, judicabit.*

Distinguitur:

1) regnum naturae s. *potentiae* (Machtreich) — *consortium imperii divini in rerum universitatem*:

„*Actus regii* in regno potentiae sunt: cum *omnium creaturarum* — conservatio et gubernatio, tum vero *hostium* subjectio." *Hollaz.*

2) regnum gratiae (Gnadenreich) — *cura ecclesiae. Subditi* in regno gratiae non sunt omnes creaturae, ut in regno naturae, sed *homines fideles*, qui ecclesiam militantem in his terris constituunt. „*Actus regii* sunt: ecclesiae collectio, gubernatio, exornatio, conservatio, defensio adversus hostes gratiae et in medio ipsorum dominatio." *Holl.* u. ähnl. *Gerh.*

3) regnum gloriae (Reich der Herrlichkeit), „*quo Christus ecclesiam in coelis triumphantem gloriosissime regit et aeterna felicitate replet,* in nominis divini laudem et beatorum aeternam refectionem (Matth. 25, 31. 39. Joh. 17, 24.). *Subditi* in hoc regno sunt tum *angeli boni* tum *homines beati. Actus regii*

---

esse omni loco possit? Si homo tantummodo Christus, cur homo in orationibus mediator invocatur, quum invocatio hominis ad praestandam salutem inefficax judicetur? Si homo tantummodo Christus, cur spes in illum ponitur, quum spes in hominem maledicta referatur? (Jerem. 17, 5.)

Ueber einige unbedeutende Streitigkeiten und Formen dieser Lehre s. *Baumgarten*, Polemik. Th. 2. S. 287—295. und *Bretschneider*, Entwickel. d. dogm. Begriffe. S. 602 ff.

Von der Intercessio Christi unterscheiden mehrere der ältern Dogmatiker noch die *intercessio Spiritus S.* besonders wegen Röm. 8, 26.

7) Die älteren Theologen pflegten nur 2 Actus officii sacerdotalis Christi anzunehmen; so *Quenstedt* (III, 225): „Duabus partibus, *satisfactione* et *intercessione* universum officium Christi absolvitur" und noch *Hollaz* († 1714.): „Sacerdotium Christi absolvitur *duobus actibus*, satisfactione et intercessione."

sunt: resuscitatio fidelium mortuorum ad vitam, horum solemnis introductio in vitam aeternam et felicissima atque gloriosissima gubernatio." *Regnum gratiae* quidem terminabitur in extremo die, at nunquam cessabit aut finietur *regnum gloriae.*" *Holl.* „Consummatio seculi consummabit quidem *mundum* regni gratiae [τὸν κόσμον, quatenus opponitur regno Dei], non vero *substantiam* regni. — Quae 1 Cor. 15, 24. dicuntur de traditione regni, non de ipso regimine, sed de modo regnandi seu regiminis forma et qualitate tantum intelligenda sunt, quia scil. Christus non amplius regnabit per media, nempe per Verbum et sacramenta, per crucem et inter hostes, ut antea; sed hostibus omnibus prostratis, ultimo hoste, morte scil., destructo impiisque ad tartarum detrusis, tradet regnum Deo patri i. e. tradet hostes captivos et sistet electos, in quibus obtinet regnum suum spirituale." *Quenst.*

§. 102.

Begründung der Lehre von dem Verdienste Jesu Christi.

Wenn auch selbst die Gegner des Christenthums, welche durch Partheisucht nicht ganz verblendet sind, den ausserordentlichen Einfluss nicht verkennen können, den das Evangelium durch seine Geist und Herz ansprechenden, erleuchtenden und bildenden Lehren in der Welt geübt hat, weil der Gegensatz der christlichen und nichtchristlichen Welt zu deutlich und scharf hervortritt; so ist doch *die Lehre von dem versöhnenden Kreuzestode Jesu,* welche gleich anfangs den Juden ein Aergerniss und den Heiden eine Thorheit war (1 Cor. 1, 23 ff.), noch immer ein Gegenstand des allgemeinern Anstosses selbst für solche, welche sonst dem Evangelium von ganzem Herzen ergeben seyn wollen. Ein Theil der Schuld an diesem Anstosse fällt nun freilich auf die dogmatische Ausbildung der biblisch-kirchlichen Lehre, welche in der ursprünglichen Form der Quellpunkt alles wahrhaft christlichen Lebens war und bleiben wird. Wenn in den evangelisch-apostolischen Darstellungen die *Liebe* des barmherzigen Gottes, welcher seinen eingebornen Sohn dahin gibt, damit Alle, welche an ihn glauben, nicht verloren werden, eben so deutlich hervortritt, wie die *Gerechtigkeit* des heiligen

Richters, welche den Uebertretern seiner Gesetze ohne das Sühnopfer des Mittlers die Schuld nicht erlassen kann: so tritt in vielen dogmatischen Lehrformen des 17. Jahrh. auch später noch in verletzender Einseitigkeit der Zorn des unendlich beleidigten und Rache fordernden Gottes hervor, der durch das Blut des schuldlosen Mittlers versöhnt werden musste. Aber lassen wir auch die unangemessene Form dieses Dogma fallen, so bleibt doch diess unleugbar Schriftlehre, *dass nach Gottes heiligem und gnädigem Rathschlusse der Tod Jesu, seines geliebten Sohnes, ein allgemeines Sühnopfer seyn sollte für die Sünden aller, welche im Bewusstseyn ihrer Strafwürdigkeit und ihrer Unfähigkeit, selbst ihre Schuld zu lösen, aufrichtig Busse thun und das Verdienst des Mittlers gläubig ergreifend Gottes Gnade suchen*, wie es denn auch auf das Entschiedenste ausgesprochen ist, dass es für das schuldbeladene Geschlecht der Menschen, ohne alle Ausnahme, kein anderes Mittel gebe, Gottes Gnade zu erlangen und des ewigen Heils theilhaft zu werden (Ap. G. 4, 12. Gal. 2, 21. Röm. 3, 19 ff. u. a.). — Auch diese biblische, charakteristische Lehre des Christenthums ist nicht Wenigen anstössig.

Für die Nothwendigkeit und Heilsamkeit derselben ist nun wohl das unmittelbare eigene Bewusstseyn der Erlösungsbedürftigkeit der allein vollständige Beweis. Wer nicht seine Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit, dabei nicht blos die Unmöglichkeit sich selbst seine Schuld zu erlassen oder vor Gott sich zu rechtfertigen, sondern auch die Unmöglichkeit, durch künftige Tugend, welche nie ohne Mängel seyn wird, oder durch Opfer, welcher Art sie auch seyen, die frühere sittliche Schuld zu tilgen, wer diess noch nicht erkannt hat und tief empfindet, folglich auch keines Mittlers zu bedürfen meint in dem Wahne, als solcher, wie er ist oder noch zu werden gedenkt, im Gerichte des Heiligen bestehen zu können, der wird auch nicht an ihn glauben (Matth. 9, 12 fg. Luc. 5, 31 fg. vgl. 17, 10. u. Matth. 11, 25 ff.), und es ist daher für einen solchen nur diess zu wünschen, dass ihn Gottes Langmuth

so lange tragen wolle, bis er sich selbst in seiner Armuth und Verdammniss erkennt, damit er im Glauben an den Heiland der Welt zur Gnade des Heiligen sich wende und so das selige Leben finde, das er sonst überall vergebens sucht (Matth. 5, 3. 1 Joh. 1, 8 ff.).

Aber die Gründe der Gegner dieser Lehre in alter und neuer Zeit sind auch so haltlos, dass ihre immer erneuerte Wiederholung derselben auffallen muss. Die bedeutendsten sind die Behauptungen, dass die Schriftlehre selbst in sich widersprechend, — dass sie Lehre der Jünger, nicht Lehre Christi, — dass sie mit reinen Begriffen von Gott, dem Heiligen, eben so unvereinbar sey, wie mit moralischen Begriffen überhaupt, — dass sie der Sittlichkeit der Menschen unendlichen Eintrag thue und — dass wir ihren Ursprung in den abergläubigen Opferideen der jüdischen und heidnischen Welt zu suchen haben.

Es lässt sich aber ohne grosse Schwierigkeit nachweisen (vgl. §. 99 und 89.), dass diese Behauptungen beruhen auf ungründlicher und einseitiger Kenntniss oder auf Missverständniss der Schriftlehre, — auf willkührlichen Vorstellungen von Gottes Gnade und Gerechtigkeit, — auf Ueberschätzung menschlicher Tugend, meist entsprungen aus zu geringer sittlicher Anforderung und — auf Verkennung des tiefen Grundes der Sühnversuche und der Bedeutsamkeit der Opferanstalten in der jüdischen und heidnischen Welt, worin sich ein unauslöschliches Bedürfniss der Versöhnung mit der heiligen Gottheit ausspricht, welches nur durch das Evangelium von dem freiwilligen Opfertode des Weltheilandes befriediget wird und dann in eine dankbare Gesinnung übergeht, welche nichts Aeusseres opfert, was ohnedem Gottes ist, sondern das, was der Lasterhafte vermöge des Missbrauchs der Freiheit oder der Werkheilige aus Einbildung Gott entzieht, — *das eigene Herz und Leben* (§. 100).

Die Lehre der Gegner aber, dass Gott einem jeden reuigen Sünder gnädig sey, dass er jedoch die Folgen der einmal begangenen Sünden nicht aufheben, sondern nur

im Verhältniss zu der folgenden Besserung ihre Wirkung allmählich mindern könne, ist nicht allein für Leichtsinnige höchst missbräuchlich, da sie in Verbindung steht mit der Meinung, dass Gott Niemanden verdammen könne, sondern lässt auch den tief Gefallenen und den Verbrecher im Angesichte des Todes, wenn er die *wahre* Sprache des Gewissens über ein verlornes Leben vernimmt, völlig trostlos; dagegen die evangelische Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo Niemanden über sich selbst täuscht, indem sie jeden als verworfen zu betrachten nöthigt, welcher nicht durch wahre Busse im Glauben mit Gott versöhnt ein neuer Mensch geworden ist (Gal. 5, 6. 6, 15 f. u. a.), aber *allen, welche aufrichtig Busse thun,* so spät sie auch zum Bewusstseyn ihres wirklichen Zustandes erwachen (Luk. 23, 40—43.), in dem Verdienste Christi Frieden und darum Anregung und Nahrung einer Liebe finden lässt, welche nie rastet und alles, was sonst als lästige Pflicht erscheint, in freier, froher Bewegung thut, weil sie alles hofft und nichts fürchtet, als das Missfallen des Vaters im Himmel, der uns zuvor geliebt hat, auch da wir noch abtrünnig waren und seinem heiligen, immer guten, Willen widerstrebten (Röm. 5, 1—11. K. 6. Gal. 5, 13. — 6, 10. u. 14 f. vgl. §. 100.).

Literatur: Die Gründe der Gegner der Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott durch Christum in kirchlicher wie in biblischer Form finden sich zusammengestellt von *Wegscheider*, Institutt. §. 136—137. §. 140—142. u. *Hase*, ev. Dogm. §. 157. u. 162., wo auch beiläufig die hierhergehörige Literatur angeführt ist.

Unter den *Gegenschriften* sind vor anderen bemerkenswerth:

Joh. Taylor, Untersuchung der Lehre der h. Schrift von d. Versöhnung, erstlich in Bez. auf d. jüd. Opfer u. demnach in Bez. auf d. Opfer unsers gesegn. Herrn u. Heil. Jesu Christi. Aus d. Engl. Frankf. 1773. 8. — *Arth. Ashley Sykes*, die Lehre der h. Schrift v. d. Erlösung d. Menschen durch Jesum Chr. Aus d. Engl. Frkf. 1777. 8. und *Dess.* Versuch über d. Natur, Abs. u. d. Urspr. der Opfer. A. d. Engl. mit Anm., Zusätz. u. Vorr. von *J. S. Semler*. Halle 1788. 8. — *Gabler*, Bemerk. über d. Nothw. d. Todes Jesu

aus ration. Gesichtsp. betrachtet — in s. Neuest. theol. Journ. 9. Bd. (1802) 3. St. S. 272—314. — *J. A. Eberhard*, Neue Apologie des Sokrates od. Untersuchung der Lehre v. d. Seeligkeit d. Heiden (Berlin u. Stettin 1772 u. 1778. 2 Theile. 8. 3. Ausg. 1778.) 1. Th. S. 48 ff. 2. Th. S. 248 ff. — *Jos. Fr. Chr. Löffler*, Ueber die kirchl. Genugthuungslehre. Zwei Abhandlungen. Züll. u. Freist. 1796. 8. — *(Benj. Gubalke)* Historisch-philosophische u. exegetische Darstellung der verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen der Tod Jesu betrachtet werden kann. Ein Versuch zur endlichen Vereinigung der über diesen Gegenstand streitenden Partheien. Brieg. 1803. 8.

Unter den Schriften *für die Lehre* zeichnen sich aus:

C. G. Storr, Ueber den eigentlichen Zweck des Todes Jesu — als zweiter Theil s. Erläut. des Br. Pauli an die Hebräer (Tüb. 1789. 8.) S. 363—692. — *J. Dav. Michaelis*, Gedanken über die Lehre der h. Schr. v. Sünde u. Genugthuung, als eine der Vernunft gemässe Lehre. Neue Auflage. 1779. 8. — *Georg Fr. Seiler* diss: Solutio dubiorum, quae doctrinae de satisfactione Chr. objici solent. Erlang. 1775. 4. *Dess.* progr. Solutio dubiorum, quae doctrinae de poenis objici solent. 1775. 4. — *Dess.* Ueber den Versöhnungstod Jesu Chr. Nebst einem Anh. d. Schriftlehre v. d. Rechtf. des Sünders vor Gott. Erl. 1778. 8. u. Anh. in dems. J. — u. Ueber den Versöhnungst. Chr. 2 Th. 1779. 8. — *Ders.* Die Fragen der zweifelnden Vernunft: Ist Vergebung der Sünden möglich? Ist von Gott Begnadigung durch Christum zu hoffen? 1798. 8. — *J. Es. Silberschlag*, Lehre d. h. Schrift v. d. Dreieinigkeit Gottes (1786. 8.) 3. St. von d. Versöhnung Chr. — *C. Ch. Flatt*, Philosophisch-exeget. Untersuchung über die Lehre v. d. Versöhnung der Menschen mit Gott. Gött. und Stuttg. 1797. 98. 2 Thle. 8. — *W. T. Lang*, Etwas üb. das fortdauernde Verh. d. Todes Jesu zur Sündenverg. — in *Flatts* Mag. 5. Stk. S. 240—53. 6. Stk. S. 47—94. — *Fr. V. Reinhard*, Wie sehr unsere Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sey ihr Daseyn vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christo schuldig. Predigt am Reformationsfeste 1800. 8. [die Streitschriften dafür und dagegen verzeichnet *Bretschneider*, system. Entw. §. 107. S. 625 f.]. — (*A. Tholuck*) Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers. Hamburg (1823. 4te Ausg. 1832. 8.) 2. Abschn. von dem Versöhner. — *E. Sartorius*, Beiträge z. Verth. d. evang. Rechtgläubigk. 1. Lief. (1825.) S. 121 ff. 2. Lief. (1826.) S. 77 ff. Vgl. Geschichtliches a. d. Versöhnungs- u. Genugthuungslehre in d. Ev. K. Z. 1834. Nr. 1 ff. 66 ff. u. 1837. Nr. 15 fg. — *F. A. Philippi*, der thätige Gehorsam Christi. Berl. 1841. 8. Vgl. *Dess.* Schrift: Herr Dr. v. Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- u. Rechtfertigungslehre. Frkf. a. M.

1856. 8. und die unten §. 103. zu nennenden Schriften betr. den Hofmannschen Streit. — Was ich selbst gegen Bretschneider (der Simonismus u. das Christenthum. — Leipz. 1832. 8.) gesagt habe in m. Sendschreiben an ihn: Ueber die Lage des Christenthums in uns. Zeit u. s. w. (Leipz. 1832. 8.) S. 114 ff., muss ich noch heute durchaus gutheissen.

§. 103.

Geschichte des Dogma von dem Verdienste Jesu Christi.

Die evangelische Lehre, dass Christus uns von der Schuld und Sünde mit allen ihren Folgen, Wahn, Elend und Verdammniss befreiet habe und Allen, welche an Ihn glauben, das in ihm erschienene göttliche Leben mittheile, — das ist auch allgemeine Lehre der alten Kirche, und wir haben herrliche Erklärungen darüber aus sehr früher Zeit, welche häufig übergehen in Dank und Preis und Bewunderung der Barmherzigkeit, welche die Macht der Finsterniss zerbrach und Licht, Frieden und Freude zu dem harrenden Geschlechte der Menschen brachte. Die Kirche pries den Herrn als den Schöpfer eines neuen Lebens in der Welt gegen die beschränkte Ansicht der *Ebioniten,* welche ihn nur als den Begründer des messianischen Reichs nach jüdischen Begriffen betrachteten; mit gleicher Entschiedenheit aber bekannte sie ihn als den Wiederhersteller des gefallenen, ursprünglich gut geschaffenen, Geschlechts der Menschen gegen den theosophischen Dualismus der *Gnostiker* und *Manichäer,* welche das Verdienst des Erlösers in Herstellung der gestörten Weltharmonie setzten durch Scheidung des absolut Unvereinbaren, insbesondere durch Befreiung der pneumatischen Naturen aus unlauteren Elementen in einer fremden Welt oder der psychischen Creaturen des Demiurgen, so weit sie rettbar waren, von dem Joche seines Gesetzes. — Die *Grundzüge der in der allgemeinen Kirche herrschenden Lehre,* welche einzeln oder mehr und weniger verbunden, *noch ohne dogmatische Bestimmung und Entwickelung,* in den Schriften der Väter hervortreten, sind: 1) hinsichtlich der Ursache der Erlösung, *Ableitung von der freien*

Gnade Gottes, der seinen Sohn als Mittler sandte (Clem. Rom. 1 Cor. c. 7. 32. u. ö., der Vf. der ep. ad Diognetum, Irenaeus u. s. w.); 2) hins. des Zweckes wurde sie in *Wiederherstellung des ursprünglichen*, durch die Sünde verlorenen, *Lebens des Menschen* gesetzt oder in Mittheilung des göttlichen, seligen und unvergänglichen Lebens; 3) was die *Vermittelung* anlangt, so hat sie *Christus* bewirkt, Gottes Sohn, der Mensch geworden nicht blos den Menschen eine *Heilslehre*, wie sie die menschliche Vernunft nicht gefunden hatte und finden konnte, sondern selbst auch das *Ideal menschlicher Vollkommenheit* zur Nachahmung darstellte, vornämlich aber dadurch, dass er *die Menschen mit Gott versöhnte*, indem er selbst ohne alle Schuld für sie in den Tod ging nach dem Rathschluss des Heiligen und Barmherzigen, — und Gott hat durch seine Verherrlichung, indem er ihn von den Todten auferweckte, sein Werk bestättigt. Endlich 4) als *Bedingung der Theilnahme* an dem durch ihn erworbenen Heil werden gewöhnlich angegeben *Reue* und *Glaube*, welcher die Quelle eines neuen, heiligen Lebens in freiem, kindlichem Gehorsam gegen Gott und den Heiland ist (*Clem.* Rom. 1 Cor. 7. 32 fg. *Barnab.* ep. c. 6. 7. 11. 16. *Ignatius* ad Philadelph. c. 8. *Polycarpus* ad Philipp. c. 8. *Justinus* M. dial. c. Tryph. §. 88. 90. 95. 121. 138. u. a. Apol. 1, 63. II, 6. *Iren.* adv. Haer. III. c. 18. §. 1. u. 7. c. 20. §. 4. c. 23. §. 7. c. 31. V. c. 1. 16. u. 21. vgl. IV. c. 13. §. 2. 3. *Clem. Al.* Strom. VII. p. 703 sq. u. a. *Tertull.* de pudic. c. 19. *Lactant.* IV, 24 sqq. — c. 26. crucis ratio et vis. — *Euseb.* demonstr. ev. IV, 12. X, 1. *Epiphan.* haer. LXIX, 52. *Rufinus*, expos. in Symb. apost. p. 23. 24. 27. — wo auch der Zusammenhang der Rechtfertigung aus Gnaden mit der Erneuerung des Wesens des Gläubigen den Gegnern — pagani — gegenüber treffend nachgewiesen wird — u. a. m. *Augustinus*, de trinit. XIII, 10. 11. 13. 15.).

Eine irrige Auffassung der biblischen Lehre von der Erlösung der Menschen aus der Gewalt des Teufels, in welche sie durch die Sünde gekommen (Hebr. 2, 14 fg.

1 Joh. 3, 8. vgl. Joh. 8, 44.), veranlasste die auffallende Vorstellung, dass der Mittler durch das Opfer seines Lebens ihm das Lösegeld gezahlt habe, um in gerechter Weise ihm das durch Verführung erworbene Recht an die Menschen wieder zu nehmen. Da der Teufel sich an Ihm, einem sündlosen Menschen, vergriff, der zugleich der schöpferische Logos war, dem also die Menschen an sich zugehörten, so unterlag er und verlor sein Recht an sie. Diese Vorstellung, welche zuerst *Irenaeus* ausspricht (V. c. I. §. 1. vgl. c. 21. §. 8.), wurde von *Origenes* weiter entwickelt, welcher die Darreichung der Seele als Lösepreis vonseiten Jesu an den Bösen als Täuschung auffasst, indem dieser nicht einsah, dass er eine solche Seele in seiner Gewalt zu behalten nicht vermöge (comment. in Matth. tom. XVI. §. 8. vgl. in Joann. tom. XXVIII. §. 13. u. ö.). In diese Irrung des christlichen Rechtsgefühls gingen weiterhin mehrere, auch bedeutende, Lehrer der Kirche ein und führten die Vorstellung in mannichfaltigen Formen dramatisch aus, nam. *Cyrill.* Hieros. cat. XII., *Gregor.* v. Nyssa Orat. cat. c. 22 — 26., *Ambrosius* in evang. Luc. l. IV., *Rufinus* expos. symb. p. 21 sq., *Leo M.* Serm. 22. und *Gregorius M.* homil. in Evang. l. II. hom. 16. u. 25. und Moral. XVII. 18. u. 22. u. A.

Doch behauptete sich daneben die ursprüngliche, schriftgemässe Lehre, dass das Lösegeld Gott dargebracht worden sey, um der Forderung seiner heiligen Gerechtigkeit zu genügen (vgl. mit *Clem. Rom.* 1 Cor. c. 7. 12. 32 fg. 49. u. a. oben genannten *Athan.* de incarn. verbi Dei c. 6 sqq. u. c. 20. *Hilarius Pict.* tract. in Ps. 53. c. 12 sq. u. can. 14. in Ev. Matth., besonders *Gregor. Naz.* orat. 42., auch *Chrysostomus* hom. 10. in ep. ad Rom. u. A.). Aber selbst mehrere von den genannten Vertretern der ersten wie der anderen Lehrform schwankten (nam. *Irenaeus* V, 16. §. 3., *Ambrosius, Cyrillus* Hieros. und *Leo*, so wie *Augustinus*), ja selbst *Gregor* v. Naz. findet es (Orat. 29.) nicht undenkbar, dass der Teufel von dem Erlöser durch die vorgehaltene Lockspeise des Fleisches getäuscht worden sey. Daher konnte der Monophysit

Steph. Gobarus (geg. Ende des 6. u. Anfang des 7. Jahrh.) unter den Streitsätzen jener Zeit die Frage mit aufführen (Photii Bibl. c. 232.): ob Christus das Lösegeld dem Satan (*τῷ ἐχθρῷ*) oder Gott dem Vater (*τῷ θεῷ καὶ πατρί*) dargebracht habe. *Johannes Damasc.* (8. Jahrh.) theilt zwar auch die Meinung, dass der Satan, der durch die Hoffnung auf Gottgleichheit die Menschen verführt hatte, durch das Opfer des Leibes Christi getäuscht, die Gefangenen wieder habe herauslassen müssen, bestreitet aber die Annahme entschieden, dass ihm das Blut als Lösegeld dargebracht worden sey; dem Vater habe sich Christus als Opfer dargebracht, gegen den wir gesündigt hatten und dem folglich das Lösegeld für uns zu zahlen war, damit wir dadurch von der Verdammniss befreit würden (*περὶ τῆς ὀρθοδ. πίστ.* III, 27. vgl. c. 1.).

Seitdem wich jene Vorstellung in der ersteren Form je länger je mehr aus dem allgemeinen Glauben der Kirche und trat nur vereinzelt hier und da mit Entschiedenheit hervor, wie bei *Bernhard v. Clairvaux* (ep. 190. De erroribus Pet. Abaelardi ad Innoc. III.). Im Uebrigen fasste man, im Allgemeinen der Schrift gemäss, die Erlösung als Aufhebung der Schuld und Strafe, welche der Mensch sich durch die Sünde zugezogen, durch *Versöhnung*, sey es Gottes mit den Menschen durch *Genugthuung* oder der Menschen mit Gott durch *Wiederherstellung des kindlichen Verhältnisses*, vorherrschend aber durch Genugthuung (Satisfactio) oder Erfüllung der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit, damit den Menschen ohne Widerspruch gegen das unverbrüchliche Gesetz, durch dessen Uebertretung sie die angedroheten Strafen verwirkt haben, die Schuld erlassen und seliges Leben, als Gottes Kindern, zu Theil werden konnte. Im *Morgenlande* entwickelte diese Gedanken im 12. Jahrh. *Nikolaus, B. von Methone* in Messenien, indem er zeigte, dass die Erlösung geschehen sey durch den Gottmenschen und allein durch ihn habe geschehen können, um die Herrschaft des Satans zu zerstören, im *Abendlande* geschahe es durch *Anselmus, Erzb. von Canterbury* (cur Deus homo? libri duo, bes.

I. c. 9—25.), welcher, indem er jene Vorstellung von irgend welcher Verpflichtung der Menschen gegen den Teufel zurückwies (I, 7. u. II, 19.), die Erlösung als *vollkommene Genugthuung* fasste, *welche der Gerechtigkeit des Heiligen durch den Gottmenschen geleistet worden*: durch die Sünde habe der Mensch die Ehre des heiligen Gottes verletzt und dadurch eine unendliche Schuld sich zugezogen, diese habe durch keinen Menschen, auch keinen Engel abgetragen werden können, sondern als unermessliche Schuld durch Gott, als eine menschliche aber durch einen menschlichen Vertreter, folglich durch den *Gottmenschen* Christus, der dadurch sich ein unendliches Verdienst erworben, welches er, da er in seiner Selbstgenugsamkeit dessen nicht bedurft, den Menschen zugewendet habe, für die er ins Mittel getreten sey.

Die Einkleidung der universalen biblischen Lehre von der Versöhnung (§. 99. vgl. 102.) in diese der zeitlichen Vorstellung von der Nothwendigkeit einer vollkommenen Satisfaction für verletzte Ehre entsprechende, Lehrform fand zunächst nicht viel Anklang.

Abälard fasste (Comm. in ep. ad Rom.) die Erlösung als Versöhnung der Menschen mit Gott in dem oben angedeuteten Sinne: durch die Sendung seines Sohnes und Hingabe in den Tod hat Gott seine überschwengliche Liebe den Menschen offenbart, und dieser Beweis seiner Gnade gegen die Sünder soll für diese der stärkste Antrieb zur Gegenliebe seyn und zu allem Guten; durch diesen Zug der Liebe zu Gott werde der Mensch gerechtfertigt, d. h. frei vom Hange zur Sünde, und fähig Alles für Gott zu übernehmen (justificatio = sanctificatio).

Bernhard v. Clairvaux, welcher die Annahme von der Gewalt des Teufels über die Menschen gegen ihn behauptete, drang übrigens auf Festhaltung der objectiven Bedeutung der Erlösung, ohne die Satisfactionstheorie Anselms sich anzueignen: der unerforschliche Rathschluss Gottes sey der Grund, warum die Erlösung gerade so, wie es geschehen, erfolgt sey; möchte es Gott in seiner Allmacht möglich gewesen seyn, auch in anderer Art sie

zu bewirken, diess sey nicht unsere Frage, gewiss entspreche sie so, wie sie geschehen, ganz unsern Bedürfnissen, da wir durch das grosse Leiden Christi an unsern tiefen Fall erinnert werden und die dadurch uns geoffenbarte Gnade uns eben so tröste als zu Dankbarkeit und Gehorsam auffordere.

Bald zu der einen, bald zu der anderen Vorstellung, *Versöhnung Gottes* durch Genugthuung oder *Versöhnung der Menschen* durch den Zug der göttlichen Liebe, die in Christo dem Mittler ihnen entgegen kommt, neigten sich die Scholastiker jener Zeit, oder sie suchten beide Vorstellungen zu vereinigen, wie *Hugo v. St. Victor* u. *Rob. Pulleyn*, besonders aber *Petrus der Lombarde* († 1164.). Er ging aus von dem Fundamentalsatze des chr. Glaubens, dass Christus ein vollkommenes, genügendes, Opfer zur Erlösung der Menschen dargebracht habe; dieser grosse Beweis der unendlichen Liebe Gottes gegen uns entzünde in den Gläubigen dankbare Liebe gegen Gott, welche sich durch Gehorsam offenbart, und dadurch werden wir gerechtfertigt (justificati — frei von Sünde und Teufel: Sententt. lib. III. dist. 18sqq.). Gott als der Allmächtige hätte allerdings die Menschen auch auf eine andere Art erlösen können; allein keine andere war angemessener, uns eben so zu beruhigen und aufzurichten wie zu heiligen, auch um uns gerechter Weise von der Herrschaft des Satans zu erlösen, als durch einen Gottmenschen (quia sic *justitia* superatur diabolus, non potentia), indem ein Menschensohn, an dem er kein Recht hatte, das Lösegeld für alle Kinder der Menschen bezahlte. Dabei bekämpfte er die anthropopathische Vorstellung, als ob *Gott* erst durch den blutigen Tod Christi bewogen worden wäre, die Menschen zu lieben, wie ausgesöhnte Feinde sich wieder lieben; vielmehr waren nur die Menschen Feinde Gottes, der auch vor Grundlegung der Welt uns geliebt und nie aufgehört hat uns zu lieben, auch als wir seine Gebote übertraten.

Die dogmatischen Differenzen, welche nach der Vermittelung durch den Lombarden etwas zurückgetreten waren,

traten im 13. Jahrh. schärfer als früher hervor und schieden die Scholastiker seit dem Ende desselben in 2 Hauptschulen, die *Thomistische* und die *Scotistische.*

Thomas Aquinas († 1274.) schloss sich wie vor ihm und gleichzeitig *Alanus*, *Alexander* Hales., *Albertus* M. und *Bonaventura* an die Anselmische Theorie an, ging aber, sie entwickelnd, in 2 Punkten weiter, als Anselm. Er lehrte 1) dass die durch den Tod Christi geleistete Genugthuung nicht blos der menschlichen Schuld vollkommen entsprechend sey, sondern mehr als diess (satisfactio non solum *sufficiens*, sed etiam *superabundans*); denn das Leben des Gottmenschen habe als solches und wegen der unendlichen Liebe, die es opferte, einen unendlichen Werth (valor infinitus), — es sey also, wie auch Alexander Hales'us († 1245) und früher manche Kirchenlehrer, ohne weitere Folgerungen daraus zu ziehen, nam. Chrysostomus und Augustinus, ausgesprochen hatten, mehr geleistet worden, als die göttliche Gerechtigkeit an sich hätte fordern können für die Verletzung durch die Sünden der Menschen. Sodann dachte Thomas 2) bei der Sünde der Menschen, zu deren Tilgung das Opfer sey dargebracht worden, nur an die *Erbsünde* (pecc. habituale), nicht an die Thatsünden der Individuen (peccata actualia); die persönlichen Schulden der Individuen seyen daher abzubüssen durch den Gebrauch der heiligen Sacramente, namentlich durch das *Sacrament der Busse*, nämlich durch Ertragung der canonischen Strafen, welche von dem Priester dem Bussfertigen nach Massgabe der gebeichteten Sünden den Bedürfnissen der Individuen und den kirchlichen Gesetzen entsprechend (secundum canones) auferlegt würden, wie Fasten, Gebete, Almosen, Geisselungen, Wallfahrten u. dgl.

Den Gegensatz bildete vor Allen *J. Duns Scotus* († 1308), indem er lehrte: 1) das Opfer Christi habe, an sich betrachtet, keinen unendlichen Werth; der Wille Gottes werde überhaupt nicht bestimmt durch den Werth oder die Güte der Dinge, die ja alle durch ihn sind, sondern der Werth dieser werde allein durch Gottes

Willen bestimmt: so gelte auch das Verdienst Christi so viel, als es nach Gottes Willen gelten solle (*tantum* valuit Christi meritum, *quantum* potuit et *voluit ipsum* Trinitas *acceptare* — siquidem *divina acceptatio* est *potissima causa et ratio omnis meriti* — Comm. in Sententt. P. Lomb. III. dist. 19.). Gott hat das Opfer Christi als *hinreichend* (sufficiens) angenommen aus reiner Gnade (gratuita Dei acceptatio). Hätte er ein Opfer zur Erlösung der Menschen von einem guten Engel oder sündlosen Menschen annehmen wollen, so hätte die Erlösung auch so geschehen können. Dieses von Christo freiwillig für uns dargebrachte und von Gott aus Gnaden angenommene Opfer soll uns nun 2) auf das Stärkste zur Gegenliebe anregen und verpflichtet uns durch Gehorsam uns dankbar zu beweisen — An Scotus schloss sich grossen Theils der *Franziskaner-Orden,* dem er auch zugehörte, an, insbesondere die s. g. *Nominalisten,* nam. *W. Occam* († 1347.) und *Gabr. Biel* († 1495.).

Die Lehre des Thomas wurde nicht blos von dem *Dominikaner*-Orden, dem er angehörte, vertheidigt, sondern auch von der Menge ergriffen, weil sie dem Zeitgeiste entsprach und einige in der mittelalterlichen Kirche aufgekommene Vorstellungen und Gebräuche unterstützte, namentlich die Sitte des *Ablasses* und die Lehre von einem *Schatze überschüssiger Verdienste* (thesaurus meritorum superabundantium), dessen Verwaltung Christus der Kirche, insbesondere seinem Statthalter, dem h. Petrus und dessen Nachfolgern übertragen habe. Seit Jahrhunderten schon, gewiss seit dem 11., war es, nicht ohne lebhaften Widerspruch erleuchteter Lehrer der Kirche, Sitte geworden, dass die Priester, an ihrer Spitze der Papst, von den canonischen Strafen etwas erliessen gegen ein Aequivalent, wie Almosen oder andere Leistung zur Unterstützung eines guten Zweckes oder fromme Uebungen (Askesen mannichfaltiger Art.). Dieser, dem natürlichen Verlangen nach Erleichterung der Kirchenbusse entsprechenden, Sitte diente besonders die Thomistische Lehre zur Rechtfertigung und Unterstützung. Nach derselben

war das Verdienst Christi mehr als hinreichend zur Genugthuung für die allgemeine Schuld der Menschheit. Zu diesem *überschüssigen Verdienste Christi* kamen nun noch die *Verdienste*, welche der Wahn jener dunkelen Zeiten auch den s. g. *Heiligen* zueignete. Diese sollten des Guten auch mehr gethan haben, als zur Abbüssung ihrer eigenen Sünden oder der Forderung des Gesetzes nothwendig war; sie haben nämlich nach einer alten, an sich nicht unwahren, aber unevangelisch angewendeten, Unterscheidung nicht blos die *Praecepta* befolgt, welche jeder Christ beobachten soll, sondern auch die *Consilia evangelica*, deren Beobachtung der freien Wahl der Individuen überlassen worden ist und deren ursprünglichen Ausdruck man Matth. 19, 11 ff. und V. 21 ff. vgl. Ap. G. 5, 1 ff. fand, indem man nicht erwog, dass auch nach dem Zusammenhange dieser Stellen, wie nach dem Evangelium überhaupt der Umfang der Pflicht so weit ist, als Kraft, Mittel und Beruf reichen, und dass von dem sündigen, schwachen Menschen doch nimmermehr vor Gott ein Verdienst erworben werden kann (Luc. 17, 10. vgl. Röm. 11, 35 fg.). — Die vermeinten überschüssigen Verdienste der Heiligen, von Maria der Mutter des Herrn an, waren nun nach jener Voraussetzung zu dem *thesaurus meritorum Christi*, von welchem, wie es scheint, zuerst *Rob. Pulleyn* († 1753.) geredet hat, gekommen, und durch diesen Zusammenfluss war denn der *Schatz der überflüssigen Verdienste* (meritorum Christi et omnium sanctorum s. thesaurus supererogationis) entstanden, und die Lehre von demselben, in welcher schon *Alexander von Hales* († 1245.) die doctrinelle Rechtfertigung der Ertheilung des Ablasses *(indulgentia)* fand (Summa P. IV. qu. 83.), vollendete *Thomas v. Aquino* durch seine Lehre von dem Verdienste Christi, und zur Vertheidigung des Dogma von jenem Schatze berief er sich auf Col. 1, 24. — Die Scholastiker des 13. Jahrh. suchten zwar noch dem Missbrauche dieses unermesslichen Schatzes, welcher nun hinreichende Mittel darbot, alle sittlichen Mängel aller Menschen auch noch im Fegefeuer, insbesondere alle Rückstände in der

Ableistung der kirchlichen Satisfactionen zu decken, ernstlich zu wehren, indem sie lehrten, der Ablass komme nur den Bussfertigen *(contritis* et *confessis)* zu Gute, welche durch *einen in Liebe thätigen Glauben* mit Christo und der Kirche in Verbindung stünden, nam. *Albertus Magnus* († 1280. in Sententt. IV. dist. 20.). Allein wie die Masse des Volks um solche Determinationen (6 *conditiones* gibt Albertus an l. c. art. 17.) sich wenig kümmerte, so drang auch die Geistlichkeit im Allgemeinen in ihrem Interesse wenig darauf, und *Wilhelm von Auxerre* (Guil. Altissiodorensis — c. 1300.) scheute sich nicht zu sagen, dass solche beschränkenden Bedingungen dem Volke nicht vorgetragen würden, weil sonst nicht Viele geneigt seyn würden zum Geben; die Kirche täusche so die Gläubigen, aber sie lüge darum nicht, da sie gewisse Wahrheiten nur verschweige (Summ. theol. in l. sententiar. IV. — „quia si determinarentur, *non essent fideles ita proni ad dandum*“ — „*Ecclesia decipit fideles, tamen non mentitur.*“).

Clemens VI., welcher nach dem Vorgange Bonifacius VIII. (1300.) für das Jubeljahr 1350 einen grossen Ablass ausschrieb, begründete in der zu diesem Zweck erlassenen Constitution *Unigenitus* Dei filius (1343.) den Ablass durch jene Lehre von dem Schatze der Kirche, den Christus dem h. Petrus und seinen Nachfolgern zur Verwaltung übertragen habe, um aus frommen und vernünftigen Ursachen allen wahrhaft Bussfertigen bald gänzlichen bald partiellen Erlass der zeitlichen Strafen aus demselben darzubieten; wegen des unendlichen Verdienstes Christi und der fort und fort dazukommenden Verdienste der Gerechten sey eine Erschöpfung oder auch nur Abnahme desselben keineswegs zu fürchten („de cujus *consumtione* seu *minutione* non est aliquatenus formidandum“ —).

Da nun nach dem Vorgange einiger Lehrer, nam. des *Hildebert v. Tours* († 1134.), durch *Petrus Lombardus*, dem die Kirche folgte, auch die christliche Lehre von den Bedingungen der Theilnahme an der Erlösung,

Reue und Glaube, jenen Verirrungen entsprechend, wesentlich verändert worden war und die *Busse* in 3 Acte oder Theile gesetzt wurde: *contritio cordis*, *confessio oris* (welche genauer als Ohrenbeichte, conf. auricularis, bestimmt, durch Innocent. III. auf der 4. Lateran-Syn. 1215. sanctionirt worden) und *satisfactio operis* (Ableistung der infolge der Beichte von dem Priester auferlegten opera poenalia); so war die durch das Verdienst Christi erlöste Menschheit, so weit sie diesen Satzungen sich unterordnete, in neue, eben so schmähliche als unselige, Knechtschaft, Abhängigkeit von der Willkühr sündiger, leidenschaftlicher Menschen, gekommen, noch schmählicher aber und verderblicher war die Weiterung des schmalen Weges, der nach dem Evangelium allein zum Leben führt, durch den Ablasskram der Römischen Himmelspförtner, dessen sittenverderbliche Wirkungen alle besser Gesinnten — die Glieder der wahren, damals ganz unsichtbaren, Kirche mit Entsetzen erfüllten. Die Sprecher unter ihnen, welche guten Theils als Märtyrer ihr Bekenntniss der Wahrheit mit ihrem Blute besiegeln mussten, waren die herrlichen *Vorläufer der Reformatoren*, namentlich *J. Wycliffe* († 1384.), *J. Huss* († 1416.) und *J. Wessel* († 1489.), vornämlich der letzte.

Eben der entsetzliche Missbrauch und die unbeschreiblich verderblichen Wirkungen jener Menschensatzungen riefen endlich die Reformation der Kirche hervor; kühn und mit dem gesegnetsten Erfolge bekämpften ihre Urheber das neue Römische Opferwesen und suchten die Grundlehre des Evangeliums auf ihre biblischen Elemente zurückzuführen, und ihre apostolische Predigt von der freien Gnade Gottes in Jesu Christo entsprach dem mehrhundertjährigen Verlangen der Völker Europa's und Millionen verstanden es, was es heisse, dass Christus allein für uns genug gethan hat, dass der Mensch bei Gott sich nichts verdienen könne und dass wer Sein Verdienst im *lebendigen* Glauben ergreife, ausser dem Einen keines Mittlers weiter bedürfe, wie Er auch allein Meister und Herr ist. (Conf. Aug. art. 3. 4. 6. 20. Apol. art. 6. p.

184. 190. 192. Art. 12. p. 254. — vgl. Conf. Helvet. II. c. XV. und Calvin. instit. II. 16. §. 1.).

Die Grundlagen zu der späteren *dogmatischen* Ausbildung der Lehre von dem Erlösungswerke, nach welcher Christus es durch Verwaltung eines *dreifachen Amtes* ausgeführt und als Hoherpriester der göttlichen Gerechtigkeit durch Leistung eines *doppelten Gehorsams* (obed. *activa* et *passiva*) genug gethan oder den heiligen Zorn Gottes gesühnt hat (§. 101.), finden sich substantiell in der Schrift, wie in der schriftgemässen Tradition (§. 92 fg. 98 ff. vgl. §. 101. Anm.), und in der Formula Conc. (art. III. u. IV.) auch schon die ersten Anfänge der Entwickelung, veranlasst durch einseitige Lehrmeinungen einiger Theologen unserer Kirche, wie *Osiander* und *Stancarus* (§. 95.). Ihnen gegenüber wurde gelehrt, dass Christus die Genugthuung geleistet habe durch sein gottmenschliches Leiden, dass er unsere Gerechtigkeit sey weder blos nach der göttlichen, noch der menschlichen, sondern nach beiden, zur persönlichen Einheit unzertrennlich verbundenen Naturen (a. §. Anm. 4.). Eben so wurde der Pfarrer in Anspach *Georg Kary* (Parsimonius), welcher (1563) lehrte, dass Christus nur *die Strafe für uns* erlitten, *den schuldigen Gehorsam* gegen das göttliche Gesetz aber *für sich* geleistet habe, damit er ein unbeflecktes, Gott wohlgefälliges, Opfer wäre, von den Wittenberger Theologen bekämpft und erwiesen, dass eben so die obedientia activa, wie die passiva, stellvertretend sey, so dass jener (1570) widerrief (vgl. Form. Conc. art. III. p. 684 sq. und 695 sqq.). Als später die reform. Theologen *J. Piscator* in Herborn († 1626.) und *Dav. Pareus* in Heidelberg († 1622.), wesentlich dieselbe Meinung vortrugen, wurden auch sie von den Zeitgenossen beider Confessionen bestritten und gegen sie geltend gemacht, dass ihre Besorgniss verderblicher Wirkung der kirchlichen Lehre in dieser selbst nicht begründet sey.

Im Allgemeinen wurde das Dogma von den Lehrern namentlich der evang. lutherischen Kirche, auch Georg Calixt nicht ausgenommen (vgl. disp. III. de persona et

officio Christi), bis gegen die Mitte des 18. Jahrh. mit grosser Entschiedenheit behauptet sowohl gegen *Mystiker* und *Schwärmer* verschiedener Art (Anabaptisten, Mennoniten, Schwenckfeld, Quäker u. A.), als gegen *Faustus Socinus* und seine Gesinnungsgenossen, von denen jene im Allgemeinen den Begriff der stellvertretenden Genugthuung (des Christus *für uns)* aufgebend in dem Herrn nur das Princip eines neuen, göttlichen und seligen, Lebens (den Christus *in uns*) erkannten, *Socinus* aber in der durch Christum geschehenen Versöhnung der Menschen mit Gott, insbesondere in seinem Tode und seiner Auferstehung, *eine feierliche thatsächliche Bestättigung der beruhigenden Wahrheit* fand, *dass Gott dem bussfertigen Sünder die Schuld erlassen und gnädig seyn wolle* (Proclamation der Amnestie für Alle, die sich bessern wollen); wie aber der Tod Christi ihn selbst zu göttlicher Herrlichkeit geführt habe, und für uns ein Siegel seiner trostreichen Lehre geworden sey, so solle er als begeisterndes *Vorbild* der Treue gegen Gott wie der aufopfernden Liebe gegen die Menschen bis in den Tod uns zur Nachfolge auffordern.

Während die Theologen der allgemeinen evangelischen Kirche einmüthig diese rationalistische, weder mit der Schrift noch mit dem allgemeinen Glauben der Kirche vereinbare, Theorie bekämpften, trat auch der grosse Arminianer *Hugo Grotius* († 1645.) als Vertheidiger der allgemein kirchlichen Lehre von der Erlösung der Menschen durch die stellvertretende Genugthuung Christi *(fides catholica de satisfactione Christi)* gegen die Socinianer auf, indem er sie nur von den anstössigen Anthropomorphismen in der Anselmischen Ausführung zu reinigen und auf die einfachen biblischen Elemente zurückzuführen suchte. Vor Allem drang er darauf, dass Gott nicht dargestellt werden dürfe als ein *beleidigtes*, *erzürntes* und *Rache forderndes* Wesen, wie es von Manchen bei missbräuchlicher Anwendung einzelner biblischer Ausdrücke geschehe, sondern als ein *gütiger*, aber *weiser* und *heiliger Regent der Welt*, die nach unverbrüchlichen Ge-

setzen regiert werden muss, der nach seiner Gerechtigkeit als Regent einer moralischen Welt (*justitia rectoria* — der nothwendigen Voraussetzung einer sittlichen Weltordnung) den Menschen im Ganzen und Einzelnen die durch Uebertretung des Gesetzes verwirkten Strafen nicht erlassen könne, wenn nicht durch Vermittelung eines Dritten der Forderung des heiligen Gesetzes Genüge geschehe. Diese Genugthuung leistete Christus, der ohne Sünde und daher auch keiner Strafe für sich unterworfen war, durch freiwillige Uebernahme der Leiden und des Todes *für uns*, und Gott hat aus Gnaden diese Genugthuung *als eine hinreichende* (sufficiens) *angenommen* (acceptavit), wenn auch Jesus nicht dasselbe, z. B. nicht die Höllenstrafen, und nicht so viel gelitten hat, als die strafwürdigen Menschen insgesammt hätten leiden sollen. — Durch diesen Rückgang zur scotistischen Auffassung beschränkte Grotius wieder seine universale, biblisch-kirchliche, Lehrform, welche auch die *arminianischen* Theologen *St. Curcellaeus* († 1659.) und *Phil. v. Limborch* († 1712.) sich aneigneten, indem sie nach dem Vorgange der juristischen Vertheidiger des Grotius *Ulrich* und *Zach. Huber* die Annahme der durch den Tod Christi geschehenen Genugthuung als *acceptilatio* bezeichneten.

Seit der Mitte des 18. Jahrh. hatte die Menge der Theologen auch der evang. Kirche mit ihrem Bekenntniss überhaupt auch dieses Dogma aufgegeben (§ 18.), so dass *Fz. Volkm. Reinhard* († 1812.) sich am Reformationsfeste 1800 gedrungen fühlte, in der Hauptstadt des Landes, aus welchem die heilsame Reformation ausgegangen war, davon zu predigen: „wie sehr unsere Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sey ihr Daseyn vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christo schuldig." Der allgemeine Kampf gegen ihn offenbarte, wie nothwendig solche Erinnerung war, aber auch das Evang. protestant. Ober-Consistorium in München fand sich noch zu Anfang des J. 1836. veranlasst, durch einen öffentlichen Erlass die protestantische Geistlichkeit

Baierns an die Bedeutung dieser missverstandenen und gemissdeuteten Grundlehre des Evangeliums zu erinnern. Der leidenschaftliche Kampf auch gegen diesen Erlass bewies, wie fremd einem Theile des protestantischen Lehrstandes auch damals noch der ursprüngliche, schriftgemässe Glaube der Kirche war.

Die Geschichte hat seit der Mitte des 18. Jahrh. von keiner bedeutenden Entwickelung des Dogma zu berichten, sondern nur theils von Verwerfung desselben (§. 102.), theils von wohlgemeinten, zum Theil sehr schwachen und schüchternen Versuchen, es so weit wenigstens, als man selbst Wahrheit darin erkannte, wieder zur Anerkennung zu bringen, und viele Theologen schlossen sich an die grossen Philosophen des letzten Jahrhunderts an, welchen es als Menschenkennern unmöglich war, in das absolute Verwerfungsurtheil über eine Lehre einzustimmen, deren heilsamen Einfluss auf die religiöse Erhebung und sittliche Bildung der Welt die Christenheit so viele Jahrhunderte hindurch gepriesen hatte und die frömmsten Christen unter ihren Zeitgenossen fort und fort priesen und deren Wahrheit ehrwürdige und wissenschaftlich gebildete Lehrer der Kirche, wenn auch vereinzelt, sich nicht schämten einem verblendeten Geschlecht gegenüber in Schrift und Predigt zu bekennen.

J. Gli. Töllner in Frankfurt a. d. O. († 1774.) bekämpfte im Sinne von Karg und Piscator die stellvertretende Kraft des thätigen Gehorsams Jesu und bei der veränderten kirchlichen Stimmung fand er grossen Beifall. „Dass man an sich versöhnt sey, sobald man sich wirklich bewusst seyn darf, das Seinige dazu gethan zu haben, galt immer mehr als Grundvoraussetzung“ (Baur). Während Viele in der Opposition immer weiter fortschritten, bis zur völligen Verwerfung auch der einfachsten biblischen Lehre, wie *Steinbart*, *Eberhard*, *Löffler* u. A. (§. 102.), fanden unter den offenbarungsgläubigen Theologen jener und der folgenden Zeit den angemessensten Ausdruck der Schriftlehre in den Grundgedanken

der Theorie des Grotius *J. D. Michaelis, Morus, Storr, Seiler, Reinhard* u. A. —

Kant, Hegel, Schleiermacher und die Theologen und Philosophen, welche Gegner des vulgären Rationalismus waren und an jene sich anschlossen, betrachteten von ihren verschiedenen Standpunkten den Versöhnungstod Christi als Symbol der geistig-sittlichen Veränderung, wodurch der Sünder sich selbst wieder mit Gott vereinigt. So sahe *Kant* darin die symbolische Darstellung der Wahrheit, dass der neue (gebesserte) Mensch für den alten (ungebesserten) büssen müsse. Aehnlich *Tieftrunk* in Halle und *Kroll* in Helmstädt. *Krug* fand darin ein Symbol der Wahrheit, dass Gott nicht Gefallen habe an dem Menschen, wie er ist (dem natürlichen, alten), sondern an dem, wie er seyn soll (Christus), an dieses Ideal müsse der natürliche Mensch practisch glauben (= so dass er Christo nachfolgt), wenn ihn Gott zu Gnaden annehmen solle. — Nach *Schleiermachers* verwandter Ansicht „ist die Erlösung und Versöhnung absolut vollzogen in der Person Christi, für uns vollzieht sie sich nur als Gemeinschaft und Einheit mit ihm, sofern uns Gott, nicht jeden für sich, sondern nur in ihm sieht. In diese Gemeinschaft und Einheit mit ihm kommen wir aber nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittelung des Gemeinwesens, als dessen Stifter Christus der Erlöser ist.“ — *De Wette* betrachtete den Tod Jesu als ein ästhetisch-religiöses Symbol des Gefühls der Ergebung, in welchem wir uns vor Gott beugen. — *Marheinecke* sahe darin ein Symbol der Rückkehr der Welt zu Gott, indem sie sich selbst stirbt, um neues und wahres Leben zu gewinnen. — —

Man darf sich jetzt, da nicht leicht jemand, dem eben nur an der Erkenntniss der Wahrheit liegt in Gottes Wort, solchen Ausdeutungen noch einige Bedeutung zuerkennt, wohl über die Willkühr wundern, mit welcher jeder seine eigenen Einbildungen in das Dogma legte, weil es an dem Glauben fehlte, mit welchem der Geist erst Gottes Wort verstehen lehrt. Ihm haben aber die

Erschütterungen der Kirche wie der Staaten in den letzten Jahrzehnten die Herzen Vieler wieder geöffnet, welche zu der Erkenntniss gekommen sind, dass das Heil der Welt auch heute nicht wie vor Jahrtausenden in menschlicher Kraft und Weisheit zu finden sey, sondern Alles komme von Gott, der in Christo war und die Welt mit ihm selbst versöhnte, welcher Den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht hat, auf dass wir würden in Ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (2 Cor. 5, 19—21.).

Doch hat sich jüngst ein neuer lebhafter Streit, der uns an die Kämpfe um diese Grundlehre im 12. wie in der Mitte des 16. Jahrh. erinnert, zwischen ehrwürdigen Theologen unserer Kirche über das Versöhnungswerk, insbesondere die stellvertretende Geltung des Gehorsams Christi erhoben, zunächst zwischen *J. Chr. K. von Hofmann* in Erlangen und *Fr. Ad. Philippi* in Rostock. Jener sieht in dem Gehorsam Christi bis zum Tode am Kreuze nicht ein Opfer, welches der Mittler der heiligen Gerechtigkeit Gottes zur Sühne dargebracht hat, um den Fluch hinwegzunehmen, der auf den Uebertretern des Gesetzes ruht (wie die Kirche dem deutlichen Worte Gottes gemäss glaubt und lehrt; vgl. die a. St. mit Röm. 8, 3 fg. Gal. 3, 13 fg Joh. 1, 29. 10, 11. 12, 51 fg. Matth. 20, 28. 26, 28. 1 Joh. 3, 5. 1 Pet. 1, 21 ff. 3, 18. Hebr. 9, 28.), sondern die Vollendung seiner eigenen Gerechtigkeit, seine Bewährung in Vollbringung des zu unserem Heil mit der Menschwerdung übernommenen Werkes, die Erfüllung seines Heilandsberufs, bis zur Erduldung der äussersten Folgen der Sünde im Tode, so dass er nun von Gott, dessen Gnadenwillen (nicht seinem heiligen Zorn oder seiner strafenden Gerechtigkeit) er Genüge gethan hat, erhöhet der menschlichen Natur, in welche er eingetreten ist und in dieser Gemeinschaft Alles, was ihr eigen ist, so weit sein Heilandsberuf es erforderte, bis zu Tod und Grab durchgelebt hat, sein Leben mit-

theilt, nämlich Allen, welche bussfertig im Glauben an ihn es aufnehmen. Durch diese Aufnahme des Lebens Christi oder Verähnlichung mit Ihm, dem zweiten Adam, der das Gesetz erfüllt, durch dessen Uebertretung der Erste Elend und Tod in die Welt brachte und auf seine Kinder vererbte, werden diese nun der Liebe Gottes wieder werth, welche den Erlöser gesandt hat. — Es ist also nach Hofmans Ansicht die durch Christum geschehene Erlösung nicht geschehen durch Ausgleichung der unverbrüchlichen Forderung der heiligen Gerechtigkeit und erbarmenden Liebe Gottes gegen uns, sondern sie ist allein „eine Bethätigung seiner Liebe, nämlich derselben ewigen Liebe, vermöge deren er die Menschheit geschaffen hat, Gegenstand seiner Liebe zu seyn“ [1]).

Nachdem *Philippi* auf den Widerstreit dieser Lehre Hofmann's mit der kirchlichen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre aufmerksam gemacht hat, sind auch andere angesehene Theologen beider Confessionen, in Erlangen selbst *Thomasius, Harnack* und *Delitzsch* gegen ihren Amtsgenossen aufgetreten. Unverkennbar ist, so lange und so weit das Wort des Herrn selbst und seiner Apostel den Glauben der Christen allein bestimmt, das Recht auf dieser Seite, dort die halbe, hier die volle Wahrheit, wie denn auch die Kirche von Anfang an, wie nachgewiesen worden, in grösster Allgemeinheit, insbesondere

1) Wie Herr Dr. *v. Hofmann* überhaupt im N. T. dasjenige nicht gefunden hat, was der seit Anselmus bräuchlichen Auffassung des Todes Christi eigenthümlich ist, so sagt er Schriftbew. 2. Hälfte, 1. Abth. S. 320 fg.: „Auch dem Briefe an die Hebräer zufolge ist Jesu Todesleiden nicht Strafe, obwohl Folge der Sünde der Menschheit; nicht dem Zorne, sondern dem Gnadenwillen Gottes ist damit Genüge geschehen, nur freilich letzterem so, wie es geschehen musste, nachdem Sünde und Tod in der Welt war; nicht an Stelle der Menschheit hat Christus gelitten, sondern ihr zu Gute, indem sein Widerfahrniss Leistung des Heilsmittlers war; und nicht dass die Sünde jetzt entsprechend gestraft, aber auch nicht dass sie durch Jesu ethisches Thun im Leiden gebüsst ist, macht das Wesen dieser Versöhnung aus, sondern, dass sich die um unseres Heils willen gewordene Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi auch durch die äusserste Folge der Sünde hindurch bewährt hat.“ Vgl. s. Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren 2. St. (Nördl. 1857.) S. 98 ff. besonders S. 103 fg.: „So meine ich die Unterstellung des ewigen Sohnes Gottes unter den Zorn Gottes gegen die Menschheit. Zwischen ihr und einem stellvertretungsweise an ihm geschehenen Vollzuge des göttlichen

die erneuerte diese volle Wahrheit in ihren Bekenntnissen anerkannt hat und selbst die ganze Welt in ihren beklagenswerthesten Verirrungen, durch ihr ruheloses Verlangen nach Versöhnung der zürnenden, strafenden Gottheit, laut die Nothwendigkeit eines wahrhaftigen Opfers bezeugt, durch welches eine vollkommene Erlösung gestiftet und mit dem Frieden in das Herz der armen Menschen die Liebe Gottes gegossen würde, welche zu vollbringen vermag, was die Furcht vor Gott in aller Welt nicht vermocht hat (§. 99 fg. und §. 2.).

Literatur:

1) allgemeinere: *Hugo Grotius, Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adv. Faust. Socinum.* Lugd. Bat. 1617. 8. öfter u. zuletzt *cura Langii* (Lips. 1730. 4.) c. 10 sqq. — *Dion.*

Strafgerichts wider die Menschheit bleibt der sehr wesentliche Unterschied, dass nicht der Sohn Gegenstand des Zornes Gottes des Vaters ist, wenn auch nur stellvertretungsweise, sondern die Menschheit, und dass nicht die Strafe, welcher die unerlöste Menschheit für ewig anheim gefallen wäre, an dem Sohne vollzogen worden, sondern ihm sein Heilandsberuf Ursache aller der Leiden geworden ist, welche derselbe in Folge seines Einkommens in die adamitische Menschheit mit sich brachte. Nicht ihn, anstatt uns, hat der Zorn Gottes betroffen, so dass die Strafe nun vollzogen ist und nicht mehr vollzogen zu werden braucht; sondern die Uebel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschheit vollzieht, hat er in der mit seinem Heilandsberufe gesetzten Weise erlitten." — Vgl. S. 101 fg.: „Der Dreieinige hat die Sache der Menschheit zu seiner eigenen gemacht, um innerhalb seiner selbst eine Gerechtigkeit der Menschheit herzustellen, welche ihre von Adam herstammende Sünde und Sündigkeit sammt allen Aeusserungen der letztern überwog. Aus diesem Verhältnisse des in Christo Geschehenen zu dem in Adam Geschehenen will das Erlösungswerk verstanden seyn. Da fragt es sich dann erstlich, ob sich die Heiligkeit des Dreieinigen darin bewährte, dass er überhaupt die Erlösung der Menschheit solchergestalt zu einer innerhalb seiner selbst zu vollbringenden That gemacht hat. Und diese Frage bejahen wir auf Grund des Erfolges dieser That, indem die dadurch innerhalb der Menschheit, aber ohne ihr Zuthun, zu Stande gekommene gottmenschliche Gerechtigkeit des ewigen Sohnes in allen denen, welche sich ihrer gläubig getrösten, eine Liebe Gottes wirkt, welche Erfüllung des fordernden Willens Gottes ist." — S. 98 fg.: „Hat es — Gott so geordnet, dass die Menschheit sündig werden und doch erlösbar bleiben konnte, und dann selbst beschafft, wessen es bedurfte, damit die sündiggewordene aufhörte, Gegenstand seines Zornes zu seyn; so ist diess beides eine Bethätigung seiner Liebe, nämlich derselben ewigen Liebe, vermöge deren er sie geschaffen hat, Gegenstand seiner Liebe zu seyn. Dass er die Sühnung unserer Sünde beschafft hat, ist eine göttliche Selbstbefriedigung, nur freilich eine Selbstbefriedigung, deren er nicht bebedurft hätte, wenn er sie nicht bedürfen wollte, eine Selbstbefriedigung seiner nur in ihm selbst ihren Grund habenden Liebe, der Liebe des Heiligen, schlechthin sein selbst Seienden." —

Petavius, De dogmat. theol. T. VI. lib. XII sqq. — *J. F. Cotta*, Diss. historiam d. de redemtione eccl. sanguine J. Ch. facta exhibens — vor dem Tom. IV. von J. Gerhardi LL. theol. p. 81 sqq. — *W. C. G. Ziegler*, Hist. dogm. de redemtione seu de modis, quibus redemtio Christi explicabatur, quorum unus jam satisfactionis nomine haesit, inde ab eccl. primordiis usq. ad Lutheri tempora. Gött. 1791. 4. — wieder abgedr. in d. Commentatt. v. *Velthusen, Kuinoel* et *Ruperti*, T. V. p. 227 sqq. — *Seiler*, Ueber d. Versöhnungstod Jesu. 1 Th. S. 105 ff. — *Gruner*, Theol. dogm. §. 193. schol. 1. 2. — *Doederlein*, Instit. theol. chr. T. II. §. 268. p. 429 sqq. — *K. Hase*, evang. Dogm. §. 158 ff. — *Ferd. Chr. Baur*, die chr. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer geschichtl. Entw. v. d. ältest. Zeit bis auf die neueste. Tübing. 1838. 8., vgl. dessen Lehrb. d. chr. Dogm. Gesch. Stuttg. 1847. 8. — Die Dogmengesch. Werke von *Münscher- v. Cölln*, *Hagenbach* und *Neander* an den betr. Stellen u. von dem *letzten* zu vgl. die Allg. Gesch. d. chr. K. an der betr. Stellen.

2) Besondere:

Für die *älteste Zeit*: *H. L. Heubner*, Hist. antiquior dogmatis de modo salutis tenendae et justificationis s. veniae peccatorum a Deo impetrandae instrumentis. P. I. et II. Viteb. 1805. 4. — *K. Bähr*, die L. d. Kirche v. Tode Jesu in d. ersten 3 Jahrhh. Sulzb. 1832. — vgl. *J. Chph. Doederlein*, Diss. de redemtione a potestate diaboli, insigni Christi beneficio — in s. Opuscc. theol. p. 95 sqq., *J. J. Griesbach*, LL. communes e Leone M. collecti. Hal. 1768. u. *Semisch*, Justin d. M. II. S. 418 ff.

Für die Periode der Scholastiker nach *Cramer*, Forts. d. W. Gesch. *Bossuets*. Th. 7. S. 551 ff. u. *Baur* besond. *Neander*, Allg. G. Bd. V. 2. Abth. S. 667 ff. vgl. 463 fg. vgl. *Seisen*, Nicolaus Methonensis, Hugo Grotius quoad satisfactionis doctrinam inter se comparati. Heidelb. 1838. 4. — *Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation 1. Bd. (1841.) S. 259 ff. 2. Bd. (1842.) S. 474 ff. besond. 596 ff. (von Busse, Ablass u. dgl.).

Die Geschichte der Ausbildung der kirchlich-dogmatischen Lehrform beschreiben *Flatt*, Magazin I. S. 219 ff. u. *Planck*, Gesch. des prot. Lehrbegr. I. S. 291 ff. 319 ff. II. 388. IV. 249 ff. 450 ff. 474 ff. vgl. *J. G. Walch*, Diss. de poenis Christi infernalibus. Jen. 1758. 4. u. *Weisse*, Mart. Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit. Lips. 1845.

Der *Socinianische* Lehrbegr. ist zu erkennen aus *F. Socini* Praelectt. c. 15—29. *Id.* de Christo servatore. Opp. II. p. 204 sqq. *Crell*, De causis mortis Christi. Eleutheriop. 1656. vgl. *C. Ch. Flatt*, a. Schr. v. der Versöhnung. S. 71 ff. 93. *Cotta*: Sup-

plem. ad Gerhard. exhibens controversias de justificatione cum Socinianis agitatas. T. VII. p. 138—344. u. *O. Fock*, der Socinianismus. Kiel 1845. 8.

Ueber die Lehre des *Grotius* s. ausser seiner eigenen oben angeführten Schrift: *Ulr. Huber*, Dissertatt. juridico-theol. septem: de Foederibus, Testamentis, Liberationibus, Satisfactionibus, Acceptilatione, Jure crediti divini, Aequitate, Dispensatione et Redemtione. Franequ. 1688. 8. und Dess. Sohn *Zach. Huber*, Dissertationum libri tres, quibus explicantur ac observationibus philologicis et humanioribus illustrantur selecta juris publ. sacri privatique capita. ed. 2. Traj. ad Rh. 1730. 4., unter denen die 7te: de conscientia debitoris per expromissorem et acceptilationem tranquilla ad Apologum Christi Luc. 7, 41 sq. — Vgl. *J. W. Feuerlin*, Diss. de acceptilatione juridica ad sacram redemtionis humanae doctrinam variis modis applicata. Gott. 1752. 4. (geht auch zurück auf die *Scotistische* Ansicht) und vergl. *Bretschneider*, Handbuch Th. 2. S. 294 ff.

Die *Arminianische Acceptilatio* ist zu erkennen aus *Curcellaeus*, Institut. rel. Chr. V. 19. 14 sqq. und *Phil. A. Limborch*, Theol. Chr. III. 20 sq.

Zur *Kenntnissnahme der neuern Ansichten* ist die vorzüglichste Literatur bereits zu §. 102. verzeichnet, ein noch vollständigeres Verzeichniss gibt Bretschneider, System. Entw. §. 107.

Unter den philosophischen Interpreten dieser Lehre sind vor andern bemerkenswerth:

Kant, Religion innerh. d. Gr. der blossen Vernunft S. 91 ff. vgl. *Tieftrunk*, Censur des prot. Lehrb. Th. 2. S. 278 ff. und 3. Bd. Einl.

J. Gfr. A. Kroll, Philosophisch-crit. Entw. der Versöhnungslehre. Nebst einigen Gedanken über dens. Gegenstand v. *J. H. Tieftrunk*. Halle 1799. 8.

W. T. Krug, der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöset u. s. w. Züll. u. Freist. 1802. 8.

J. F. Schelling, Vorless. über die Meth. des acad. Stud. S. 180 ff. vgl. *Daub*, theologumena p. 263 sqq. u. *Ad. Th. Alb. Fr. Lehmus*, Die Lehre von der Versöhn. des M. mit G. durch Christus. Sulzbach 1821.

De Wette, Rel. u. Theologie S. 254 fg. u. Dogmatik §. 73.

Ph. Marheinecke, Grundlehren der chr. Dogm. 1. Ausg. S. 290 ff. 2. A. S. 217 ff. vgl. *Hegel*, Rel. Philos. B. II. 232 ff. 253 fg.

Schleiermacher, der chr. Glaube 2. Bd. §. 100 — 105. (2. Ausg.) S. 103 ff. vgl. *Schöberlein*, Grundlehren des Heils

Stuttg. (1848.) S. 76 ff. u. *C. Gg. Seibert,* Schleiermachers Lehre v. d. Versöhnung. Wiesbaden 1855. 8.

Ueber den jüngsten, durch *Hofmann* in Erlangen veranlassten Streit G. Dr. *Fr. Ad. Philippi,* Herr Dr. v. Hofmann gegenüber der luth. Versöhnungs- u. Rechtfertigungslehre. Frkf. a. M. 1856. 8. — *J. H. A. Ebrard,* die Lehre v. d. stellvertr. Genugthuung in der h. Schr. begründet. Eine wissensch. Unters. m. besond. Rücks. auf Dr. v. Hofmann's Versöhnungslehre. Königsb. 1857. 8. (aus der Allg. K. Z. Nr. 116 ff. 1856. abgedr.). Vgl. die Recension beider Schrr. v. *Wuttke* in Reuters Allg. Rep. 1858. Januarh. S. 47 ff. — Dr. *J. Chr. K. v. Hofmann,* Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren. 1. Stk. Nördlingen 1856. 8. 2. Stk. 1857. 8. — Das Bek. d. luth. Kirche v. d. Versöhnung und die Versöhnungslehre Dr. Chr. K. v. Hofmann's — von Dr. *Gottfr. Thomasius.* Mit einem Nachwort von Dr. *Th. Harnack.* Erlangen 1857. 8. — *Franz Delitzsch,* Commentar zum Briefe an die Hebräer (Leipz. 1857.) S. 708—746: Zweite Schlussbetrachtung — „Ueber den festen Schriftgrund der Kirchenlehre von der stellvertretenden Genugthuung" — Theologische Zeitfragen besprochen in Postoral-Conferenzen von Dr. *L. Kraussold,* Consistorialrath u. Hauptprediger (in Bayreuth) 1. H. (Erlangen 1857.) S. 46—68: Der Hofmann-Philippische Streit über die Erlösungslehre. — Vgl. *Hengstenberg,* Vorwort zur. Ev. K. Z. 1858. Nr. 7. Beilage S. 69 ff., wo auch die Gegenschriften von Tomasius, Harnack und Delitzsch besprochen werden, und die „Erklärung der theolog. Fakultät zu Dorpat" in *Kliefoth* und *Mejer's* kirchl. Zeitschr. 4. Jahrg. (1857.) 1. H. S. 65—71.

Zweiter Abschnitt.

Von der Heilsordnung

oder

Soteriologie im engern Sinne.

§. 104.

Vorerinnerungen.

Bei der Erkenntniss Gottes, deren wir uns durch das Evangelium erfreuen, ist es undenkbar, dass Er nicht das ewige Wohl aller Wesen wolle, welche er sich verwandt erschaffen hat, und wir müssen glauben, dass sein Geist auch an den Herzen aller Menschen ohne Ausnahme wirke, um sie zu erleuchten, zu heiligen und zu beseligen, so lange noch ein Funke des göttlichen Lebens in ihnen ist (§. 84.). Da nun die vollkommene Erlösung und Beseligung der Menschen nur durch Christum möglich ist und nach Gottes Rathschluss geschehen soll (vgl. §. 85. 98—102.): so müssen wir auch diess glauben, dass das Evangelium von Christo dem Erlöser endlich noch durch die verborgenen Leitungen des Allweisen zu allen Menschengeistern kommen werde und dass die unverschuldete Unkenntniss der göttlichen Wahrheit allen denen, welche *auf Erden* sie nicht vernahmen, nicht zugerechnet und für die Ewigkeit verderblich werden könne (Röm. 2, 11 ff. 10, 12 ff. vgl. Phil. 2, 9 ff). Das Evangelium verdammt nicht die Unwissenden, sondern die Ungläubigen, welche das ihnen dargebotene Heil in Christo verwerfen.

Aber eben so gewiss ist's, dass die unverdiente Kenntniss und die Annahme des Evangeliums an sich Nieman-

den etwas nützen, sondern nur denen heilsam seyn könne, welche dankbar den rechten Gebrauch davon machen (Matth. 7, 13 f. 21 ff.), und der Heiland selbst hat die warnende Weissagung ausgesprochen, dass unter den vielen Berufenen nur wenig Erwählte seyn und darum Viele nicht werden eingehen können in das ewige Reich seines Vaters (Luk. 13, 23 ff. Matth. 22, 14. vgl. 13, 3—9. 18—23.). Diess veranlasst von selbst die ernste Frage, welche auch schon die ersten Schüler Jesu aussprachen: *Was haben wir zu thun, wenn auch wir Theil haben wollen an der Erlösung, die durch Jesum Christum geschehen ist und fort und fort geschieht, also dass wir hoffen dürfen, zu den Erwählten zu gehören und die Seligkeit zu erlangen, zu der wir geladen werden* (Matth. 11, 27 ff.)?

Die allgemeine Antwort auf diese Frage ist: *wir müssen andere*, neue Menschen *werden*, sonst können wir nicht in das Reich Gottes kommen (Joh. 3, 3 ff. vgl. Gal. 5, 16—25. 6, 15 f.).

Diese geistig-sittliche Umwandlung aber oder Wiedergeburt (Joh. a. St.) nimmt nicht bei Allen einen ganz gleichen Gang und ist darum auch nicht mit denselben Erscheinungen *dem Grade nach* verbunden, weil der innere Zustand derer, welche ernstlich Christen werden wollen oder dem Rufe Christi in das Reich Gottes folgen, sehr verschieden ist (vgl. §. 82.). Aber *der Art nach* müssen mit einem jeden Menschen, welcher an der Erlösung Christi Theil nehmen und der Familie der wahren Kinder Gottes angehören will, *dieselben Veränderungen* vorgehen (vgl. die aa. StSt. mit Joh. 1, 11 fg. Gal. 2, 20. 1 Pet. 1, 23. Jac. 1, 18. u. §. 102.). Wer also solche Veränderungen an sich wesentlich noch nicht erfahren hat, kann sich auch noch nicht zu den wahren Christen zählen, d. h. zu denen, welche Christum nicht blos Herr Herr nennen, sondern denen er in Wahrheit Heiland ist, durch den sie Gerechtigkeit und Frieden haben und unvergängliche Freude in einem heiligen Herzen (Röm. 14, 17.).

Anm. Wenn bisher (§. 85 ff.) vornämlich von dem gehandelt wurde, was durch Gottes Gnade geschehen ist zur Erlösung der Welt, so handeln wir hier von dem, was in dem, was in den Individuen und durch sie geschehen muss, wenn sie des Allen dargebotenen Heils theilhaft werden wollen (subj. Bedingungen d. Heils).

§. 105.

Selbsterkenntniss.

Die nothwendige Bedingung der Besserung eines Menschen ist die Ueberzeugung, dass er nicht gut sey. Wer das nicht glaubt, kann weder das Bedürfniss einer Aenderung seines sittlichen Zustandes empfinden, noch dem Gehör geben, der ihn dazu auffordert oder als Retter ihm entgegen kommt; das Wort ermahnender Liebe wird er für Anmassung und Tadel für Beleidigung halten. Daher ist auch wirklich die Hauptursache, dass unter der Menge der Berufenen so wenig wahrhaft Erlöste sind, die, dass sie keine Hülfe suchen, deren sie nicht zu bedürfen meinen. In der Täuschung über sich selbst gehen sie dahin und bleiben in ihrem Verderben, im Dienste der natürlichen Selbstsucht, und können darum auch nicht den höhern Frieden empfangen und die Freude, die uns in der Gemeinschaft mit Jesu Christo zu Theil wird. Denn natürlich, ja nothwendig ist es, dass man nicht findet, was man nicht sucht. Sie ist nothwendig diese Folge in diesem Falle, weil die geistig-sittliche Beschaffenheit des Menschen sein Gefühl, also auch seine Seligkeit bestimmt; nur wer gut ist, ist wahrhaftig froh und nur wer göttlich lebt, kann Theil haben an der göttlichen Herrlichkeit und selig werden.

Wir finden daher, dass Selbsterkenntniss, welche von allen ernsten Sittenlehrern aller Zeiten als der erste Schritt zur Tugend empfohlen wird, auch in der heiligen Schrift als die *erste Bedingung der Erlösung,* so wie das Gegentheil als die Ursache des zeitlichen und ewigen Elendes angegeben wird (Joh. 3, 19 f. vgl. Matth. 9, 12 fg. Luc. 5, 31 fg. 1 Joh. 1, 8. 9. Eph. 5, 14. 2 Cor.

4, 4.) und dass es das erste Streben der Apostel war sie zu bewirken. Sie wird auch veranlasst und befördert durch das fortwährende Gericht, welches Gott über den Wandel der Menschen hält, bald durch äussere, günstige und traurige, Ereignisse, bald durch innere Mahnungen des Geistes (Röm. 5, 3f. 2 Pet. 1, 6f. Jac. 1, 2ff. Hebr. 12, 6ff.), — wie es die Pflicht wahrer Christen ist, zu den Sünden der Freunde nicht zu schweigen, sondern, wohl immer durch liebevolle, aber doch aufrichtige und ernste Sprache, sie zur Selbsterkenntniss zu führen (1 Thess. 5, 11. Hebr. 3, 13f.). Zudem ist uns jedenfalls, wenn das Gewissen und der Freund nicht entschieden oder verständlich genug reden, in dem göttlichen Gesetze, sowohl dem geschriebenen in dem Worte Gottes, als dem lebendigen in dem heiligen Vorbilde des vollkommenen Menschen Jesu, ein treuer Spiegel gegeben, der uns aufrichtig sagt, wie wir gestaltet sind und wie wir es seyn müssen, wenn wir Gott gefallen wollen (Jac. 1, 22ff. 2, 8ff. 1 Pet. 2, 21ff. 1 Joh. 2, 3ff. Joh. 13, 15.).

§. 106.

Reue und Umkehr.

Die erste Wirkung der Selbsterkenntniss ist die Reue oder *Schmerz und Trauer über unsere Sünden.* Denn mit der Anerkennung derselben entsteht zugleich das Bewusstseyn unsers *Undanks* gegen Gott und Menschen, der *Thorheit,* in welcher wir Zeit und Kräfte verloren haben, und der *Gefahr,* in welcher wir uns befinden. — Jedoch spricht dieses Bewusstseyn bei der Verschiedenheit der Gemüther nicht gleich. Entsteht die Reue vorzugsweise oder allein aus dem Bewusstseyn der *Thorheit* und *Gefahr,* so ist sie unlauter, weil aus Selbstsucht entsprungen, und kann nicht wahre, innere Herzensänderung wirken, sondern nur eine andere, d. h. klügere Aeusserung der Selbstsucht, die sich auch in äussere Rechtschaffenheit und Ehrbarkeit kleidet, — in Menschen aber von lebhaftem Gefühl und trüber Stimmung, wenn sie die Un-

möglichkeit, wieder gut zu machen, was sie in Thorheit verscherzt haben, oder die drohenden Gefahren, die natürlichen Folgen ihrer frühern Vergehungen abzuwenden, erfahren, wirkt sie nicht selten sogar Verzweiflung, welche wiederum mannichfaltig sich äussert und oft genug in Selbstmord endet. Diese Art der Reue nennt die Schrift **weltliche Traurigkeit** (*ἡ τοῦ κόσμου λύπη* 2 Cor. 7, 10.). — Besteht aber die Reue vorzugsweise in der *Trauer über Undank gegen Gott*, in dem Bewusstseyn, sich seiner überschwenglichen Liebe und Gnade unwürdig und dadurch unselig gemacht zu haben; so ist eine nicht ungewöhnliche und die erfreulichste Wirkung nicht blos der Wunsch, dass die Vergehungen nicht möchten geschehen seyn, sondern auch die Sehnsucht nach erneuerter Gemeinschaft mit Gott im sichern Bewusstseyn seiner Gnade, — das Verlangen nach Freiheit von Strafe und Sünde. Solche Reue nennt der Apostel in der angeführten Stelle die **gottgefällige Traurigkeit** (*ἡ κατὰ Θεὸν λύπη*) und sie wirkt durch den Beistand des Geistes Gottes in allen redlichen Gemüthern eine gründliche Aenderung des innern Lebens, die zum wahren Heil führt (*κατεργάζεται μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον* a. St. **Umkehr**, **Bekehrung** — auch *Busse* genannt — vgl. Matth. 4, 17. mit 12, 41. Luk. 24, 46 f. Mark. 1, 15. Ap. G. 2, 38. 17, 30. 20, 21. 26, 17 ff.). Der reuevolle Sünder dieses Sinnes verabscheuet die bisherigen Täuschungen der Selbstsucht, verlässt den Weg des Verderbens, kehrt um zu dem Wege Gottes, den sein Gesetz ihm weist, dem schmalen Pfade, auf dem die Frommen wandeln (Matth. 7, 14.), um da die Ruhe und Seligkeit zu suchen, die er in der Welt nicht fand und finden kann.

§. 107.

Glaube an den Heiland der Welt.

Nur dem, welcher also erwacht ist aus seinem Schlafe und die Thorheit erkennt, in welcher er von seinem wahren

und ewigen Ziele ab auf dem Wege des Verderbens irrte, und nun, geängstiget durch dass Bewusstseyn seiner Vergehungen, nach Vergebung der Schuld, Gnade bei Gott und Frieden für sein Herz verlangt, *nur dem* ist das Evangelium von Jesus Christus, welcher sein heiliges Blut für die Sünder am Kreuze vergoss, um ihre Schuld zu tilgen und die Kindschaft bei Gott ihnen wieder zu erwerben, eine *göttliche Weisheit* (1 Cor. 1, 23 f.); es verkündigt ihm die Liebe des Welterlösers, den Gott sandte und der auch *für ihn* kam, lebte und duldete bis in den Tod, um ihm ein Leben zu erwerben, für welches er sich erschaffen erkennt und dessen er sich doch für unwürdig erklären muss; es bietet ihm ohne alle Opfer, die nichts gelten können, und ohne alle Verdienste, die er nicht hat und auch durch nichts sich erwerben könnte, die Gnade des heiligen Gottes und mit ihr Leben und Seligkeit an. Da fühlt er *die göttliche Kraft* des Evangeliums (a. St. und Röm. 1, 16.), welches auch da Trost und Hülfe bietet, wo kein Mensch sie geben kann (§. 99. und 102.), und gezogen von der wohlthuenden Macht der Gnade ergiebt er sich in gläubigem Vertrauen dem Heilande, den der Allbarmherzige sandte, damit *Alle, welche an Ihn glauben*, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (Joh. 3, 14—16. 18. 36. vergl. 10, 11—18. 20, 31. Mark. 16, 16. Ap. G. 2, 38. 3, 19. 4, 10—12. 10, 43. 26, 18. Gal. 2, 11 ff. Röm. 3, 24 ff. 4, 24 ff. Eph. 1, 12 ff.).

§. 108.

Rechtfertigung.

Solchen aus gründlicher Selbsterkenntniss und aufrichtiger Reue hervorgegangenen zuversichtlichen Glauben verknüpft Gott mit dem beseligenden Bewusstseyn, *dass er uns um Jesu willen alle Schuld*, die uns von ihm, dem Heiligen, trennte, *und alle Strafe erlassen und unter seine Kinder uns aufgenommen hat*, welche er, wenn sie ihm treu bleiben, mit seiner Gnade stets unterstützen

und je länger je mehr läutern und zubereiten will für das herrliche Leben in seinem ewigen Reiche (Röm. 4, 25. 5, 1 f. 8—11. 18. 7, 24 f. 8, 30—34. 9, 30 f. 1 Cor. 15, 22. Eph. 1, 6 ff. 11. 2, 18. 3, 12. Col. 1, 22. Gal. 2, 21. 1 Thess. 1, 10. 5, 9 f.). Diess ist der Friede, den Jesus kam der Welt zu bringen, und den uns, wenn wir den kindlich - innigen Glauben bewahren, niemand nehmen kann, weil er in der ewigen Liebe und Gnade des Wahrhaftigen gegründet ist (Matth. 11, 28 ff. Joh. 10, 27 ff. 14, 27 ff. Röm. 8, 33—39. 11, 29.), aber auch ein Zustand, der, nach den Erfahrungen aller gläubigen Christen, in Hinsicht auf Gefühl der Seligkeit, welches er erweckt, mit Worten nicht zureichend beschrieben, sondern nur empfunden werden kann (Phil. 4, 7. vgl. 1 Cor. 2. besond. V. 7—9.), und unter den übrigen menschlichen Zuständen dem am vergleichbarsten ist, in welchem sich derjenige befindet, welcher durch freie unverdiente Liebe aus drohendem Untergange gerettet wurde.

Anm. Die Worte *δικαιοῦν*, *justificare*, *δικαίωσις*, *Justificatio*, הִצְדִּיק werden, wie die Evangelische Kirche richtig erkannt hat, in der Schrift fast ohne Ausnahme *sensu forensi* (justum declarare = reum absolvere, *ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας* und was daraus folgt) gebraucht, nicht, wie die Römische Kirche den Begriff der Rechtfertigung bestimmt, *sensu physico* (justum facere, reddere), sondern in diesem Sinne nur selten, wie *Dan.* 12, 3. LXX. und vielleicht Apoc. 22, 11. (s. unten) — so gewiss das, was die Römische Kirche als *Justificatio* beschreibt (*Heiligung*), *mittelbare* Wirkung derselben und als solche von den Evangelischen immer anerkannt worden ist.

Von den exegetischen Versuchen hierüber sind auszuzeichnen: *J. A. Noesselt*, Ad Rom. III, 21—28. de Justificatione per fidem in Jesum Christum — in s. Opuscc. Fasc. I. (ed. 2. Hal. 1785. 8.) p. 69—112. — *Chr. G. Storr*, Diss. de voc. *δίκαιος* et cognatis — in s. Opuscc. acad. T. I. p. 188. — *Benj. Koppe*, Exc. IV. ad Ep. ad Gal. de vocab. *δικαιοσύνη* et *δικαιοῦσθαι* ap. Paulum (Ed. 3. ed. Tychsen, p. 112 sqq.) vgl. *Ej.* Excurs. C. ad Ep. ad Rom. ed. Ammon p. 385 sqq. — *F. W. Dresde*, diss. I et II. de vera potestate vocabb. *δικαιοσύνη* et *δικαιοῦσθαι* cum in universum tum praecipue ex Pauli sententia ad tuendam explicandamque doctrinam de justificatione inter nos receptam. Viteberg. 1784 und 1785. 4. — *Leonh. Usteri*, Entw. des paul. Lehrbegr. (5. Ausg. 1834.)

S. 86 ff. — *A. Fd. Dähne*, Entw. des paul. Lehrbegr. (1835.) S. 84 ff.

Wir machen hier einen Versuch, aus dem Grundbegriff des V. *δικαιοῦν* die im Sprachgebrauch hervorgetretenen verschiedenen Bedeutungen abzuleiten, den wir geneigter gründlicher Prüfung empfehlen.

Δικαιοῦν ist an sich = *δίκαιον ποιεῖν*, justum facere, recht, gerecht machen, von Personen gebraucht, machen, dass Jemand der Forderung des Gesetzes, der Gerechtigkeit entspreche, *δίκαιος* sey oder als solcher gelte und behandelt werde. Es kann diess geschehen entweder durch Bestrafung (so dass Jemand dem Gesetze gerecht wird, praestat quod justum est), also punire, damnare; so wohl vorherrschend bei den Griechen — daher auch *δικαίωσις* und *δικαίωμα*: sententia damnatoria und supplicium — oder durch Vertheidigung, richtige Darstellung der Verhältnisse, deren Folge Lossprechung, Anerkennung, ja Lobpreisung ist. Im Hellenismus und insbesondere auch im neutestamentlichen Sprachidiom ist *δικαιοῦν* 1) gerecht machen im letzteren Sinne: preisen, verherrlichen, rechtfertigen: Luc. 7, 29. 35. vgl. Matth. 11, 19. 1 Tim. 3, 16. Röm. 3, 4. — gewöhnlich aber 2) gerecht machen durch Lossprechen, Begnadigung, durch Erlass der verwirkten Strafe: *justificare* = absolvere, justum declarare: Ap. G. 13, 39. vgl. 38. Röm. 2, 13. 3, 20 ff. 5, 1. 9. vgl. 4, 5. u. o. Endlich 3) gerecht machen durch Besserung = *ἁγιάζειν*, justum s. probum reddere, emendare. So Ps. 73, 13. und Dan. 12, 3. vgl. Sirach 18, 22. 24. 35, 5., im N. T. aber nirgends, wenn nicht Offenb. 22, 11., wo aber die Lesart unwahrscheinlich unächt ist. Vgl. unten §. 111.

§. 109.

Das neue Leben

oder

Von der Wiedergeburt und der fortgehenden Heiligung.

Die natürliche Wirkung der Liebe und Gnade ist Gegenliebe und Dankbarkeit. So entzündet sich auch an der im Glauben erkannten und ergriffenen Liebe Gottes im Herzen des Gerechtfertigten die heilige Flamme der Liebe. Das Wesen der Liebe ist Verlangen nach Gemeinschaft der Herzen; eben so nimmt das Herz dessen, der Gottes Gnade erkannt und erfahren hat, von der

Eitelkeit und dem Verderben der Welt abgewendet, nun die Richtung zu Gott, dem barmherzigen Vater im Himmel, der ihm ausser dem Leben und den Gütern der Erde ohne alle sein Verdienst und Würdigkeit durch Jesum auch die ewige Herrlichkeit des Himmels geschenkt hat und aller seiner Sünden nicht gedenken will (2 Cor. 5, 14 ff. 1 Joh. 4, 9 ff. 19. vgl. 3, 16 ff. Luk. 7, 47.). Jede gute Regung, welche den göttlichen Zwecken entspricht, wird von Gott unterstützt, und so verbindet sich sein Geist auch mit einem solchen Herzen, welches in entschiedener Liebe zu ihm sich wendet und mit ihm sich zu vereinigen verlangt (Joh. 7, 37 ff. Röm. 8. 1 Cor. 2, 12 — 14.). In dieser Gemeinschaft mit dem Geiste Gottes und durch seine Gnadenwirkung wird die Erneuerung des alten Menschen vollendet; der höhere, unsterbliche Geist lebt in ihm auf, das Herz erleichtert und geläutert schlägt von heiliger Liebe und wird erfüllt mit neuen, wohl vielleicht ersehnten und geahnten, aber nicht gekannten Gefühlen höherer Lust, — *es wird ein neuer Mensch geboren* (Joh. 3, 5 ff. Gal. 6, 15. vgl. 5, 6. Röm. 5, 6 ff. Hebr. 8, 8 ff. vgl. Gal. 5, 18.). Der gottverwandte Geist ist nun entfesselt und stark im Bunde mit dem Geiste Gottes, und wie er vorher der Macht des Fleisches und fremder Versuchung unterworfen war, so dass er oft auch wider seinen Willen sündigte (Röm. 7, 14 ff. Gal. 5, 17.), so stellt sich in dem Wiedergebornen je länger je mehr das ursprüngliche, rechte Verhältniss wieder her (§. 74 fg.). Der Geist, welcher im frühern Zustande der Unfreiheit meist nur mahnend, anklagend, schreckend und verdammend durch das Gewissen in uns sprach und an die Verletzung seines Willens, welcher nur der Wille Gottes ist, erinnerte, herrscht nun in unserm Wesen, und wenn vorher die selbstsüchtige Begierde, so ist's nun das Gesetz und der Wille Gottes, der uns erfüllt, belebt und leitet (der Christ ein *Tempel Gottes* oder seines Geistes, 1 Cor. 3, 16 f. 6, 19. u. ö. vgl. Jerem. 31, 31—34.). Nur diese innerlich umgeschaffenen Menschen, welche der Geist Gottes leitet, sind *wahre Kinder Gottes* (Joh. 1, 12. Gal.

3, 26. 2 Cor. 6, 17 f. Röm. 8, 16 f. 1 Joh. 3, 1) und des vollen Erbes der himmlischen Herrlichkeit gewiss und froh; denn weil sie seinen Willen thun, so gehören sie in sein Reich und sind, wie der Förderung seiner Zwecke, so auch seiner Seligkeit fähig (Röm. a. St. 1 Pet. 1, 4. Joh. 17. vgl. Gal. 4, 7. Eph. 1, 14. 18. Joh. 3, 36.). — Wie nun von Christus, Gottes und des Menschen Sohne, diese ganze Umwandlung und Erneuerung des alten Menschen ausgeht, so führt sie auch zu Ihm zurück; denn die Vollendung des wiedergebornen Menschen ist, dass er *das Bild Christi* trägt, dass, wie im Wesen Christi das Wesen des unsichtbaren Vaters wiederglänzt, so in dem Wesen des treuen Jüngers das Wesen Christi, des Sohnes Gottes, sich darstelle, seine Wahrhaftigkeit, seine heilige Liebe, sein seliger Friede, also dass Er erscheint als der Erstgeborne unter vielen Brüdern, als der Anfänger und Vollender unsers Glaubens (Röm. 8, 29. 2 Cor. 3, 18. 13, 5. Gal. 2, 20. 4, 19. vgl. Phil. 4, 13.).

Doch ist auch dieses neue, das eigentlich christliche, Leben nicht ohne grosse Versuchungen und Kämpfe, innere wie äussere (Joh. 17, 14 ff. vgl. 2 Tim. 3, 12 ff.), und so lange wir auf Erden leben, bleiben wir in diesem Kampfe und Ringen nach der Vollendung und müssen uns gestehen, dass wir, wenn auch unvorsätzlich, doch noch manichfaltig fehlen (Gal. 6, 1 f. 1 Joh. 1, 8. 2, 1. Phil. 3, 12. vgl. 1 Tim. 6, 12. und 2 Cor. 12. besonders V. 6 ff.). So tief solche Erfahrungen den redlichen Christen betrüben, so ist er doch auch nie ohne innere Tröstung und Stärkung (Röm. 8, 15 ff. 26 ff.) und es hält ihn der Glaube, dass sein Erlöser lebt, die Seinen kennt und fortwährend zu ihrem Heile wirkt (1 Joh. 2, 1. 2 Tim. 2, 19. Röm. 8, 28—39. vgl. 18 ff. — §. 100.). So geht er, angefochten aber standhaft und voll Muth und Hoffnung, kämpfend gegen sein Fleisch und gegen die Welt — aber siegreich durch den Glauben, unter wechselnden Schicksalen die schmale Christenbahn dem Anfänger und Vollender seines Glaubens nach, gewiss, dass er das Ziel erreichen werde und *dass denen, die Gott lieben,*

Alles zum Besten diene (Röm. a. St. Hebr. 12, 2. vgl. 2 Tim. 4, 7 f.).

Anm. 1. Wie von Gott ursprünglich alles Seyn und Leben ausgegangen ist (Röm. 11, 36.), so kommt von ihm auch fort und fort das neue Leben in jedem einzelnen Individuum, die Wiedergeburt (Joh. 3, 8. vgl. V. 3 ff.). Durch sie wird das ursprüngliche Bild Gottes im Menschen, die Aehnlichkeit mit ihm, wiederhergestellt (Joh. 1, 12 fg.); aber wie das natürliche Leben sich entwickelt, so auch das Leben des Wiedergebornen, in welchem der Geist des Herrn ist, die Verklärung in sein Bild von einer Klarheit zu der anderen (Röm. 8, 26—30. 2. Cor. 3, 17 fg.). — Vgl. die biblisch-psychologische Schilderung bei *G. L. Hahn*, Theol. d. N. T. §. 165.

Anm. 2. Unter den mannichfaltigen Versuchungen, welchen auch der redliche Christ fortwährend ausgesetzt ist, sind vornämlich zu bemerken: *Kleinmuth* im Kampfe mit den Anreizungen zur Sünde und bei dem natürlichen, selten ausbleibenden Hohn und den Verfolgungen der Welt, — andererseits *geistlicher Hochmuth*, Heiligendünkel, bei dem an sich wohl auch richtigen Bewusstseyn besser zu seyn als Andere — und *Frömmelei* oder *Pietismus*, der einseitig in ehrwürdigen Formen des christlichen Glaubenslebens das Wesen des Christenthums findet und sucht, in ein und derselben Weise der Wiedergeburt, Einer Sprache und Haltung und sonstiger Aeusserung der Frömmigkeit, wogegen die apostolische Kirche in den verschiedenen Typen der Jünger des Herrn uns ein Bild der Vielseitigkeit und Freiheit, der wahren Natürlichkeit der Kinder Gottes zeigt.

§. 110.

Dogmatische Theorie

a) Von den Rathschlüssen Gottes über das durch Christum erworbene Heil.

Wenn in der vorangehenden biblischen Darstellung Alles, was von Gott und den Menschen geschieht und erforderlich ist zur Wiederherstellung des gefallenen menschlichen Geschlechts, unter dem Namen Heilsordnung zusammengefasst wurde; so verbindet die gewöhnliche dogmatische Theorie beides wohl auch, handelt aber diesen Abschnitt in *zwei* getrennten Abschnitten (*locis*) ab, deren *erster* von den Rathschlüssen handelt, welche Gott über die Ertheilung des durch Christum erworbenen Heils gefasst hat (*de decretis, quae Deus cepit*

de salute per Christum parta hominibus impertienda) und der *andere* erst von der Heilsordnung im besondern Sinne (*de ordine salutis*). Im ersten wird gehandelt von den *drei* Rathschlüssen: 1) *decretum* praedestinationis, von dem wir schon §. 84. handelten, oder dem ewigen Gnadenbeschluss Gottes, die Menschen durch seinen Sohn unter der Bedingung eines lebendigen und beharrlichen Glaubens an ihn selig zu machen; 2) *decretum* gratiae oder dem Rathschluss, dem Menschen, welcher im natürlichen Zustande des *freien Willens in geistlichen Dingen* (*liberum arbitrium in spiritualibus*) ermangelt, durch die Wirkungen seiner Gnade die Erfüllung jener Bedingung oder einen lebendigen Glauben möglich zu machen, und 3) *decretum* justificationis oder den Rathschluss, diejenigen Menschen, welche der Gnade nicht widerstreben und den lebendigen Glauben in sich erwekken lassen, um des Verdienstes Jesu willen wirklich zu rechtfertigen oder für frei von Strafe zu erklären und zu beseligen. Da wir von dem *ersten* decretum bereits gehandelt und die kirchlich - dogmatischen Bestimmungen kennen gelernt haben, so ist hier zunächst das decretum gratiae zu erläutern, wovon in den symbolischen Büchern Conf. Aug. art. 5. 18. 20. Apol. art. 3. 8. Catech. maj. et min. art. 3. — Form. Conc. Epit. und Solida Decl. art. 2. und anderwärts bald geflissentlich, bald beiläufig gehandelt wird.

In den kirchlich-orthodoxen dogmatischen Lehrbüchern wird einleitend vornämlich 1) von der *Ohnmacht des Menschen* im natürlichen Zustande und der Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeistandes, *dann* 2) von den *Wirkungen der göttlichen Gnade oder des heiligen Geistes*, dem man deshalb ein *vierfaches Amt* zuschreibt, und *endlich* 3) von den verschiedenen *Eigenschaften der Gnade*, *theils* im Allgemeinen, *theils* in Beziehung auf die verschiedenen Thätigkeiten des heiligen Geistes bei der Besserung und Vervollkommnung der einzelnen Menschen, *theils* endlich im Gegensatz gegen die Prädestinatianer gehandelt.

Anm. Darstellung der dogmatischen Lehre [1]).

1) Natürlicher Zustand des Menschen.

Der natürliche Mensch vermag für sich nichts zu seiner Besserung und Rettung beizutragen; dieser Zustand — natura s. status naturae — ist demnach (vgl. §. 82. Anm. 2) *conditio hominis nondum per Spiritum S. conversi, in qua peccato originali vitiatus omni libero arbitrio* [2]), i. e. viribus ad veram emendationem sufficientibus *caret.* Nur einer äussern Rechtlichkeit (*justitia civilis s. rationis* Apol. II. 64.) ist der natürliche Mensch fähig; er kann durch den Gebrauch der ihm gebliebenen Kräfte der göttlichen Gnade nur Gelegenheit geben, auf ihn zu wirken. Form. Conc. art. II. p. 671: „Dei Verbum homo etiam nondum conversus externis auribus audire et legere potest. In ejusmodi enim externis rebus homo adhuc, etiam post lapsum, aliquo modo liberum arbitrium habet, ut *ad coetus publicos ecclesiae accedere, verbum Dei audire vel non audire possit*" (vgl. §. 80. Anm. 3.). Diese Thätigkeiten des natürlichen Menschen, wodurch er der Gnade Gottes gleichsam Bahn macht und Gelegenheit zur Wirksamkeit giebt, sich ihr zuführt (*παιδαγωγεῖ* vgl. Gal. 3, 24.), heissen actus paedagogici (auch um nähere Wege und Mittel anzuzeigen, *actiones ecclesiasticae s. sacrae externae*): *actus hominis in statu naturae, quibus gratiae convertenti occasionem et locum apud se dat* oder ad conversionem manductorii nach Quenstedt, Syst. III. p. 176 sq. (vgl. oben §. 82. Anm. 2.).

2) Gnadenwirkungen.

Die Wirkungen der göttlichen Gnade zur Erleuchtung und Heiligung des natürlichen Menschen, wodurch er fähig wird, das in Christo angebotene Heil anzuerkennen und anzunehmen, werden ope-

1) Der wesentliche Inhalt dieses Abschnittes (§. 110—113.) wird von den ältesten Dogmatikern unserer Kirche in verschiedenen Locis zerstreut: de praedestinatione, de libero arbitrio u. a. behandelt, von *Quenstedt* an meist zusammengefasst unter der Ueberschrift: *de gratia spiritus s. applicatrice.* Ihm ist auch *H. Schmid,* Dogm. d. ev. luth. K. §. 39 ff. gefolgt. Es wird in nicht guter Folge gehandelt von der *fides, justificatio, vocatio, illuminatio, regeneratio* et *conversio, unio mystica, renovatio, de bonis operibus.* — Den allgemeinen Grundtypus für die Lehre von der Heilsordnung, insofern sie von göttlichen Gnadenacten handelt (§. 110. u. 111.), enthalten 1 Cor. 1, 30 fg. Röm. 8, 28—30. Wie *fides* und *justificatio* vor der *vocatio* und *illuminatio* undenkbar sind, so hat auch die Abhandlung von *den guten Werken* eine unpassende Stellung nach der *unio mystica,* und diese vor der *renovatio.*

2) Unter *liberum arbitrium* werden in den symbol. Büchern die unverdorbenen oder zur Erlangung der Seligkeit hinreichenden Kräfte sowohl des Verstandes als des Willens — *ratio recta* und *bona voluntas* (also die ganze *justitia originalis*) — verstanden. Vgl. §. 76. u. 80. Anm. 3.

rationes gratiae s. Spiritus S., Gnadenwirkungen genannt: *operationes, quibus Spiritus S. per media gratiae homines adducit ad salutem ipsis oblatam cognoscendam, accipiendam et conservandam.* Schon aus dieser Bestimmung erhellt, dass diese Gnadenwirkungen als mittelbar zu denken sind; sie sind gebunden an den rechten Gebrauch der Gnadenmittel, *des göttlichen Worts und der beiden Sacramente.* Diese media gratiae sind daher (nach Reinhard) *adminicula ea, quibuscum conjuncta esse solet Spiritus S. ad corrigendos hominum animos efficacia.* Unsre symbolischen Bücher lehren diess (Conf. A. art. 5. Artt. Smalc. P. II. art. 8. Form. Conc. Epit. II. 6. p. 581. Sol. decl. p. 655. 669. XII. 828.) gegen die *Schwärmer* (Enthusiastae), insbesondere *Münzer*, die *Anabaptisten* und *Schwenckfeld*, welche auch unmittelbare Offenbarungen und Eingebungen des heiligen Geistes *(sine verbo et sacramentis)* vorgaben und behaupteten. Allein diese werden nur den erwählten und ausserordentlich (durch Wunder und Weissagungen) beglaubigten Rüstzeugen der göttlichen Gnade, wie den Propheten und Aposteln zu Theil. Man unterschied daher *operationes gratiae immediatae s. internae,* auf welche, als Ausnahmen von den Gesetzen des Gnadenreichs, *Gnadenwunder (miracula gratiae),* kein Christ sich Rechnung machen darf, und *operationes gratiae mediatae s. externae,* die Wirkungen des heiligen Geistes, welche durch das Evangelium und die Sacramente geschehen, der oeconomia salutis oder den einmal festgestellten Gesetzen des Gnadenreichs gemäss.

Da nun diese *Gnadenwirkungen* theils an sich, theils wegen ihrer Objecte verschieden sind [3]), so werden dem heiligen Geiste vier Aemter (officia, wie Christo munus triplex vgl. §. 101.) zugeschrieben in Beziehung auf die Bekehrung, Heiligung und Beseligung der Menschen:

a) officium elenchticum (nach Joh. 16, 8.) oder *epanorthoticum* (nach 2 Tim. 3, 16.) — ea Spiritus S. operatio, qua hominem vitiositatis et miseriae suae admonet s. efficit, ut homo intelligat, se esse peccatorem aeterna damnatione dignum;

b) officium didascalicum (Joh. 16, 13—15. vgl. 14, 6.) — ea Spiritus S. operatio, qua hominem de modo veniae peccatorum et salutis consequendae edocet;

c) officium paedeuticum (2 Tim. 3, 16. Röm. 8, 14.) — ea Spiritus S. operatio, qua hominem nondum conversum ad animum emendandum excitat et conversum in pietate exercenda promovet;

d) officium paracleticum (Röm. 8, 16. 26.) — ea Spiritus

3) Schon Form. Conc. Sol. Decl. p. 720 sq. spricht von einem *doppelten officium Spiritus Sancti.*

S. operatio, qua hominem conversum eundemque vitae miseriis et tentationibus afflictum spe salutis aeternae erigit [4]).

3) Quelle derselben, — die göttliche Gnade nach ihrem Wesen und Wirken.

Diese Gnadenwirkungen werden zwar auch im Allgemeinen Gott überhaupt, doch aber, wie schon die bisherige Darstellung lehrt, *appropriative* der dritten Person in der Gottheit, dem heiligen Geiste, zugeschrieben (vgl. §. 106 ff. u. 112.), und diess veranlasst folgende Bestimmungen der Lehre von der göttlichen Gnade. Es wird

a) die allgem. Gnade Gottes, gratia Dei universa (vgl. §. 48.) i. e. benignitas Dei in beandis creaturis conspicua, unterschieden von der gratia salutaris (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος), quae est in salute generis humani restituenda. Von dieser ist hier insbesondere die Rede. Sie ist

α) *gratia affectiva* (benevolentia) s. propensio Dei homines beandi,

β) *gratia effectiva* (beneficentia) s. ipsa Dei efficacia ad homines beandos. Diese gratia effectiva ist (ratione objecti et modorum)

aa) ***universalis*** s. efficacia Dei ad homines beandos per revelationem et vires naturales (Ap. G. 14, 16 fg. 17, 24 ff. Röm. 2, 14 fg.),

bb) ***particularis*** s. efficacia Dei ad homines beandos per religionem revelatam (conjuncta cum verbo Dei et sacramentis).

b) Die gratia particularis wird in Beziehung auf die *Verschiedenheit der Thätigkeit des heiligen Geistes* (ratione operationis) zur Besserung und Vollendung des Menschen *gewöhnlich* (denn Andere *benennen* oder *ordnen* anders, aber nicht besser) unterschieden

α) in gratia *praecurrens s. praeveniens* — ea Dei efficacia, qua hominem ad sentiendam necessitatem verae emendationis perducit, impedimenta conversionis removet primosque motus et sensus salutares excitat [5]);

β) *operans* s. *convertens*, qua ipsa conversio efficitur et absolvitur;

γ) *cooperans* (conservans, perficiens), qua studium hominis conversi novisque viribus instructi *adjuvatur*, ne statu suo excidat, sed finem fidei, salutem animae, assequatur (1 Pet. 1, 2—8.).

Das Object der erstern ist *homo convertendus*, der zweiten *homo, qui convertitur*, der letztern *homo conversus, sed sanctificandus*.

---

4) Wegen der letztern Stelle dachte man diese Wirksamkeit des heiligen Geistes auch als *Fürbitte* — *intercessio Spiritus Sancti*.

5) auch biblischen Darstellungen entsprechend *incipiens*, *praeparans*, *pulsans*, *trahens* genannt.

c) Gegen die *Prädestinatianer* oder *Particularisten* ward mit Recht behauptet [6]), dass die gratia sey

α) *universalis* h. e. neminem excludens,

β) *resistibilis*, cui homo sua voluntate reluctari potest (Form. Conc. II. p. 662. 672. 679.), ideoque

γ) *amissibilis*, ita ut in iis operari cesset, qui peccatis mortalibus animum obdurant (vgl. §. 83. Anm. 2.).

§. 111.

Fortsetzung.

Von der Rechtfertigung.

Von der Rechtfertigung handeln die symbolischen Bücher vornämlich Conf. Aug. art. 4. vgl. art. 6. u. 20. Apol. art. 2. (besonders p. 73.) art. 3. (p. 120. 125.) und Form. Conc. art. 3. Die Lehrbücher der kirchlich-orthodoxen Dogmatiker bestimmen hier 1) zunächst den schriftgemässen *Begriff* der justificatio im Gegensatz gegen die Römisch-katholische Kirche, handeln dann 2) von den *Ursachen* derselben, 3) von ihren *Eigenschaften* und endlich 4) ihren *Wirkungen* oder Folgen.

Anmerkung. — Darstellung der k. dogm. Lehre. —

1) Begriff der Rechtfertigung.

Justificare, *δικαιοῦν*, ist nicht *justum* (innocentem, sanctum) *facere* (vgl. §. 108.), sondern justum *declarare*, also reum a poenis absolvere et in gratiam recipere. Das geschieht nun von Gott aus Gnaden einem Jeden, welcher aufrichtig Busse thut, wegen der von Christo für alle unsere Sünden geleisteten Genugthuung. Justificatio ist daher *actus Dei, quo mera gratia ductus propter Christi mediatoris satisfactionem homini peccatori, vere in Christum credenti, peccata remittit, justitiam Christi imputat eumque filium, salutis aeternae haeredem, sibi adoptat* (Röm. 3, 24 ff. 5, 1 ff. 18. 8, 31. Eph. 1, 7. Col. 1, 14.).

Die justificatio umfasst demnach drei göttliche Handlungen:

a) *remissio peccatorum*,

b) *imputatio justitiae* (s. meriti) *Christi*,

c) *reconciliatio cum Deo* s. adoptio in filios Dei (Form. Conc. art. III. p. 688.).

---

6) Vgl. *Gerhard*, LL. th. VIII. p. 168 sq. *Baumgarten*, Polemik II. S. 569. 588 ff. Vgl. oben §. 84. Anm. 3.

Sie ist daher actus Dei *forensis* s. judicialis (Apol. III. 125. vgl II. 73.), quo reus absolvitur et justus pronunciatur propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae communicatur nobis per fidem, und damit wird (Apol. III. 120. Form. Conc. p. 697.) die Römisch-katholische Theorie verworfen, nach welcher die *justificatio* als actus *physicus s. hyperphysicus* gedacht wird, nämlich als infusio justitiae habitualis (oder gratiae s. sanctitatis inhaerentis), d. i. *actio Dei, qua homines injusti infusa per Spiritum S. caritate reipsa et revera justi (sancti) efficiuntur* [1]). Diese ist das, was die evangelische Kirche *renovatio* und *sanctificatio* nennt und der Schrift und Erfahrung gemäss als *Folge der Rechtfertigung* in ihrem Sinne darstellt. Nach diesem wird der sündige Mensch von seinen Sünden nur freigesprochen, wodurch also der *sittliche Zustand* des Menschen selbst noch nicht, sondern erst sein sittliches Verhältniss zu Gott verändert wird als des verlornen, zu Gnaden wieder angenommenen, Sohnes zu dem versöhnten Vater. Sie unterscheidet daher beides sehr richtig und nennt das, was der Mensch durch die Rechtfertigung erlangt, justitia fidei (s. externa) i. e. *immunitas a peccatorum culpa et poenis ob fiduciam in Christo positam homini concessa*, und justitia vitae (interna), welche daraus hervorgeht und in der Erneuerung und Heiligung seines Wesens besteht, nämlich *integerrimum hominis, veniam peccatorum adepti, studium emendandi animum ac vitam.* So *Reinhard* §. 126. vgl. *Baumgarten*, Polemik. B. II. S. 613 ff. *H. Schmid*, Dogm. §. 42. Anm. 4.

Die Römisch katholische Deutung: *justificare* = justum reddere = purificare, wird von Melanchthon (Apol. III. 120. u. ö.) mit Recht als die *scholastische* bezeichnet, weil sie, nach dem Vorgange Augustins in nicht wenigen Stellen, durch die Scholastiker im Abendlande herrschend geworden ist. Man nennt den dem Worte untergelegten Sinn *sensus physicus*, weil angenommen wird, dass durch die Rechtfertigung schon das Wesen des Sünders verändert werde (*naturam* hominis peccatoris *mutari*, ex injusto fieri eum justum). Es ist oben (§. 108. Anm.) ein Versuch gemacht worden, die verschiedenen Bedeutungen des Verb. δικαιοῦν aus dem Wurzelbegriff abzuleiten. Der in der Schrift durchgehends herrschende ist

1) *Conc. Trid.* Sess. VI. cap. 7., wo *justificatio* definirt wird: „non est sola peccatorum *remissio*, sed et *sanctificatio* et *renovatio interioris hominis* per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, *unde homo ex injusto fit justus.*" — Als *formalis justificationis causa* wird angegeben „justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae et non modo *reputamur* sed *vere justi nominamur et sumus*, justitiam in nobis recipientes, *unusquisque secundum suam mensuram*, quam Spiritus S. partitur singulis *prout vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.*" — Vgl. *Chemnit.* Exam. decrett. Conc. Trid. I. 127.

der von der evang. Kirche wieder geltend gemachte *sensus forensis*, so genannt, weil die Justificatio in der Schrift als *actus judicialis* dargestellt wird (*absolvere* autem et *condemnare* reum fieri solet in foro). Die Erklärung unserer Kirche gründet sich 1) auf den ganz entsprechenden Gebrauch der *hebr. WW*: צָדַק u. הִצְדִּיק, welche oft durch δικαιοῦν übersetzt werden und ebenfalls *absolvere* od. justum declarare bedeuten, wie der Gegensatz הִרְשִׁיעַ *damnare*: Exod. 23. 7. Deut. 25, 1. 1 Reg. 8, 32. Prov. 17. 15. Job. 32, 2. u. a. 2) auf den erläuternden Gebrauch der *Synonyme*: μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν, non *imputare*, ἀφιέναι ἁμ., *remittere*, λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, λογίζ. τινι δικαιοσύνην u. a. Röm. 3, 25. 4, 3. 5. 7. vgl. 5. 10. 19. Col. 2, 13. Joh. 3, 18. 5, 24. Ap. G. 10, 43. 13, 38 fg. vgl. 4, 12. u. Hiob 32, 2. (δίκαιον ἀποφαίνειν) u. v. a. 3) auf die *Opposita*, welche hier entscheidend sind: κατακρίνειν und καταδικάζειν (wie הִרְשִׁיעַ): Röm. 8, 33 fg. vgl. 5, 16 ff. 2 Cor. 3, 9. vgl. Matth. 12, 37. — Vgl. von den älteren Theologen vorn. *Gerhard* VII, 4 sqq. — Daher haben auch die Derivata ganz entsprechende Bedeutung. Δικαίωσις ist actio Dei peccatorem absolventis s. peccata remittentis und der Gegensatz κατάκρισις und κατάκριμα: Röm. 4, 25. 5, 18. u. a. — Δικαιοσύνη θεοῦ ist als *göttliche* Eigenschaft (das rechte, ursprüngliche Verhältniss): gratia s. indulgentia Dei sancti erga improbos propter Christum propitiatorem (Röm. 1, 17. 3, 21 ff. 10, 3. u. a.) und als *menschliche* Eigenschaft der Zustand des Gerechtfertigten (der in das ursprüngliche Verhältniss durch die eingetretene Vermittelung wieder aufgenommen worden): justitia coram Deo recepta Christi merito (δικαιοσύνη ἡ ἐκ πίστεως od. διὰ π. = ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη Röm. 5, 17. 21. 9, 30 f. Phil. 3, 9. u. a.). — Wie die ursprüngliche Gerechtigkeit (= ἡ δόξα τοῦ θεοῦ, die wir haben sollten) durch die Sünde des *ersten Adam* verloren worden ist, so ist sie durch den *zweiten Adam* wieder gewonnen (Röm. 5, 12—21. vgl. 3, 21 ff.). Vgl. §. 75.

2) Ursachen der Rechtfertigung.

Sie ergeben sich aus der oben gegebenen Definition von selbst. Nämlich:

a) causa efficiens (s. impulsiva interna) ist *gratia* Dei *affectiva* (§. 110. 3. a. *a.*): Röm. 3, 24. 11, 16. Eph. 2, 8.

b) causa meritoria (s. impulsiva externa) ist *satisfactio Christi plenaria* [2]): Röm. 3, 25. Eph. 5, 2.

---

2) Gegen die röm.-kathol. Kirche, welche noch *eigene* merita und satisfactiones *der Menschen* fordert, die theils in eigenen *guten Werken*, Büssungen, Schenkungen, Wallfahrten u. dgl. bestehen, theils aus dem thesaurus meritorum superabundantium durch *Priesterspruch* und *Ablässe*

c) causa apprehendens (ληπτική, organica, instrumentalis) ist *fides in Christo*, inprimis morte ejus vicaria, collocata (Röm. 3, 21—30. vgl. 5, 9 ff. 4, 5. Gal. 2, 16. 3, 14. Eph. 2, 8.). — Dieser Glaube ist das Mittel, durch welches wir zur Rechtfertigung gelangen, nicht jedoch so dass wir *propter* fidem — als wäre der Glaube ein Verdienst —, sondern propter Christum *per* fidem gerechtfertigt werden — der Glaube ist gleichsam das ὄργανον, instrumentum, mit welchem wir das uns und allen Menschen zu Gute geleistete Verdienst Christi *ergreifen* oder uns *zueignen*, qua meritum Christi *apprehendimus s. amplectimur s. nobis applicamus:* „Ad justificationem enim — requiruntur atque necessaria sunt: *gratia* Dei, *meritum* Christi et *fides*, quae ipsa Dei beneficia in promissione Evangelii amplectitur; qua ratione nobis Christi justitia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei et haereditatem vitae aeternae consequimur." Form. Conc. art. III p. 687 sq., vgl. Apol. Conf. II. p. 70: „Fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia *accipit* misericordiam promissam. — Darum heisst dieser Glaube, wodurch wir uns die *Gerechtigkeit Christi* aneignen, so dass wir straffrei, erbfähig als Kinder Gottes und selig werden, der seligmachende, *fides salvifica* (s. justificans).

3) Eigenschaften der Rechtfertigung (vgl. *Gerhard*, LL. th. T. VII. ed. Cotta. *Seiler*, theol. dogm. polem. II. c. IV. thes. XV. p. 515. ed. alt. und *Reinhard* §. 128.). Sie ist

a) perfecta i. e. tota semper nec gradus admittens [3]);

b) gratuita — e mera gratia Dei propter meritum Christi per *solam* fidem nobis contingit [4]);

(*indulgentiae*) erlangt werden können. Vgl. §. 103. und meine beurtheilende Darstellung der Unterscheidungslehren der streitenden Kirchen: Das Bekenntn. d. evang. K. in s. Verhältn. zu dem d. Röm. u. Griechischen (1853) §. 7. S. 55 ff.

3) Gegen die *röm.-katholische Kirche*, welche, bei ihrem Begriffe von Rechtfertigung und ihrer Lehre von der Mitwirksamkeit des Menschen und seiner Fähigkeit sich eigene Verdienste zu erwerben, *Grade* der Rechtfertigung annimmt und annehmen kann und namentlich justificatio *prima* und *secunda* unterscheidet: *prima*, qua homo ex injusto s. malo fit justus et bonus per infusionem gratiae; *secunda*, cum ex justo et bono fit justior et melior (*Seiler*, l. l. p. 506. u. m. Schrift: das Bekenntniss u. s. w. S. 59 ff.).

4) Ebenfalls gegen die *römisch-katholische Kirche* (Conc. Trid. Sess. VI. can. XIV.) — Vgl. die treffliche Darst. Form. C. l. l. p. 691. und *Chemnit.* ll. theol. II. 304.: „Si vero quaeratur, cur tam acriter digladiemur de particula *sola* et non potius contenti simus illis particulis exclusivis, quae in scriptura extant [ut sunt hae — nach F. C. l. c. — *absque operi-*

c) certa i. e. ita comparata, ut de ea dubitandi nulla adsit causa idonea [5]) (2 Pet. 1, 10. Röm. 8, 28—39. und das Beispiel 2 Cor. 5, 1—10. Phil. 1, 19—24.). Es wird aber von Seiten unserer Kirche nur eine *hypothetische* Gewissheit behauptet, welche sich auf das Vorhandenseyn *sicherer Zeichen* gründet: wahre Reue, lebendiger Glaube, der sich durch einen frommen Wandel äussert (vgl. *Seiler* l. l. p. 516. sqq.);

d) aequalis i. e. apud electos et reprobatos prorsus eadem [6]). Damit hängt genau zusammen die ebenfalls gegen die *Prädestinatianer* gerichtete Bestimmung, dass die justificatio sey

e) amissibilis i. e. ita comparata, ut cessante vera fide tollatur (Hebr. 6, 4 sqq. 10, 26. 2 Pet. 2, 20 fg. — die Ermahnungen Joh. 15, 2. Röm. 11, 20. 1 Cor. 10, 12.).

4) Wirkungen oder Folgen der Rechtfertigung (effectus justificationis) sind

---

bus, sine lege, sine merito, non nisi ex gratia, gratis, non ex operibus] verae et graves causae sunt. Sicut enim ecclesia omnibus temporibus suis quibusdam modis loquendi libere usa est, ut contra varias adversariorum insidias res ipsae planissime possint proponi, explicari, defendi et retineri: ita in articulo justificationis principem locum tribuimus exclusivis Paulinis. Quo vero consilio et quibus de causis etiam particulam (*Sola*) usurpemus et retineri velimus, verae et graves sunt rationes —. Nach einer sehr gründlichen Darstellung der biblischen Lehrweise folgt p. 304 sq. das Resultat: „particula *sola* omnes illas (exclusivas), quibus Scriptura utitur, simul complectitur idque significantissime." — Er sucht dann nach dem Vorgange Anderer auch zu erweisen, dass diese Lehrform keine Neuerung sey, dass die wahrhaft katholische Kirche niemals anders gelehrt habe (p. 305 sqq.), und nach der Aufstellung einer Reihe von Zeugnissen der Väter spricht p. 307. als Resultat aus: „Habemus igitur consensum veteris Ecclesiae, non tantum quoad verba, sed quod in eandem plane sententiam intellexerint et explicarint particulam (Sola), sicut in nostris Ecclesiis fit." — Die Lehrform uns. K. vertheidigt auch gegen Bellarmin treffend *G. Calixtus* disp. VII. (de justif.) thes. 59 sqq. 84 sqq.

5) Auch gegen die *röm.-katholische Kirche*, welche behauptet, dass ohne besondere Offenbarung Niemand seiner Seligkeit gewiss seyn könne, welche Meinung selbst in unserer Kirche in der ersten Hälfte des vorigen Jahrh. Freunde fand (vgl. m. a. Schr. S. 59 ff. *Walch*, Relig. Streitigk. der evang. luth. Kirche. Th. III. S. 630 ff.).

6) Gegen die *Particularisten* unter den *Reformirten*, welche behaupten, dass bei denen, welche zur Verdammniss prädestinirt sind, keine eigentliche Rechtfertigung statt finde. Allein da auch die, welche am Ende unbekehrt sterben und daher von Gott, der diess voraussieht, der ewigen Verdammniss bestimmt sind, eine Zeitlang den rechten lebendigen Glauben gehabt haben können, so muss auch angenommen werden, dass sie, *so lange sie wirklich glaubten*, im wahren Glauben und Leben standen, wirklich vor Gott gerechtfertigt waren, und es wird also: *identitas modi justificationis respectu omnium, qui credunt, cum credunt et quam diu credunt*, mit Recht von unsern Theologen behauptet.

a) unmittelbare: animi tranquillitas et gaudium *de impetrata peccatorum venia et certa spe salutis sempiternae.* Man rechnet dazu (*Reinhard* §. 129.):

α) pax Dei (s. cum Deo) i. e. animi sensus is, quo nihil nobis a Deo metuendum esse scimus (Röm. 5, 1.);

β) conscientia tranquilla i. e. judicium de actionibus nostris malis, non amplius cum culpa conjunctis;

γ) gaudium spirituale (Röm. 14, 17.) i. e. voluptas e persuasione, nos a Deo diligi et probari, nata;

δ) filiatio (Kindschaft bei Gott) — Röm. 8, 14 fg. — ea conditio, in qua certi, nos patri coelesti acceptos esse, omnique metu liberati bona quaevis ab eo speramus;

ε) spes vitae aeternae i. e. certa persuasio, sempiternam beatitudinem propter Christum nobis destinatam esse.

b) Die mittelbare oder entfernte Wirkung ist die *ewige Seligkeit* selbst — *vita aeterna eaque beata* (Röm. 6, 22. 1 Pet. 1, 9.). — Hier werden, je nachdem der Mensch auf Erden gehandelt hat, die *Grade der Seligkeit* verschieden seyn; denn *diess*, nicht aber die Rechtfertigung und die Aufnahme in den Himmel überhaupt, hängt von dem sittlichen Verhalten des Menschen ab: Apol. art. III.

§. 112.

b) Von der Heilsordnung.

(De ordine salutis.)

Vorerinnerungen.

Die geistig-sittliche Umwandlung, welche mit dem sündhaften Menschen vorgehen muss, wenn er des durch Christum erworbenen Heils theilhaftig, nämlich mit Gott versöhnt (oder wiedervereinigt) und selig werden soll, wird, nach ihrem Ursprung, ihrer Entwickelung und Vollendung betrachtet, Ordnung des Heils genannt (§. 110.) oder *Weg zur Seligkeit*. Die einzelnen Gnadenhandlungen Gottes, um diese wichtige Veränderung in dem Menschen anzuregen, hervorzubringen und zu vollenden, so wie die einzelnen Thätigkeiten und Entwickelungen des zu Bekehrenden und zu Erlösenden, hat man sehr passend als *Stufen* betrachtet, auf welchen der gefallene Mensch allmählig zur Vollkommenheit erhoben wird und

obwohl bei Bestimmung der *Zahl dieser Stufen* die Theologen sehr von einander abgewichen sind, so ist man doch schon seit längerer Zeit über den *fünf*: Berufung, Erleuchtung, Busse, Heiligung und geheimnissvolle oder mystische Vereinigung mit Gott übereingekommen.

Anm. 1. Aus den symbolischen Büchern ist ausser Cat. min. Ausl. d. 3. Art. (p. 372.) sehr lesenswerth Form. Conc. art. 2.. (bes. p. 670.).

Die höchste Zahl von Stufen (*neun*) nahmen *Abr. Calov* und *Hollaz* an, nämlich: vocatio, regeneratio, conversio, justificatio, poenitentia, unio mystica, sanctificatio, illuminatio und glorificatio. Die letztere fällt in das künftige Leben und ist *die Versetzung der Kinder Gottes aus dem Reiche der Gnade in das Reich der Herrlichkeit* (Röm. 8, 30.).

Quenstedt, Zeitgenosse von Calov, zählte nur *sieben* Stufen, indem er die beiden letzten wegliess.

Carpov, der den Namen *ordo salutis* einführte, zählte wieder *neun*, aber in anderer Ordnung: vocatio, illuminatio, regeneratio, conversio, justificatio, contritio, fides, unio mystica und sanctificatio.

Baumgarten und *Michaelis* zählten *sechs* Stufen: vocatio, illuminatio, regeneratio, justificatio, unio mystica und sanctificatio.

J. W. Baier, Prof. in Halle, zuletzt General-Superint. in Weimar († 1695.), *Buddeus*, Prof. in Jena († 1729.), und *Mosheim* († 1755.) zählten nur *vier* Stufen: fides, regeneratio, justificatio und sanctificatio.

Nach den treffenden Darstellungen des Entwickelungsgangs des christlichen Lebens in den symb. Büchern (vgl. m. Schr. Bek. der ev. K. §. 8. mit §. 6. — insb. S. 73 ff.) ist die unpsycholog. Ordnung der älteren Dogmatiker auffallend; vgl. oben §. 110. Anm.

Die im § angegebene Bestimmung ist durch *G. Ic. Danov* († 1782 als Prof. Theol. zu Jena) und *Fr. V. Reinhard* († 1812) gewöhnlich geworden.

Anm. 2. Ordo salutis ist *modus, quo homines, Spiritu S. adjuvante, salutem aeternam a Christo partam consequi possunt.* Es soll diese Heilsordnung, *objectiv* (als actus *transitivus s. activus*) betrachtet, eine Beschreibung der Wirksamkeit der göttlichen Gnade seyn, die Menschen zur Seligkeit zu führen, und *subjectiv* (als actus *passivus*) Beschr. der geistig sittlichen Umwandlung des natürlichen Menschen oder der Bedingungen, unter welchen er selig werden kann.

§. 113.

Darstellung der dogmatischen Lehre von der Heilsordnung.

Wie der Ruf zum Heil von Gott [1]) an den gefallenen Menschen ausgeht, so führt er ihn auch zu Gott zurück. Daher ist die *Berufung* die erste Gnadenhandlung des Allbarmherzigen und die *Vereinigung* des Sünders mit Gott die Vollendung der Erlösung, die durch Christum geschieht. Aber auf den Ruf muss der Sünder achten, das Wort Gottes vernehmen und verstehen lernen (*Erleuchtung*), es auf sich anwenden, sich in seinem Verderben und verdammlichen Zustande erkennen, Reue empfinden, aber nicht verzweifeln, sondern den Mittler im Glauben erfassen, der für ihn gelitten hat und ihn erlösen will (*Busse*), und die Frucht dieses Glaubens, der ihm die Gewissheit der Erlösung giebt, muss ein heiliges Leben seyn (*Heiligung*). — Aus diesem Abrisse der kirchlich-dogmatischen Theorie erkennt man ihren rein-biblischen Grundcharakter; die manichfaltigen Bestimmungen und Distinctionen sind durch Irrungen und Gegensätze in und ausserhalb der Kirche veranlasst und von den Theologen meist im apologetischen Interesse gemacht worden.

Anm. 1. Von der Berufung.

Vocatio est *actio Spiritus S., qua Dei misericordis erga genus humanum voluntas annunciatur et beneficia a Christo parta offeruntur hominesque invitantur et excitantur ad beneficia illa per fidem consequenda* (Joh. 3, 15. 2 Thess. 2, 12. — vgl. *Gerhard*, LL. th. XI. 45. *Calov*, Syst. L. theol. X. 1 sqq. *Quenstedt*, theol. did. polem. II. 461 sqq. *Seiler*, Theol. dogm. polem. p. 224.).

Nicht im Sinne der kirchlichen Schulen definirt sie *Reinhard* (§. 134.) als modus, quo Deus hominem ad animi emendationem excitat.

---

1) Conf. Aug. art. V. p. 11. Form. Conc. Sol. Decl. p. 670: „Visum est *Deo* per hoc medium et non alio modo, nimirum per sanctum verbum suum, quum id vel praedicari auditur vel legitur, et per sacramentorum legitimum usum homines ad aeternam salutem *vocare, ad se trahere, convertere, regenerare et sanctificare.*" vgl. p. 618. 805.

A. — *Eintheilungen.* — Wird Berufung in *weiterm* Sinne gefasst von aller Wirksamkeit des Geistes Gottes, der sich Niemandem unbezeugt lässt, so ist sie

1) vocatio *generalis*, auch *impropria* oder *indirecta* genannt, — excitatio ad emendationem, quae fit per eventus naturales religionemque naturalem et ad omnes homines pertingit [2]), und

2) *specialis* oder *propria* s. *directa*, — excitatio ad emendationem, quae fit per religionem revelatam. Diese ist wieder

a) vocatio *immediata* (*miraculosa*, *extraordinaria*), quae fit per miracula gratiae, — wie z. B. die Propheten und Paulus (Act. 9, 19.) berufen wurden;

b) vocatio *mediata* (*ordinaria*), quae fit per verbum Dei et sacramenta [3]).

B. — *Eigenschaften* der Berufung (affectiones vocationis). — Sie ist

1) *seria* (non simulata et fucata Form. Conc. p. 805. vgl. 618.) i. e. ita comparata, ut Deus in vocando revera omnium hominum salutarem conversionem intendat; — gegen die *Praedestinatianer*, welche nur eine externa, also nicht seria, vocatio reprobatorum annehmen konnten. Gegen dieselben die beiden folgenden Bestimmungen, dass die Vocatio sey

2) *efficax* i. e. satis apta ad producendam omnium hominum conversionem, obgleich nicht immer *efficiens* durch die Schuld der Menschen; denn sie ist

3) *resistibilis*, cujus effectum homo potest impedire, aber doch

4) *inevitabilis* i. e. ita comparata, ut nemo sit, qui eam non sentiat (nämlich an den sie ergeht); sie ist endlich

5) *universalis*, d. i., wenn von der vocatio specialis die Rede ist, im Sinne der symbolischen Bücher: ad omnes homines *penetrans* aut *penetratura*, quia promissio evangelii ad omnes homines pertinet (Form. Conc. p. 619. 621. 804. 807.); aber im Sinne der *ältern*

2) „*Late* sumta includit (vocatio gratiosa) etiam *vocationem indirectam*, quae fit tum intuitu hujus universi ejusdemque gubernationis et divinae in creaturas beneficentiae (Rom. 1, 20. 2, 14. 15. Act. 17, 27.), tum per famam generalem et confusam de coetu quodam, in quo dicitur agnosci et coli solus verus Deus (1 Reg. 10, 1 sq. 2 Reg. 5, 2 sq. 1 Thess, 1, 8.).“ *Quenstedt* l. l. p. 461.

3) Conf. Aug. art. V. p. 11: „Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium, scilicet quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum justificet hos, qui credunt, se propter Christum in gratiam recipi.“ Vgl. die oben S. 237. mitgetheilte Stelle der Form. Conc. p. 670: „Visum est Deo per hoc medium et *non alio modo* — — homines ad aeternam salutem vocare“ etc. vgl. p. 581. 671 808.

Theologen (*Gerhard* IV. 185 sqq. *Calov* VIII. 168 sqq. X. init. *Quenstedt* II. 465 sqq.) ad omnes homines perlata [4]). Erst seit *Baumgarten* (Polemik II. S. 575 ff.) lehrten die Theologen allgemeiner, dass die Berufung zu dem durch Christum erworbenen und erreichbaren Heil nur *particular* sey.

Anm. 2. Von der Erleuchtung.

Illuminatio (φωτισμός) est *actio Spiritus S., qua homo vocatus salutaris doctrinae divinae cognitione imbuitur.* Wesentlich eben so, nur zu wortreich Hollaz und *Baumgarten* [5]) (Joh. 14, 21 fg. 1 Cor. 2, 13. Eph. 1, 17. — vgl. Catech. maj. art. III. u. Form. C. II. 671.). Diess ist *illuminatio transitiva* oder *activa* als Handlung des heil. Geistes, wovon man unterscheidet *illuminatio intransitiva* oder *passiva*, d. i. status hominis salutari doctrinae divinae cognitione imbuti.

A. — *Eintheilungen.* — Sie ist

1) *immediata (extraordinaria)* — vgl. Anm. 1.

2) *mediata (ordinaria)* — vgl. Anm. 1. [6]).

Aber diese Vocatio mediata oder ordinaria ist dennoch stets *supernaturalis*, in sofern diese media, namentlich das Wort Gottes durch die mit denselben verbundene Wirksamkeit des heil. Geistes nicht blos *vim naturalem* (logische und moralische Kraft, wie jede Wahrheit), sondern *vim supernaturalem* haben.

B. — Die *Eigenschaften* der Erleuchtung sind die jeder Gnadenwirkung; sie ist *seria* und *efficax*, aber *resistibilis* (vgl. Anm. 1.).

---

4) Vgl. *Paul Roeber*, diss. de universali omnium hominum vocatione ad salutem et selectim de difficili quaestione, an Evangelium Apostolorum tempore sit praedicatum in America et aliis novi orbis partibus Viteb. 1639. 4. p. 37 und 45 sqq., — *Herm. Witsius*, Miscellanea sacra (Traj. 1700.) II. 400 sqq., und *Bretschneider*, Handb. Bd. II. p. 525 ff. —

5) *Reinhard* §. 137; „ea Dei efficacia, qua hominem ad religionis christianae cognitionem perducit.“ Form. C. l. c.: „tum concionatoris plantare et rigare, tum auditoris currere et velle frustra omnino essent neque conversio sequeretur, nisi Sp. Sti virtus et operatio accederet, qui per verbum praedicatum et auditum corda illuminat et convertit, ut homines verbo credere et assentiri possint.

6) Vgl. Catech. maj. p. 497. Artt. Smalc. P. III. art. VIII. p. 333: „In hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus *non* velit nobiscum *aliter* agere, *nisi per vocale verbum et sacramenta*, et quod, quidquid sine verbo et sacramentis jactatur ut spiritus, sit ipse diabolus;“ und Form. Conc. Epit. II. p. 581: „Rejicimus Enthusiastarum errorem, qui fingunt, Deum immediate, absque verbi Dei auditu et sine sacramentorum usu homines ad se trahere, illuminare, justificare et salvare. Vgl. Sol. Decl. p. 671. 808.

C. — Die Illuminatio lässt *Stufen* zu und es werden unterschieden

1) *gradus extensivi* in Ansehung des Umfangs der durch sie erkannten Wahrheit,

2) *gradus intensivi* in Ansehung der Richtigkeit, Deutlichkeit und Tiefe der Erkenntniss und der empfangenen Fertigkeit, sie auf das Urtheil anzuwenden (Ap. G. 18, 24 ff. 1 Cor. 12, 11. vgl. 13, 12. Eph. 4, 7.).

Streitigkeiten über die *Theologia irregeniti*, d. h. über die Frage, ob ein unbekehrter Theolog wirklich erleuchtet seyn könne, — zu Anfange und Ende des 17. Jahrh. bis in das 18te herein vgl. *Walch*, Religionsstreitigkeiten in der evangel. luth. Kirche. Th. 1. 2. und 4. (p. 627 ff.) und *Baumgarten*, Polemik. Bd. 2. S. 667 fg.

Anm. 3. Von der Busse.

Conversio s. poenitentia (*μετάνοια*, *ἐπιστροφή*) *est ea hominis per Sp. S. immutatio, qua de peccatis suis ex lege div. agnitis serio contristatus gratiam Dei misericordis merito Christi partam fide apprehendit.*

Auch diese *Veränderung* wird betrachtet einerseits als *göttlicher Gnadenact*, als *Spiritus Sancti efficacia*, *qua quis convertitur*, andererseits als *Zustand* des Menschen, in welchem die Veränderung durch die göttliche Gnade gewirkt worden ist, und daher unterscheiden die Theologen conversio *transitiva* oder *activa* und conversio *intransitiva* oder *passiva*. — *Conversio* ist, dem Grundbegr. der *ἐπιστρ.* und *μετάνοια* entsprechend, theils *Abkehr* von der Sünde, als der Quelle alles Verderbens, theils *Zukehr* zu Christo, als dem von Gottes Gnade gesandten Heiland (*Poenitentia*, nach altröm. Gebrauche vorherrschend nur das erstere, *Reue*, hat als Uebersetzung von *μετάνοια* in der Itala und Vulg. in der Kirchensprache seine volle Bedeutung erhalten).

Man unterscheidet daher nach dem Vorgange der Conf. Aug. und Apol. [7]) in der poenitentia oder conversio richtig

7) *Conf. Aug.* art. XII. p. 12: „Constat — poenitentia proprie his duabus partibus: Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam, et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.“ *Apol.* art. V. 165: „Nos — — constituimus duas partes poenitentiae, videlicet *contritionem* et *fidem*.“ — vgl. Artt. Smalc. P. III. art. III p. 316 sqq. Form. Conc. Sol. Decl. p. 679. 711.

1) *zwei Theile* oder *partes*, nämlich contritio cordis und fides salvifica [8]).

a) Unter Contritio cordis (ein Ausdruck der Vulgata für נִדְכָּה und לֵב נִשְׁבָּר, z. B. Ps. 51, 19. 147, 3. Jes. 66, 2. vgl. 42, 3. 57, 15. Jer. 23, 9.) versteht Conf. Aug. l. c. „terrores incussos conscientiae agnito peccato" — und Apol. p. 165: „veros terrores conscientiae, quae Deum sentit irasci peccato et dolet se peccasse." — *Contritio* est *verus et serius dolor de commissis peccatis*, nach *Reinhard* „vehemens tristitia de peccatis, quorum nobis sumus conscii." — Man unterscheidet darin das doppelte: *agnitio peccatorum* und *sensus* irae divinae adversus peccata oder poenitentia stricte sic dicta. Vgl. oben §. 106.

b) Fides salvifica est *certa persuasio de peccatorum remissione et salute aeterna ob Christi meritum speranda.* — Man unterscheidet fides salvifica als *specialis* von der fides *generalis*, qua universam religionem christianam amplectimur et sequimur.

Soll jene fides wirklich salvifica seyn, so darf sie

α) nicht blos *historica* oder *mortua* seyn, quae nullam vim habet ad vitam regendam, — sondern sie muss seyn *viva*, quae per verum amorem s. virtutes efficax est (Gal. 5, 6. Jac. 2, 21. vgl. Form. Conc. Epit. art. III. IV. mit Conf. Aug. XX. Apol. II. u. III.),

β) nicht *implicita* s. *informis* (mit welcher sich die römisch-kathol. Kirche begnügt), qua quis vera habet, quae credit ecclesia, licet quaenam illa sint, quae ecclesia credit, ipse minime cognitum habeat, — sondern *explicita*, zu welcher *dreierlei* (drei Bestandtheile) gehört:

א) *cognitio* = certa et distincta notitia de gratia Dei per Christum poenitentibus parta;

ב) *assensus* = judicium intellectus approbans, quo quis in illa cognitione conquiescit;

---

8) Doch erklärten die Reformatoren in der Apol. (angef. St.) ausdrücklich, dass sie nicht dawider seyn wollten, wenn jemand noch „mutatio totius vitae ac morum in melius" oder „nova obedientia", wie *Melanchthon* sagt LL. theol. p. 433. (ed. Augusti), als *pars tertia* hinzufügen wollte. Es haben diess aber nur wenige unserer Theologen gethan. — *Melanchth.* fügte der urspr. Ausgabe der Apol. art. XII. (p. 165.) später nach *non refragabimur* die Bemerkung hinzu: „Neque ignoramus, quod vocabulum *poenitentiae* Grammaticis significet, *improbare id quod antea probabamus.* Id magis quadrat ad *contritionem*, quam ad fidem. Sed nos hic docendi causa poenitentiam *totam conversionem* intelligimus, in qua sunt duo termini, *mortificatio* et *vivificatio.* Nos vocamus usitatis nominibus *contritionem* et *fidem.*"

γ) *fiducia* = firma alicujus persuasio, partam per Christum peccatorum veniam etiam ad se pertinere [9]).

2) Ausser diesen Bestimmungen sind noch mehrere Unterscheidungen oder Eintheilungen der poenitentia überhaupt zu bemerken. Man unterscheidet nämlich:

a) poenitentia *prima* (oder *lapsorum*), d. h. die, von welcher bisher die Rede war, die Bekehrung des Sünders zu Gott im Vertrauen auf Jesum: transitus e statu naturae (corruptionis) in statum gratiae;

b) poenitentia *continuata* s. *quotidiana* = dolor hominis jam conversi de residua ad peccandum proclivitate et vitiositate (Rom. 12, 2.);

c) poenitentia *reiterata* — eorum, qui olim conversi denuo lapsi fuerant, sed ad meliorem frugem redeunt [10]);

d) poenitentia *sera* — quae fit ultimis vitae momentis, und darum oft *subita* ist [11]).

---

9) Auch durch diese Lehrform trat unsere Kirche in Gegensatz mit der Römischen Kirche (vgl. Conf. Aug. art. XII. Apol. art. VI. und Artt. Smalc. P. III. art. III. p. 321 sqq.). Diese zählt nämlich folgende 3 *partes* poenitentiae s. conversionis:
a) *confessio oris* h. e. distincta et plena omnium peccatorum, quorum aliquis sibi conscius est, enumeratio coram sacerdote;
b) *contritio cordis* h. e. dolor cum detestatione peccati et proposito non peccandi. — Von der contritio unterscheidet sie nach dem Vorgange einiger Scholastiker noch eine unvollkommene Art Reue, welche nicht im Schmerz über die Sünde, ihre Schändlichkeit und Strafwürdigkeit, sondern im Gefühl und in der Furcht ihrer schädlichen Folgen bestehe; man nennt sie *attritio* und sie kann definirt werden als dolor de peccatis e miseria inde nata et poenarum infernalium metu servili ortus (vgl. Conc. Trid. Sess. XIV. c. 4. vgl. Sess. VI. c. 8.). Auch mit dieser unvollkommenen Reue hat sich die Römische Kirche mitunter begnügt.
c) *satisfactio operis*, quae est in perficiendis bonis operibus et luendis poenis canonicis, quibus satisfiat justitiae divinae. — Unsere Kirche verwirft sie (Conf. Aug. art. XII. und Artt. Smalc. P. III. art. III. de falsa poenitentia Pontificiorum) bestimmt und erklärt, dass der Mensch durch kein Opfer die göttliche Gnade verdienen, sondern ihrer nur durch kindlichen Glauben an den Versöhner, den Gott selbst gesandt und beglaubigt hat, gewiss werden könne, daher sie an ihre Stelle *fides salvifica* setzt. Vgl. m. a. Schr. von den Unterscheidungslehren §. 7. S. 66 ff. u. §. 8.

10) Hierüber entstand im 17. Jahrh. ein Streit, nämlich über den *terminus peremtorius gratiae* — *lis terministica* — worüber *Walch*, angef. Schr. Th. II. S. 851 ff. — *v. Einem*, Kirchengesch. des 18. Jahrh. Th. II. S. 737 ff.

11) Ueber den Werth derselben ward besonders auf Veranlassung *Speners* und seiner Freunde, der sogenannten *Pietisten*, gegen Ende des 17. und im Anfange des 18. Jahrhunderts viel gestritten. Die, welche ihren Werth leugneten oder doch sehr verkleinerten, beriefen sich auf Matth. 3, 10. 7, 21. 20, 1—6. 2 Pet. 2, 20 ff. Hebr. 6, 4 ff.; die anderen dagegen

Anm. 4. Von der Heiligung.

Sanctificatio (ἁγιασμός 1 Cor. 1, 30.), auch renovatio (ἀνακαίνωσις Röm. 12, 2. Tit. 3, 5. vgl. ἀνανεοῦσθαι Ephes. 4, 23 f. 2 Cor. 7, 1. vgl. 1 Cor. 6, 11.) genannt, obwohl diese Worte in Uebereinstimmung mit dem biblischen Sprachgebrauch von den Theologen verschieden bestimmt werden, insofern auch der Anfang des neuen Lebens, die Wiedergeburt (παλιγγενεσία), als der Eintritt in dasselbe, durch sie bezeichnet werden kann, wie denn die allgemein als ἅγιοι bezeichneten Glieder der Gemeinden, an welche Paulus seine Briefe schrieb (Röm. 1, 7. 2 Cor. 1, 1. u. a.), ἡγιασμένοι sind, *consecrati* baptismate, tanquam *lustrali aqua*, ἀπολελουμένοι, δικαιωθέντες im ersten Stadium vgl. 1 Cor. 6, 11.

Die Sanctificatio oder Heiligung im Allgemeinen ist Wirkung oder Folge der Bekehrung oder Busse [12]).

A. — *Eintheilung.* — Die Heiligung ist zu betrachten theils als Wirkung des h. Geistes, von welchem alles g. Leben ausgeht (Joh. 3, 5 fg.), theils als Zustand und Streben des Menschen, in welchem er wirkt. Daher unterscheidet man sanctificatio *transitiva* und *intransitiva; jene* ist *actus gratiae,* quo Spiritus S. hominem credentem et justificatum viribus novis ad recte agendum donat *(regeneratio).* Diese ist *ea* hominis justificati *vitae ratio,* qua sanctae Dei reconciliati voluntati obtemperare studet (Phil. 4, 8. vgl. Röm. 6, 19. 2 Cor. 7, 1.), und heisst auch, als Zustand betrachtet, *vita nova* s. *spiritualis* oder *nova obedientia,* auch *poenitentia quotidiana* (vgl. Anm. 3. 2, b. u. c.).

B. — *Wirkungen der Heiligung (effecta sanctificationis).* — Sie sind

1) *libertas spiritus* oder *arbitrium liberatum* h. e. facultas hominis regeniti dictamen spiritus divini sequendi, und er thut diess „libero et spontaneo motu", während die irregeniti nur „coacti" oder „formidine poenae acti" gehorchen, wenn sie gehorchen. Vergl. Form. Conc. Sol. Decl. IV. 701. vgl. II, 675. VI. 719. Daraus folgen

2) *bona opera* i. e. actiones hominis fide salvifica imbuti ex amore Dei et studio voluntati divinae obtemperandi profectae (vgl.

---

auf Luc. 23, 39 ff. (das Beispiel des Missethäters am Kreuze), Röm. 5, 20 fg. Jes. 65, 2 — Vgl. *Walch*, Religionsstreitigkeiten in der evang. luth. Kirche. IV. S. 977 ff. und *Reinhard* §. 147.

12) Apol. Art. II. p. 68: „Et quia (fides) in poenitentia h. e. in terroribus consolatur et erigit corda, *regenerat nos et affert Spiritum S.*, ut deinde legem Dei facere possimus, videlicet diligere Deum, vere timere Deum, vere statuere, quod Deus exaudiat, obedire Deo in omnibus afflictionibus, mortificat concupiscentiam cet."

Form. Conc. Sol. Decl. p. 698—701. Conf. Aug. XX. Apol. III. 95 fg. VI. 189. u. ö.). — Diese sind also nicht Bedingungen oder *causa efficiens* der Seligkeit, sondern eine natürliche und unausbleibliche Folge des seligmachenden Glaubens und in sofern nothwendig, als der wahre Glaube nicht ohne sie seyn kann. Doch ist die Heiligkeit der Gläubigen auf Erden *nie vollkommen*, weil die prava concupiscentia oder das materiale der Erbsünde auch in den renatis bleibt (gegen die *ἀποθέωσις* oder *deificatio* der *Mystiker* und *Fanatiker*), noch weniger kann sie jemals *mehr, als das Gesetz fordert*, leisten. — Diese Bestimmung der guten Werke ist gerichtet gegen die *Römische Kirche*, welche die guten Werke (gegen Luc. 17, 10.) für verdienstlich (meritoria) hält und auch die *opera operata* zu den bonis operibus rechnet, ja sogar den Heiligen *opera supererogationis* zuschreibt, die sie in dem *thesaurus meritorum superabundantium* verwahrt (vgl. oben §. 103. u. Apol. XIII. p. 276. *Chemnit.* LL. th. P. II. p. 109. *Gerhard* VI. p. 159 sqq. u. m. beurth. Darst. d. Unterscheidungslehren §. 7. u. 8.).

Anm. 5. Von der mystischen Vereinigung mit Gott.

Unio cum Deo mystica (ἓν εἶναι ἐν θεῷ oder Χριστῷ, oder εἶναι und μένειν ἐν θεῷ oder Χριστῷ u. a. m. — vgl. Eph. 5, 32. mit Joh. 14, 23. 15, 7. 17, 21—23. 1 Joh. 2, 5. 6. 4, 12. Röm. 8, 9 ff. Gal. 2, 20. — 1 Cor. 3, 16. 6, 19. 2 Cor. 6, 16. u. a.) ist nach der Schrift und Erfahrung lebendige, innige Gemeinschaft mit Gott durch Christum, also: *ea piorum felicitas, qua se praesentissima Dei efficacia adjutos et beatos sentiunt.* — In ihr vollendet sich die Erlösung, das unwiderstehliche, meist unverstandene, Verlangen aller religiösen Gemüther (*religio* = religatio: reconciliatio §. 2. — *restitutio beati consortii cum Deo*) wird gestillt.

Die ältern und neuern Theologen bilden in dieser Lehre Gegensätze. Die *ältern* dachten sich sowohl praesentia Dei *operativa* als *substantialis.* Daher definirt *Hollaz* (Examen theologicum p. 932.) die unio mystica als *conjunctio spiritualis Dei triunius cum homine justificato, qua in hoc, velut consecrato templo, praesentia speciali eaque substantiali habitat et gratioso influxu in eodem operatur.*

Doch nahmen Einige sogar eine besondere *approximatio substantiae divinae ad fideles* an (vgl. oben §. 42. S. 250.).

Vgl. *Thomasius* II. S. 495 ff. Bericht über *Phil. Nicolai* († 1608 in Hamburg), der diese Vereinigung (in seiner: „Grundveste des streit. Art. v. d. Gegenwart J. Christi" etc. 1604.) *unio pneumatica* nannte, geistliche Vereinigung Gottes mit den Gläubigen in Christo — mit S. 41 ff. Erklärungen Luthers u. a. Väter der

Kirche. — Dem *μυστήριον τῆς ἀνομίας,* der Ursache der Trennung (§. 77 fg.), entspricht das *μυστήριον τῆς κοινωνίας,* der seligen Gemeinschaft des Erlösten mit Gott.

In neuerer Zeit hat man nach dem Vorgange der *Socinianer* und *Arminianer* fast nur an eine *conjunctio moralis cum Deo* gedacht; z. B. *Reinhard,* welcher die unio mystica cum Deo definirt als *ea piorum felicitas, qua praesentissima Dei efficacia magis magisque emendati ad beatissimam voluntatis consensionem cum Deo ipso perducuntur.*

Christliche Glaubenslehre.

Vierter Theil.

Lehre von der Anstalt zum Heil der Menschen

oder

Von der Kirche.

§. 114.

Einleitende Uebersicht.

Damit Alle, ein jeder zu seiner Zeit, Theil haben möchten an der Erlösung, darum gründete Jesus die Kirche (ἐκκλησία) oder die *Gemeinschaft derer, welche an Ihn glauben und, durch den Glauben der Erlösung von der Schuld und Herrschaft der Sünde theilhaftig, die frohe Hoffnung eines ewigen und seligen Lebens haben.* Es gehören demnach der Kirche in Wahrheit nur die wahren Christen an, aber diese haben und fühlen auch den Beruf, das wahre, gottverwandte, Leben, dessen sie sich erfreuen, allen denen mitzutheilen, welche es noch suchen in der Welt. — Auch hat der Herr selbst die erforderlichen *Mittel* gegeben und angewiesen, um das durch ihn der Welt geoffenbarte und mitgetheilte höhere Leben theils unter den Christen zu erhalten und zu fördern, theils weiter zu verbreiten; es sind diess *Heils*-

Lehren und *Handlungen*. Ob nun gleich jeder wahre Christ, als vom Geiste Gottes geleitet (πνευματικός, geistlich), einen priesterlichen Charakter und Beruf hat (1 Pet. 2, 5. 9. vgl. Apoc. 1, 6. 5, 10.); so berief doch schon der Heiland einen besondern *Lehrer- und Verwaltungs-Vorstand der Kirche* in seinen Aposteln und übrigen Jüngern, und diese folgten ihm auch in dieser weisen Anordnung, und alle besonnenen Christen der folgenden Zeiten erkannten darin das geeignetste Mittel, die *Reinheit* der *Lehre* und des *Lebens* so wie *Ordnung* im Kirchenwesen zu erhalten und die Segnungen des Evangeliums zu verbreiten, in der Voraussetzung, dass der Lehrer- und Verwaltungs-Vorstand selbst wirklich im christlichen Glauben und Leben stehe. Nie soll die Kirche ein irdisches Reich bilden, welches in äusserlichen Gegensatz gegen den Staat treten dürfte (Joh. 18, 36 fg.); sie will allein den Willen Gottes in allen ihren Gliedern geltend machen und sie für sein ewiges Reich erziehen (Matth. 6, 9 fg.) und darum heisst sie *Reich Gottes* und *Himmelreich* (βασιλεία τοῦ θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν). Daher ist es zugleich ihre Aufgabe, alle ihr Angehörigen mit dem treuesten Gehorsam gegen alle rechtmässige Obrigkeit, als eine *göttliche* Anordnung, zu erfüllen, so lange nicht das freie Bekenntniss des Glaubens und die Ausübung der göttlichen Gebote durch menschliche Willkühr beschränkt wird. Denn in diesem Falle soll der Christ Gott mehr gehorchen als den Menschen (Ap. G. 5, 29.), aber die Verweigerung des Gehorsams, welche er durch bescheidene, ernste Vorstellung unterstützen muss, darf nie in unehrerbietigen Trotz oder gar Empörung übergehen und er soll um seines christlichen Glaubens und Lebens willen lieber alles Unrecht dulden, als je Unrecht thun, und wenn es unter Gottes Zulassung geschehen müsste, sein treues Zeugniss auch durch den Tod besiegeln. — Durch solche Treue ihrer wahren Glieder wird die Kirche Christi nach seiner Verheissung unter seiner Obhut und Regierung endlich allgemein auf Erden werden. Aber auch der Tod endet nicht, sondern verändert nur das Leben

seiner Gläubigen, und die heilsame Wirksamkeit des Erlösers auf sie währet nicht allein fort, sondern vollendet sich. Ja wir müssen annehmen (§. 89 fg.), dass sie sich auch über alle diejenigen hingeschiedenen menschlichen Geister verbreite, welche auf Erden weniger aus Bosheit, als aus Missverständniss und Unkenntniss ihm Glauben und Gehorsam verweigerten. Wenn aber dereinst ganz wird in Erfüllung gegangen seyn, dass vor ihm, dem Herrn, sich beugen Alle, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind (Phil. 2, 9 ff.), dann wird er kommen zum letzten Gericht und die Entschlafenen erwecken, d. h. die abgeschiedenen Geister wie durch eine neue Geburt (παλιγγενεσία) mit neuen, dem höhern ewigen Leben angemessenen Körpern verbinden, die, welche sich retten und mit göttlichem Leben erfüllen liessen, von den Bösen scheiden und jene einführen in das herrliche Reich des himmlischen Vaters, diese aber verurtheilen und, als unfähig des seligen Lebens, verstossen müssen zur Gemeinschaft verwandter Wesen.

Dieser einleitenden Uebersicht zu Folge handeln wir von dieser wichtigen Lehre in mehrern *Abschnitten:*

1) Von dem *Begriffe* und *Zwecke* der Kirche;
2) Von den *Mitteln* zur Erreichung ihres Zwecks;
3) Von der *Verwaltung* der Kirche und ihrem *Verhältniss zu weltlichen Staaten* und endlich
4) Von den *Hoffnungen* der Kirche.

Erster Abschnitt.

Begriff und Zweck der Kirche.

---

§. 115.

Vorerinnerungen.

Christus wollte eine Kirche gründen

Johannes, der letzte der Propheten des A. B., kündigte ein neues Reich Gottes an, in welches die Busse die Menschen führen werde und für welches er die Bussfertigen taufte (Matth. 3, 1. 2.). Mit derselben Ankündigung trat Jesus Christus, zu dem Johannes seine Jünger hinwies, auf, zugleich mit der ausdrücklichen Erklärung, dass der Alte Bund sich mit Johannes schliesse (Matth. 4, 17 ff. — und die Parallelen der übrigen Evang. — 11, 12 f. Luk. 16, 16 f.). Oft schilderte der Herr das Wesen, den Zweck und die Eigenthümlichkeiten dieses Reiches Gottes auf Erden in Gleichnissen und eigentlicher Rede (Matth. 11, 28 f. 12, 28. Kap. 13. 16, 18. Kap. 18. vgl. Joh. 20, 23 f. 4,23 f. 17, 20 f. — §. 116.), befahl seinen Jüngern, durch Predigt der Busse und des Evangeliums alle Völker der Erde in dasselbe einzuladen, die, welche auf den Ruf achten und der Verkündigung glauben würden, durch die *Taufe* einzuweihen (Matth. 28, 19 f. Marc. 16, 15 f.) und sein *Abendmahl* zu feiern, *bis dass er wiederkommen werde*, um die Erlösten einzuführen in seines Vaters höheres, ewiges Reich (Matth. 26, 26—29. Marc. 14, 22—25. Luk. 22, 15—20. 1 Cor. 11, 24—26. vgl. 15, 24—28. u. Matth. 25, 34 ff.). Hierdurch ist es deutlich genug ausgesprochen, dass Christus

das von ihm angekündigte und beschriebene Reich Gottes auf Erden, für welches er lebte und starb (Joh. 18, 36 ff.), und dessen einstige Allgemeinheit im absoluten Sinne er ankündigte (Joh. 10, 16. vgl. 11, 52. u. Röm. 11, 25 fg.), als eine *besondere Anstalt* gründen und bestehen lassen wollte. Auch ist die Heilsamkeit und Nothwendgkeit dieser durch Gottes Gnade gegründeten Anstalt nicht blos für die Menschheit überhaupt durch das Zeugniss von Jahrhunderten Allen, welche Augen haben zu sehen, genugsam erwiesen, da die Kirche als die Stadt Gottes, die hochgebauete, ihr Licht leuchten lässt in die Welt, welche ausserhalb des Bereichs der Offenbarung von den Finsternissen des Aberglaubens noch heute wie vordem bedeckt ist, sondern auch leicht erkennbar für Alle, welche im Schoosse der Kirche geboren sind, da niemand als Christ geboren wird (Joh. 3, 3 ff.), und auch die Christen, welche im Geiste zu einem neuen Leben wiedergeboren sind, stets erweckender und fördernder Ansprache und Einwirkung bedürfen. — Bildung und Erziehung für das Reich Gottes setzt aber nothwendig einen *Gemeinde-Verband* und auch einen *Vorstand* voraus, den daher auch schon Christus in den Aposteln und übrigen Jüngern anordnete und dadurch die Seinen von der Welt absonderte (Matth. 10. vgl. Luk. 9. 10. Matth. 18, 15—18. 28, 18—20. vgl. 16, 18 f.).

Anm. Der Inhalt des §. gerichtet gegen *Just. Henn. Böhmer*, Kurzer Entwurf des Kirchenstaats der ersten drey Jahrhunderte. Halle 1733. 8. — *G. Jac. Planck*, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung (Hann. 1803—9. 5 Bde. 8.) Bd. I. §. 2. *Ders.* Ueber die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten chr. Hauptpartheien. (Tüb. 1803.) S. 8. vgl. auch *G. Ch. F. Luecke*, Commentatio de ecclesia Christianorum apostolica (Gott. 1813. 4.) p. 87 sqq. und *de Wette*, bibl. Dogm. §. 251. e. — besonders aber *J. F. Röhr*, Briefe über d. Rationalismus. S. 409 ff., welcher sogar behauptete, dass die chr. Rel. weder eine *positive* seyn, noch unter einem *characteristischen* Namen auftreten, noch eine besondere *Religionsverfassung* bilden sollte; s. Ausz. in m. Erklär. an die evang. Kirche. S. 132 ff. — Wie wenig verstanden und anerkannt die im § ausgesprochene Wahrheit zur Zeit der ersten Abfassung dieses Lehrbuchs war, bezeugt a. A. auch die Gegenschrift

eines theuren Amtsgenossen des Vf.: *L. A. Kähler*, Schutzrede für das auf Vernunft gegründete Christenthum (Königsb. 1829.) S. 135 ff., besonders aber der gelehrte Recensent in der Hall. A. L. Z. 1831. Jan. N. 6. S. 43., der auch noch gegnerische Literatur anführt. Vgl. dagegen aus früherer Zeit *Reinhard*, Moral. Bd. 5. §. 462. und aus späterer *Hüffell*, Handb. d. prakt. Theol. I. §. 5.

§. 116.

Bestimmung des biblischen Begriffs der Kirche zugleich durch Erklärung der biblischen Namen.

Die Kirche ist die von dem Sohne Gottes, Jesus Christus, gegründete und unter seiner unsichtbaren Leitung bestehende Anstalt, welcher die Gnadenmittel anvertraut sind, wodurch das wahre und ewige Heil der Menschen bewirkt wird. Denken wir sie uns als Gemeinde (*ἐκκλησία*, קָהָל, עֵדָה, מִקְרָא), so ist sie die Gesammtheit der Menschen, welche, durch die Taufe geweiht (*ἅγιοι* = *ἡγιασμένοι*), Gott als ihren Vater und Jesum Christum als ihren Erlöser und Herrn erkennen, der Allen, welche an ihn glauben, Gottes Gnade erworben hat, durch seinen Geist mittels des Wortes und der Sacramente sie erleuchtet, zu wahren Kindern Gottes heiligt und für das ewige Reich seines himmlischen Vaters erzieht. — Sie ist also im höhern Sinne die Familie der wahren Kinder Gottes, vom Sohne Gottes auf Erden gesammelt, und wird darum auch sein Reich oder das Reich Christi genannt (*ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ*, Eph. 5, 5. 2 Pet. 1, 11. vgl. 1 Tim 4, 1. 18. Luk. 1, 32.). — Reich Gottes (*ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*) heisst sie, weil alle ihre wahren Glieder sich nur allein durch den Willen Gottes, ihres himmlischen Königs, bestimmen lassen und in ungetheilter Liebe ihn zu erfüllen suchen (Matth. 6, 10. vgl. Luc. 11, 2., daher auch ὁ λαὸς θεοῦ 1 Pet. 2, 9. 10. genannt) und (bei Matthäus) das Reich des

Himmels (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν), theils weil sie Pflanzschule ist für das unsichtbare, ewige Reich, in welches alle Frommen eingehen (Matth. 5—7. 13, 24—30. u. Kap. 25. vgl. 26, 29. Joh. 14, 1—6. u. a.), theils weil diese den Frieden und die Seligkeit des Himmels schon auf Erden, wenn auch noch unvollkommen, geniessen (Matth. 13, 44—46. vgl. Röm. 14, 17. vgl. 1 Cor. 4, 20. Röm. 8, 18 ff.). — Bedeutsam wird dieses geistliche Reich Gottes auf Erden auch das **Haus Gottes** genannt (οἶκος Θεοῦ 1 Tim. 3, 15. vgl. Joh. 8, 35. 1 Pet. 2, 5. 4, 17. Hebr. 3, 2. 6. 10, 21.), weil er darin als Vater unter seinen Kindern gilt und waltet, und — der **Leib Christi** (σῶμα Χριστοῦ Eph. 4, 15. 16. 5, 23. Col. 1, 24.), weil, wie der Leib mit allen Gliedern durch das Haupt geleitet wird, so alle wahren Christen durch Christum ihren Herrn, auch die **Heerde** Christi (ποίμνη, ποίμνιον, und als Anstalt αὐλή Joh. 10, 1. 16. Ap. G. 20, 28. 1 Pet. 5, 2.), die er weidet, also dass sie volle Genüge haben, wenn sie ihm folgen. — In einem verwandten Sinne heisst sie bildlich auch die **Braut Christi** (ἡ νύμφη Joh. 3, 29. Offenb. 22, 17.), weil Christus die Gemeinde, durch Taufe und Abendmahl mit sich verbunden, zum ewigen, seligen Leben führt. — Da Alle, welche wirklich dieser Gemeinde Gottes auf Erden angehören, von dem Geiste Christi durchdrungen und seines Wesens theilhaftig sind, so heisst sie auch das Gnadenreich, das er erfüllet (πλήρωμα Eph. 1, 23. vgl. 4, 13 ff.) — Ja diese Gemeinschaft der Brüder Christi (Röm. 8, 9. 10. 14 ff. 29.), welche alle *sein Bild* an sich tragen, in welchen allen der Eine lebt, und alle in dem Einen, heisst auch als individualisirtes Abbild, oder Gesammtdarstellung seines Wesens, **Christus** (ὁ Χριστός 1 Cor. 12, 12. vgl. Gal. 2, 20. 3, 26 ff. vgl. Tit. 2, 14. λαὸς περιούσιος).

Durch diese Bestimmungen ist es theils schon ausgesprochen, theils ergibt es sich von selbst, dass der Begriff der Kirche nur bedingt auf die grosse Zahl der äusseren Bekenner Jesu anwendbar sey, welche nicht ein heiliges Leben der Liebe zu Gott und Menschen führen

(nicht wahrhaftig, „durch und durch" ἅγιοι, ἁγιασθέντες, ἡγιασμένοι sind: Joh. 17, 17. 1 Thess. 5, 23. vgl. Röm. 1, 7. 8, 27. 12, 13. 1 Cor. 1, 2. 6, 2. Eph. 2, 19. 5, 3. 6, 18. Col. 1, 12. 3, 12. u. a., sondern der Welt sich gleichstellen). Deshalb werden auch schon im N. T. wie das alte Bundesvolk in *Israel* nach dem Fleisch und Geist, oder ein Jude, der nur äusserlich ein solcher ist, und der wahrhaftige, inwendig verborgene (Röm. 2, 25—29. vgl. 11, 4. 1 Cor. 10, 18. u. Joh. 1, 48.), eben so die wahren Jünger Jesu als die *Erwählten* oder das *erwählte Geschlecht*, das *heilige Volk* und unter andern Namen (γένος ἐκλεκτόν, ἔθνος ἅγιον, οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἅγιον oder βασίλειον 1 Pet. 2, 5. 9. vgl. Offenb. 1, 5. 5, 10. Matth. 22, 14.) von der Menge der *Berufenen* (κλητοί) unterschieden.

Anm. 1. Ueber den Begriff der Kirche, insbesondere der Benennung *Reich Gottes* und *Himmelreich* vgl. Fr. Ad. van der Mark, De varia ecclesiae significatione et vera ejus indole — in s. Lectt. acad. T. III. Fasc. 2. (Gron. 1775.) No. 13. — *Koppe*, Exc. I. zu s. Comment. in Epp. ad Thessalon. — *Storr*, de notione regni coelestis — in s. Opuscc. acad. T. I. p. 253—300. — Flatt, Diss. de notione vocis βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Tub. 1794. 4. — auch in Commentatt. theol. von Velthusen, Kuinoel u. Ruperti. Vol. II. p. 421—72. — Reinhard, Plan Jesu. S. 52—73. (4. Ausg. 5. Ausg. von Heubner 1830. S. 40—56. und Anhang II. S. 394 ff.) — Hess, Vom Reiche Gottes. (Zür. 1796. 8.) Abschn. XII—XVIII. — Noesselt, Disputat. ad loc. Pauli Rom. XIV, 17. (treffende Bemerkungen gegen Koppe) — enth. in Opuscc. Fasc. II. p. 105—124. vgl. *Ej.* diss. de Christo homine regnante — ib. p. 351—84. — *K. Gf. Bauer*, De causis, quibus nititur rectum super notione regni divini, in N. T. passim obvia, judicium. Lips. 1810. 4. — abgedr. in Commentatt. theol. von Rosenmüller, Fuldner u. Maurer. T. I. (Lips. 1825.) — Sartorius, Ueber die Zwecke Jesu als Stifter eines Gottesreichs — in den drey Abhandll. über wichtige Gegenstände d. exeg. u. system. Theol. (Gött. 1820. 8.) S. 129—170. — *J. A. Cramer*, Von den Begriffen, die m. von d. Kirche in den ersten Zeiten des Christenth. hatte — in der Forts. von Bossuets Weltgesch. Bd. 1. S. 642—62. vgl. 3. Bd. S. 243—70. (über den Donatist. Streit). — Weiter zurück geht und ist in historisch-philol. Beziehung sehr lehrreich (nur dass er die *falschen* jüdischen Ideen auch dem N. T.

aneignet, fast wie Koppe) *K. A. Gli. Keil*, Hist. dogmatis de regno Messiae, Christi et App. aetate (Lips. 1781. 4.) in s. Opusc. acad. ed. *Goldhorn* (Lips. 1821. 8.) p. 22 sqq. — *Ferd. Fl. Fleck*, De regno divino Lips. 1829. 8.

Ueber die Paulinische Lehre vom *σῶμα Χριστοῦ* s. *C. J. Nitzsch* in Rosenmüller's und Tzschirner's Analekten. 4 Bd. 2 St. S. 161 ff. — und über den evangelisch-apostol. Begriff der Kirche überhaupt: J. F. Kleuker, De Jesu Chr., Servatoris hominum, ecclesia et ecclesiis. Kil. 1817. 8. — A. Petersen, die Idee d. chr. K. Leipz. 1839. 46. 3 Th. W. Löhe, 3 BB. v. d. Kirche. Stuttg. 1845. 8. Fz. Delitzsch, 4 BB. v. d. K. Dresd. 1847. 8.

Anm. 2. Ableitungen des deutschen Wortes Kirche:

1) von *griechischem* Stamme: a) *κυρία*; *Luther:* Catech. maj. p. 498.: „Germanica vocula, *Kyrche*, proprie nihil aliud significat, quam *congregationem*, neque vox Germana est, sed Graeca, sicut etiam *ἐκκλησία*. Illi enim sua lingua *κυρίαν*, quemadmodum Latini *curiam* nominant. Quamobrem recto Germanorum sermone *Christianorum communio seu congregatio* (*Eine christliche Gemeine* oder Sammlung) aut omnium optime et clarissime *Sancta Christianitas (Eine heilige Christenheit)* dicenda fuerat." — b) nach einer gewöhnlicheren Annahme und wahrscheinlich *κυριακή* (*οἰκία* oder *ἐκκλησία*, wie *κυριακ.* schon im N. T. v. Mahl u. Tag des Herrn gebraucht wird: 1 Cor. 11, 20. Apoc. 1, 10.). Nach Eusebius H. E. IX. 10. hiessen die den Christen eigenthümlichen *Versammlungshäuser* (*οἰκεῖα*) *κυριακά*. Von den Griechen zu den Gothen übergegangen konnte der Gebrauch des Wortes unter den germanischen Völkern sich schon früh verbreiten, wie es denn auch später durch die griechischen Missionare den slavischen Völkern sich mittheilte: *böhmisch* zyrkew, *polnisch* cerkiew und *russisch* zerkow. Vgl. ausführl. Untersuchungen „über die Individualit. des W. u. Begr. Kirche" von *H. F. Jacobson* in s. kirchenrechtlichen Versuchen 1. Beitr. (Königsberg 1831.) S. 69 ff. Für diese Ableitung auch *Nitzsch*, System d. chr. Lehre §. 186. u. *Kurtz*, Handb. d. allg. K. Gesch. (3. A. 1853.) §. 1. — c) von *κύριε*, Kyrie, dem Anfangshymnus des Gottesdienstes (*Wagnitz*, Liturg. Journ. 1.Bd. (1801.) 2. St.);

2) von *lateinischem* Stamme: *quercus*, — davon die altsächsische Bezeichnung des heiligen Hains: *Härg, Hearge*, vgl. das Fränkische *Harah*, Isländische *Horch* (Engl. *church*);

3) von ursprüngl. *deutschem* Stamme: *Küren, Kören* = *ἐκκλησία*. *K. Hase*, welcher Lehrb. d. evang. D. (1. Ausg.) §. 181. u. Hutt. rediv. §. 119. für diese Ableitung sich erklärt, führt noch an die Ableitung des *Lipsius* von *Kirk* = Kreis (der heiligen Steine)

und *Eckard's* und *Frisch's* von *Harga*, *Haruga* (Götzen-Tempel, eigentl. Kasten). *H. Leo*, Ferienschriften (Halle 1847) nimmt einen keltischen Ursprung an: *Cyrch* oder *Cylch* = Mittelpunkt, um den sich etwas sammelt: *Versammlungsort.*

§. 117.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff von der Kirche.

Die wahre Kirche ist nach der Bestimmung unserer symbolischen Bücher (Conf. Aug. art. VII sq. vgl. Apol. IV. p. 144 sqq.) *congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.* Die Bezeichnung des Wesens und Bestimmung des Begriffs der Kirche in diesen und verwandten Stellen unserer Bekenntnissschriften entspricht durchaus dem Worte des Herrn und seiner Apostel (§. 116.), ebenso die Darstellung und Entwickelung der Väter der erneuerten Kirche in den ersten Jahrhunderten nach der Reformation, wogegen spätere Missverständnisse, seit den pietistisch-synkretistischen Streitigkeiten (§. 18.) bis zu einer fast gänzlichen Verkennung dieser Wesenlehre geführt haben, welche noch in jüngster Zeit mehrere, selbst übrigens bekenntnisstreue, Lehrer der Kirche, wie *Münchmeyer*, sogar zum Aufgeben der reformatorischen Bestimmung des Begriffs der Kirche, insbesondere der wahren als der *unsichtbaren*, verleitet hat. Wir versuchen daher, die Lehre unserer Kirche treu nach den symbolischen Schriften darzustellen und fügen dieser Darstellung die bemerkenswertheren dogmatischen Bestimmungen bei.

Kirche (*ἐκκλησία* nach der Urbedeutung des Wortes) ist die Gemeinschaft derer, welche dem Rufe des Evangeliums gefolgt sind (coetus e mundo evocatus s. *coet. eorum, qui invitationem evangelicam secuti Christo nomen dederunt: τὸ πλῆθος τῶν κλητῶν* s. *τῶν κληθέντων ἐκ τοῦ κόσμου*). Da diejenigen, welche dem Rufe aus der Welt in das Reich Gottes folgten und ihren Glauben an das Evangelium bekannten, nach dem

Befehle Christi (Matth. 28. Mr. 16. vgl. Ap. G. 2, 38.) durch die Taufe geweihet in den *neuen Bund* aufgenommen wurden und fort und fort aufzunehmen sind, so bestimmt sich die Kirche, oder die Gemeinschaft der Berufenen, welche sich zu Christo bekennen, näher als *die Gemeinschaft der Getauften,* in welcher freilich von Anfang an, schon in der Apostelschaar, wahre und falsche Glieder gewesen sind, solche, welche ihren Glauben blos mit dem Munde bekannten, wie solche, die ihn bewährten durch ihr Leben, auch durch Treue bis zum Tode. Und wie diese Erscheinung eine natürliche war (§. 79.), so wird sie nach den Erklärungen des Herrn selbst eine fortdauernde seyn, bis dass Er wiederkommen wird, die Bösen von den Guten zu scheiden (Matth. 7, 13. u. o.). Darum ist zu unterscheiden die Kirche im weitern und engern Sinne (ecclesia *large* s. late et *stricte* dicta, quae est nomine et re ecclesia, verus populus Dei, renatus per Spiritum S. Apol. p. 144. 146 sq.). Die *Kirche* im weitesten Sinne ist demnach die Gemeinschaft Aller, welche den Namen Christi bekennen, die Kirche im weitern, gewöhnlichen, Sinne ist die *Gemeinschaft der Getauften* (*τῶν ἁγίων* im objectiven Sinne — *sancti* = consecrati —, in welchem auch die Apostel die Gesammtheit der Gemeinden bezeichneten (§. 113. Anmerk. 4.). Da nun in dieser Gemeinschaft wahre und falsche Christen in grosser und mannichfaltiger Mischung sich finden, so wird die Kirche begrifflich geschieden in die *wahre* und *falsche.*

Die *Wahrheit* kann aber in doppeltem Sinne gefasst werden 1) als Uebereinstimmung mit der Urnorm derselben, mit der Lehre Christi und seiner Apostel, als solche (Joh. 8, 31. Gal. 3, 1. vgl. 1, 6 ff.), oder 2) zugleich als Uebereinstimmung des innern und äussern Lebens mit derselben oder mit dem wahren Glauben (Joh. 4, 23.). Dieser doppelten Auffassung entsprechend scheidet sich, wie das alte Bundesvolk (in *Ἰουδαῖοι ἐν τῷ φανερῷ = ἡ περιτομὴ κ. σάρκα,* und *ἐν τῷ κρυπτῷ = ἡ περιτ. κ. πνεῦμα* §. 116.), die wahre

Kirche wieder in die *sichtbare* (eccl. *visibilis*), die als Gesellschaft erkennbar ist und von andern sich durch gewisse Merkmale unterscheiden lässt, und die *unsichtbare* (eccl. *invisibilis*), die den Augen der Menschen verborgene Zahl der wahrhaft geheiligten Glieder [1]). — Die *wahre Kirche* als äussere Gemeinschaft (*eccl. visibilis* veri nominis) ist diejenige, welche die von dem Herrn ihr anvertrauten Gnadenmittel, Wort und Sacramente, treu bewahrt und verwaltet, unverfälscht und unverkümmert (Conf. A. VII. oben). — Die Reformatoren als solche, als Wiederhersteller der alten, wahrhaft apostolischen und katholischen, Kirche konnten in Wahrheit selbst diese als verborgen (unsichtbar = occulta) bezeichnen, da sie als äussere Gemeinschaft (externa societas) damals nirgends zu finden war, man mochte auf die Lehre oder die innere Verfassung, Sitten und Gebräuche, sehen. Durch jene Definition der Kirche bezeichneten sie zugleich ihre Aufgabe, die ursprüngliche, später durch Menschensatzungen und Missbräuche verderbte, entstellte und verhüllte, Kirche wiederherzustellen durch lautere Verkündigung des Evangeliums in ursprünglicher Fülle und durch stiftungsmässige Verwaltung der

---

1) Vgl. *Luther*, Werke Erl. Ausg. T. III, 38. (Comm. in ep. ad Gal.): „Recte igitur fatemur in symbolo, nos *credere* ecclesiam sanctam; est enim *invisibilis*, habitans in Spiritu in loco inaccessibili. — Eine Sammlung von Stellen bei *Münchmeyer*, das Dogma v. d. sichtb. und unsichtb. Kirche — ein hist. krit. Vers. (Gött. 1854.) S. 33 fg. vgl. *Beste*, Dr. Mart. Luth. Gl. L. §. 60. besond. Nr. 4. — Ebenso *Zwingli* chr. fidei expos. art. ecclesia und *Calvin.*, institt. IV, 1. 7: Quemadmodum *invisibilem*, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam *credere* necesse est, ita hanc (*visibilem*) *observare* ejusque communionem colere debemus. Vgl. *Conf. Helv.* II. c. 17: „Fit aliquando, ut Deus justo judicio veritatem verbi sui *sic obscurari* sinat, *ut prope videatur* exstincta et *nulla amplius superesse ecclesia*. Unde et ecclesia *invisibilis* appellari potest, non quod homines sint invisibiles, ex quibus ecclesia colligitur, sed *quod oculis nostris absconsa, Deo soli nota*, judicium humanum saepe subterfugiat." — Manche von den neuern Gegnern dieser wahrhaft reformatorischen Unterscheidung wagen zu behaupten, dass sie den Symbolen der lutherischen Kirche fremd sey, und erklären sie für ein späteres Erzeugniss des Pietismus. Vom Gegentheil konnte sie schon die reiche Sammlung von Belägen bei *Münchmeyer*, einem der entschiedensten Gegner der Lehre von einer unsichtb. Kirche, a. Schr. S. 45 ff., überzeugen; vgl. *Schmid*, Dogm. der evang. luth. Kirche. §. 56. Anm. 13.

Sacramente. Als ihre Bestimmung des Begriffs der (wahren) Kirche (Conf. Aug. VII.) von den Verfassern der Confutation angefochten und aus donatist. und hussitischem Irrthum abgeleitet wurde, vertheidigten sie unsere Väter gegen die Beschuldigung utopistischer Träumerei (der Annahme einer civitas platonica) 1) durch Berufung auf das apostol. Symbolum, das älteste und allgemeinste kirchliche Bekenntniss, nach welchem die Christen von Anfang an an die wahre Kirche, als eine heilige und allgemeine, geglaubt haben, daher sie nicht augenscheinig seyn könne, 2) auf die entsprechenden Erklärungen Christi selbst und seiner Jünger über das Wesen der Kirche (Matth. 7, 15 ff. Eph. 1, 22 fg. Röm. 14, 17 ff. u. a.) und 3) auf den Consensus erleuchteter Lehrer aller Zeiten in der Bestimmung des Begriffs der wahren, eigentlich („proprie et principaliter") so zu nennenden, Kirche (Apol. Conf. IV. p. 144—49.). — Die Reformatoren gingen dabei von dem richtigen logischen Grundsatze aus, dass die Definition der Kirche sich unterscheiden müsse von einer Beschreibung (l. c. p. 146: „cum *definitur* Ecclesia, necesse est eam definiri, quae est *vivum corpus Christi*, item, quae est *nomine* et *re* Ecclesia"). Eine wahre Definition entspricht der Idee oder dem Wesen der Sache, eine Beschreibung nur ihrer zufälligen, zeitlichen Erscheinung. Eine richtige Definition der Kirche sagt daher, was sie an sich sey und werden solle, wie denn auch die von der Christenheit von Anfang anerkannten Prädikate der wahren Kirche (*una, sancta, catholica* et *apostolica*) aussagen, was sie ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach seyn und werden soll, nicht aber, was sie ist, so weit menschliche Augen sie sehen. Durch treue Wahrung und Verwaltung der Gnadenmittel, der ursprünglichen und perennirenden Quellen alles christlichen Lebens, welche die Definition hervorhebt (*recta* doctr. *Evangelii* et *recta* administratio *Sacramentorum*), durch Bewährung ihres apostolischen Charakters, wird sie je länger je mehr werden, was sie seyn soll, zunächst wieder Eine allgemeine (*una* eaque *catho-*

lica s. oecumenica), was sie nach dem 6. Jahrh. aufhörte zu seyn in dem Masse, als sie durch Hingabe an weltliche Superstition und menschliche Willkühr ihren ursprünglichen apostolischen und universalen Charakter verlor, zuletzt aber bei der Vollendung aller Dinge auch eine heilige im vollen Sinne und als solche eine herrliche und selige (Joh. 17, 17 ff.).

Die *sichtbare Kirche* ist demnach die *wahre*, so weit diese Prädikate ihr eignen und sie jene Treue in der Anwendung der ihr anvertrauten Gnadenmittel bewährt. Sie wird als sichtbare überhaupt geschieden 1) nach ihrem Umfang in ecclesia *universalis* et *particularis;* 2) nach ihrem Organismus oder ihrer gesellschaftlichen Verfassung in eccl. *synthetica* et *repraesentativa;* jene tritt nach göttlicher Ordnung hervor in 3 Berufskreisen *(triplex hierarchia)*, dem ordo s. *status ecclesiasticus*, *politicus*, et *oeconomicus*, die eccl. repraesentativa bildet sich nach Massgabe der Verschiedenheit der Verhältnisse bald vorzugsweise aus Einem, aber auch aus allen 3 Ständen; endlich 3) nach ihrem Verhältniss zum Staate in geduldete (eccl. *tolerata*) und aufgenommene (eccl. *recepta*); von mehreren dieser Art kann Eine die herrschende (eccl. dominans), sie können aber in indifferenten Staaten auch gleichberechtigt seyn. Die blos geduldeten pflegen die häretischen (nicht auf dem Grunde der ökumenischen Symbole der apostolisch-katholischen Kirche stehenden) Kirchenpartheien zu seyn (*Sectae*); wogegen von den auf ökumenischem Glaubensgrunde stehenden Kirchengemeinschaften die Abendländische und Morgenländische (welche im 11. Jahrh. sich selbst gegenseitig mit dem Anathem belegt haben) wegen ihrer schriftwidrigen, erst seit dem 7. Jahrh. nach und nach geltend gemachten, Satzungen und Gebräuche mit Recht römisch- und griechisch-katholische oder orthodoxe heissen, die evangelische aber, insbesondere die evangelisch-lutherische, wegen ihrer Uebereinstimmung mit dem Glauben der allgemeinen Kirche der 6 ersten Jahrhunderte die wahr-

haft katholische ist (Conf. Aug. art. 20—28. und Artt. Smalc.).

Die *unsichtbare Kirche*, die Gemeinschaft der Erleuchteten und Geheiligten in der sichtbaren, das Salz, ohne welches die Kirche überhaupt ihre anregende, erhaltende und weltverbessernde Kraft verlieren würde und untergehen müsste (wie sie denn partiell auch in Afrika und Asien seit dem 7. Jahrh. untergegangen ist), der Zahl der Gerechten vergleichbar, um deren willen der Herr Sodom und Gomorrha verschonen wollte, ist 1) ihrem Wesen nach untrüglich (infallibilis — columna veritatis) und alleinseligmachend (extra quam nulla salus); 2) ihrer Wirksamkeit wie ihrer Bestimmung nach *militans* (Eph. 6, 12. vgl. 1 Tim. 6, 12.) und *triumphans* (Hebr. 12, 23.); denn sie sollen die Pforten der Hölle nicht überwältigen (Matth. 16, 18. vgl. 24, 35. 28, 18—20. Luc. 1, 33. — Apol. IV. p. 147—149.).

Anm. Dogmatische Bestimmung und Entwickelung der symbolischen Lehre.

Ecclesia est ***coetus fidelium, qui sub uno capite Christo per verbum et sacramenta collectus alitur et conservatur per eadem ad aeternam salutem*** (*Calov.* t. VIII. p. 250.). — ***Reinhard*** fasst die Kirche nicht als solche, sondern als eine Religionsgesellschaft überhaupt neben allen andern in der Welt, wenn er sie (§ 169.) definirt als ***societas eorum, qui religioni christianae addicti sunt.***

„***Ecclesiae*** appellatio interdum *generaliter* accipitur ***pro coetu promiscuo vocatorum***, in quo omnes, qui externa professione se aggregant ad auditum verbi et usum sacramentorum, pro ecclesiae membris habentur; interdum ***specialiter*** et ***proprie*** accipitur ***pro coetu vere renatorum et electorum in illo coetu***, qui Deo, cordium et renum scrutatori, cogniti sunt. Respectu vocatorum ecclesia dicitur ***visibilis***, respectu electorum ***invisibilis*** (Gerhard XI, 82.). Doch zieht er die symbol. Bezeichnung congregatio ***Sanctorum*** dem Ausdr. ***electorum*** vor, „quia latior est adpellatio sanctorum et credentium, quam electorum. Proinde cum ecclesia catholica ambitu suo complectatur non solum electos proprie et exquisite sic dictos, sed etiam sanctos et credentes, qui postea iterum excidunt; ideo satius est, ecclesiam definire congregationem sanctorum et vere credentium, quam electorum, quamvis sano sensu, phrasi scil. eccle-

siastica et generali, vox electorum usurpata neminem offendere debeat" (l. c. p. 13.). — Die Unterscheidung der ecclesia *late* et *stricte* dicta sowie der eccl. *visibilis* et *invisibilis* bezeichnet demnach entsprechende Begriffe. Man soll aber nicht meinen, dass damit zwei sich entgegengesetzte oder neben einander bestehende Kirchen angenommen werden, sondern die Gemeine der wahrhaft Gläubigen oder Wiedergeborenen, welche Gott allein kennt, eccl. stricte dicta als invisibilis, ist inmitten der Kirche im weitern Sinne, dem coetus vocatorum et baptizatorum: „Ecclesia salva unitate pro diverso considerandi modo distinguitur in *visibilem* et *invisibilem*. Respectu *vocatorum* dicitur visibilis, respectu *electorum invisibilis;* extra visibilem vero ecclesiam non est quaerenda invisibilis, *sed haec illi est inclusa*" (Quenst. IV. p. 493.). — „*Non* asserimus, ecclesiam visibilem et invisibilem esse *duas ecclesias* specie diversas aut contrarie oppositas, sed unam eandemque ecclesiam diverso respectu dicimus visibilem et invisibilem: visibilem resp. vocatorum, invisibilem resp. renatorum, — qui diversi considerandi modi nec constituunt diversas species, nec inferunt oppositionem contrariam, quia coetus invisibilis renatorum sub visibili coetu vocatorum continetur. Antithesis est a) *Pontificiorum*, statuentium, non dari ecclesiam invisibilem, b) *Weigelianorum*, negantium, veram dari ecclesiam visibilem" (Hollaz. p. 1283. vgl. p. 1281. Gerhard. XI, 81. 83. u. Luther selbst bei Beste a. Schr. S. 219 fg.).

Dass die der Kirche von Anfang an zuerkannten *Prädikate (unitas, sanctitas, universitas* et *apostolica indoles)* im vollen Sinne nur der *ecclesia* proprie s. *stricte* dicta, dagegen der sichtbaren nur beziehungs- oder theilweise (*synecdochice*, wie die Theologen sagen: quatenus s. *in quantum notioni et fini ecclesiae respondet*) zukommen, ist bereits oben bemerkt worden, ebenso, in wiefern die sichtbare (in Partikularkirchen sich darstellende) die wahre sey und an welchen *Merkmalen* (*notis veritatis*) man sie erkenne, und eben diese (schriftmässige Lehre und stiftungsmässige Verwaltung der Sacramente) hebt die Conf. Aug. art. VII. hervor, und spricht damit aus, dass die Reformation die Wiederherstellung der ursprünglichen Kirche durch Reinigung der Lehre und des Cultus von schriftwidrigen Beimischungen und verderblichem Aberglauben bezweckte. Die Wahrheit der sichtbaren Kirche bestimmt sich hierdurch als Reinheit. „Ecclesia [vocatorum visibilis eaque] *vera* s. *pura* est coetus hominum, in quo omnia, quae ad salutem creditu et ad vitae santimoniam factu sunt necessaria, citra admixtos errores noxios, ex verbo Dei perspicue docentur et sacramenta juxta institutionem Christi rite administrantur, et sic filii spirituales gignuntur, qui per veram fidem Christo capiti conjunguntur et in ipso unum corpus fiunt. — Ecclesia *visibilis vera* certo respectu est *una*, *sancta*, *apostolica* et

catholica. Prob.: Ecclesia *visibilis vera*, ex renatis electisque et admixtis hypocritis aggregata, est 1) *una, unitate externa*, propter professionem ejusd. doctrinae fidei atque ob concordiam et pacem ecclesiasticam; *unitate autem interna* s. fidei salvificae sinceraeque caritatis conjuncti sunt renati et electi, qui in visibili vocatorum coetu veram doctrinam profitente continentur. 2) *Sancta* dicitur, *per synecdochen partis pro toto,* quia pars *potior,* sive vere credentes et sancti, eminent atque praevalent in ecclesia vera. 3) *Apostolica* est, quia doctrina, quae in ea publice sonat, Apostolorum fundamento est superstructa. 4) *Catholica* est, ratione *catholicismi interni,* quia doctrinam catholicam integram et incorruptam profitetur; non autem est catholica, si spectes *catholicismum externum,* propterea quod non omnes vere credentes et sanctos complectitur, quum filii Dei etiam in ecclesia corrupta gignantur." — „*Manifesti haeretici* in ecclesia vera *non eminent*, aut prevalent (in qua dominantur haeretici et praeponderant errores, fundamentum fidei evertentes, ea non est vera, pura et orthodoxa, sed falsa, impura et corrupta). *Occulti* tamen haeretici in ecclesia orthodoxa existere possunt (1 Cor. 11, 19. Act. 20, 20.). At iidem *non* sunt de ecclesia *vera* (ideo, quod non sunt viva ipsius membra; carent quippe fide salvifica, tanquam *ratione formali* membrorum ecclesiae)." — „Ecclesia *falsa* s. *impura* est coetus hominum, in quo doctrina fidei ex verbo Dei, admixtis erroribus et corruptelis, publice proponitur et sacramenta quidem administrantur, sed non eo modo et fine, quo a Christo instituta sunt, dispensantur" (Hollaz. p. 1306 sq.).

„Ecclesia Christi per orbem terrarum diffusa [visibilis] plures continet coetus partiales, qui et ipsi nomen ac definitionem ecclesiae sibi vendicant. Ac nota est 1) distinctio ecclesiae in *universalem* et *particulares*" (Baier. Comp. th. pos. p. 720.). — *Universalis* h. l. dicitur numerus hominum cunctorum, qui per totum terrarum orbem sparsi Christi nomen profitentur; *particularis* est singularis Christianorum societas, qui peculiari fidei cultusque religiosi ratione utuntur.

Die Christenheit auf Erden, die also nach ihrem Umfange *(quoad ambitum)* begrifflich sich in eccl. universalis und particularis scheiden lässt, besteht doch in Wirklichkeit aus lauter, mehr und minder umfangreichen, Partikular-Kirchen, von denen aber die, welche auf dem schriftgemässen Glaubensgrunde der alten, noch ungespaltenen, ökumenischen Kirche stehen, Anspruch auf das Prädikat der eccl. *universalis* (*catholica*) machen, die Römisch-katholische, die Griechisch-orthodoxe und Evangelische, diese den gegründetsten, sofern und so lange sie mit ihrem Bekenntniss unverrückt auf demselben verharrt; ihr gelten daher auch vor allen anderen die Verheissungen des Herrn (vgl. §. 140.).

Die sichtbare Kirche in der grössten Mehrheit ihrer particularen Gestaltungen scheidet sich 2) nach ihrer gesellschaftlichen Verfassung (*quoad constitutionem*) in eccl. *synthetica* s. collectiva: copia cunctorum societatis membrorum, et doctorum et auditorum, et *repraesentativa:* numerus eorum, qui auctoritate publica societati praesunt ejusque saluti prospiciunt (§ 133.). — Die eccl. *synthetica* entfaltet sich in 3 Ständen oder Berufskreisen (*triplex hierarchia* s. *status*). „*Status* s. *ordines* in ecclesia a Deo instituti numerantur tres, videl. ecclesiasticus, politicus et oeconomicus, quos etiam *hierarchias* appellare consueverunt. *Oeconomicus* ordo inservit generis humani multiplicationi, *politicus* ejusdem defensioni, *ecclesiasticus* ad salutem aeternam promotioni. *Oecon.* ordo oppositus est a Deo vagis libidinibus, *polit.* tyrannidi ac latrociniis, *ecclesiasticus* haeresibus ac doctrinae corruptelis" (Gerh. XII, b. 2. vgl. Hollaz. p. 1331.). — Ecclesiam *repraesentativam* constituunt cum *doctores* tum alii *praepositi* atque *delegati* ecclesiae syntheticae rite vocati: „Ecclesia *repraesentativa* dicitur congregatio doctorum et praepositorum ecclesiarum, sive omnium sive singularum, quae ecclesiam syntheticam repraesentat et quandam quasi ideam ejus exhibet et compendium facit" (Quenst. P. IV. p. 483.). „Repraesentatur — ecclesia synthetica cum per *ministerium ecclesiasticum* tum per *concilium* s. synodum." „*Professio fidei*, quae editur voce *pastorum*, quum doctrinam Christi *in conventibus publicis* inculcant et ad auditorum captum declarant, communis confessio ecclesiae totius et singulorum membrorum censetur. In *conciliis* autem congregantur *doctores et delegati ecclesiae*, quibus a tota credentium communione commissa est potestas cognoscendi et judicandi de publica interpretatione doctrinae in capitibus dubiis et controversis, de caerimoniis ad bonum ordinem in ecclesia facientibus, ut de potestate corrigendi publica delicta" (Hollaz. l. c. p. 1320.). — „*Assessores* et *judices* in Conciliis praeter praesides sunt non tantum Episcopi, Doctores et Pastores, sed etiam Laici, literarum sacrarum periti, pii, veritatis et pacis amantes, ab ecclesiis delegati, ut de rebus propositis sententiam ferant" (id. l. c. p. 1323.).

3) Im politischen Sinne oder nach ihrem Verhältniss zum Staate ist *Kirche societas hominum, qui religionem Christianam secundum formulam doctrinae publicae* vel *probatam* (eccl. *recepta*) vel *admissam* (eccl. *tolerata*) *profitentur* [2]). — Ihnen entgegen stehen die *Secten*, wenn auch sie, wie die Socinianer, Mennoniten, Baptisten u. a. mit Vorwissen eines christlichen Staats neben den

---

2) „Consociatio hominum eandem fidem Christianam profitentium de cultu Dei externo secundum communem normam instituendo" definirt *Fr. Haenel* (Pot. Regi Saxon. a Consil. eccl. intimis): De finibus inter civitatem atque ecclesiam caute regundis — Commentatio juris publ. Dresd. 1838. 8.

Kirchen existiren, nämlich die s. g. dissidentischen Gemeinschaften: *societates hominum, qui de religione christiana singulares opiniones easque universae ecclesiae doctrinae contrarias sequuntur.*

In der dogmatischen Ausführung der Lehre von der *unsichtbaren Kirche* zeigt sich begreiflicher Weise ein Schwanken in Betreff der *eccl. militans. Hutter* bezeichnet als solche die Kirche überhaupt, auch die eccl. *visibilis* (loc. XVII. qu. 10.): „Si externam societatem signorum ac rituum ecclesiae respicias, *ecclesia militans dicitur esse visibilis* et *omnes eos complectitur, qui versantur in coetu vocatorum*, sive sint pii sive impii, sive electi sive reprobi. Si vero ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et Spiritus Sti *in cordibus* fidelium habitantis, eatenus certe dicitur invisibilis et electorum propria." Aehnlich *Gerhard* (XI, 10.): „Ecclesia *militans* dicitur, quod sub vexillo Christi contra Satanam, mundum et carnem in hac vita adhuc pugnat," setzt aber hinzu: „Ubi observa, *Electorum ecclesiae* hanc descriptionem unice competere; si vero *coetui Vocatorum* accommodari debet, addendum erit, quod militans ecclesia in hoc vocata et constituta sit, ut contra adversarias illas potestates viriliter depugnet, id quod omnibus ad ecclesiam vocatis comune est." *Baier* (P. III. cap. 13. §. 1.): „Homines illi, quos Deus juxta aeternum suum decretum fide et gratia sua donavit, *collective* sumti dicuntur *ecclesia.* Et quidem *ratione vitae praesentis spectati dicuntur ecclesia militans,* ratione vitae alterius s. futurae autem eccl. *triumphans*, licet aliquando nomen ecclesiae utrumque coetum complectatur, alias *absolute* positum ecclesiam *militantem* praecise significet (Act. 20, 28. Rom. 16, 4. 1 Cor 12, 28. 14, 4 sq. 16, 19. 2 Cor. 8, 1.). (§. 2.): „Ecclesia militans ipsa quoque accipitur *bifariam*: uno modo *proprie* et praecise pro congregatione vere credentium et sanctorum, qui Christo capiti per fidem insiti sunt, velut membra viva unum cum ipso corpus mysticum constituunt: altero modo *improprie* et *per synecdochen* pro toto ex vere credentibus et sanctis, admixtisque hypocritis et malis aggregato coetu." — Entschiedener *Hollaz* (l. c. p. 1279.): „Ecclesia *stricte* et *proprie dicta* (= invisibilis p. 1278.) dividitur in *militantem* et *triumphantem. Illa* est, in qua homines renati, sub Christi ductu et velut vexillo contra Satanam, mundum et carnalem concupiscentiam constituti, in hac vita pugnant. *Haec* est, in qua beati, militia sua defuncti et victoriam de hostibus nacti, cum Christo in vita aeterna gaudent et triumphant." — Da im Kampfe der Bekenner und Märtyrer, der *testes veritatis*, die Kirche im engern Sinne („quae est *nomine* et *re* Ecclesia" Apol. IV. 146.), die unsichtbare nach der schriftgemässen Bezeichnung der Reformatoren, die Stärke ihrer Macht gegen die Welt und ihre Gewalten offenbart und ihren Mund in ihren wahren Gliedern aufthut, so tritt sie als die streitende aus ihrer Unsichtbarkeit hervor,

in den Tausenden, die ihre Knie nicht beugen vor den Baals dieser Zeit und Stand halten, wenn alles wankt und weicht, wie sie als die triumphirende die Scheidung der sichtbaren, die nur den Schein hat, und der unsichtbaren aufhebt in den Gegensatz der Verherrlichten und Seligen (Offenb. 2, 10. vgl. 7. 3, 11 fg.) und der Ueberwundenen und Verdammten.

Literatur — ältere: *Jo. Musaeus*, tract. de ecclesia, quo duae ejus antehac habitae disputationes, una de natura et definitione ecclesiae, altera de ejusd. distinctione in univ. et part. uberius deducuntur. Jen. 1657. 1671. 4. — *J. W. Jäger*, Tract. de ecclesia, praecipuisque circa hunc locum controversiis vett. et recent. Tub. 1711. 4. — *J. F. Cotta*, De ecclesiae tum generatim spectatae tum speciatim christianae natura atque indole variisque ejus speciebus — in Gerhardi LL. th. T. XI. et. XII. — Aus der neuern: *van der Mark* a. Schr. (§. 116.) und *Kleuker* a. Schr. — *Bretschneider*, System. Entw. §. 125 f., wo auch ein ausführlicheres Verz. d. Literatur. — Neuere oben zu §. 116. Anm. 1. Ausserdem *Rich. Rothe*, die Anfänge d. chr. K. u. ihrer Verfassung 1. Bd. (1837.) S. 99 ff. 555 ff. (Bekämpfung der Vorstellung von der unsichtbaren Kirche). Dagegen *N. Chr. Kist*, die chr. Kirche auf Erden nach d. Lehre d. h. Schr. u. d. Gesch. Aus d. Holländ. (Leipz. 1838.) S. 214 ff. Einer der gegenwärtigen Gegner der reformator. Lehre: *A. F. O. Münchmeyer* (das Dogma von der sichtb. u. unsichtb. Kirche — ein hist. krit. Versuch — Götting. 1854. 8.) geht von der unbegründeten Voraussetzung aus, dass die Unterscheidung auf der Annahme „einer doppelten Kirche," „einer besondern unsichtbaren Kirche" neben der sichtbaren ruhe, S. 103., u. versucht S. 108 ff. zu zeigen, „dass die Schrift nichts von der in dem Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gesetzten doppelten Kirche weiss, dass das Wort göttlicher Offenbarung durchaus nur Eine Kirche kennt." S. 104 ff. nennt er Theologen der Gegenwart, *Löhe, Kurtz, Delitzsch, Karsten, Kahnis*, die er als Zustimmende bezeichnet, die es aber schwerlich auch nur so weit sind, als er annimmt. Wenn er „Eine *sichtbar-unsichtbare* Kirche" lehrt (Vorw. V.), „der auch die getauften Gottlosen und Heuchler eben so wohl wirklich, aber freilich als todte Glieder, angehören, wie sie im heil. Abendmahl wirklich, aber freilich nur sich zum Gericht, den Leib des Herrn empfangen," so behauptet er, was die evang. Kirche nicht verneint, in jeder Beziehung aber angemessener ausgesprochen hat. Eine Darstellung und Rechtfertigung der symbol. Lehre enthält m. Schr.: Das Bekenntn. der evang. K. in s. Verh. zu dem der Röm. u. Griech. (1853.) §. 1. u. 2.

Zweiter Abschnitt.

Von den Mitteln der Kirche für ihren Zweck

oder

Von den Gnadenmitteln.

---

§. 118.

Der Zweck der Kirche ist, durch Verkündigung der göttlichen Gnade und Wahrheit, wie sie in dem Evangelio der Welt offenbart worden ist, Alle, welche sie im Glauben aufnehmen, zur Theilnahme an dem göttlichen, seligen Leben zu führen, welches durch die Sünde verloren worden ist (Joh. 1, 17 fg. vgl. 9 ff.; 18, 37. vgl. 8, 31. 32. 36.; 1 Tim. 2, 4 ff.). Diesem Zwecke entsprechen auch die ihr anvertrauten Mittel, das *Wort Gottes* und die *Sacramente*, wie diese dem geistig-sinnlichen Wesen des Menschen und seinen Bedürfnissen angemessen sind. Das *Wort Gottes* ladet durch Verkündigung der Wahrheit im Gesetz und Evangelium, durch deren Aufnahme der natürliche Mensch allein aus den Banden der Finsterniss erlöst werden kann, zum Reiche Gottes ein und weckt vermöge der ihm inwohnenden übernatürlichen Kraft Busse und Glauben in Allen, welche sich ihm nicht verschliessen oder seiner Wirkung widerstehen (1 Pet. 1, 22 ff.), und die *Sacramente* haben laut und kraft dieses Wortes die Bestimmung, durch himmlische Gaben in irdischen Dingen, die zugleich äussere Zeichen der durch sie mitgetheilten Gnadengaben sind, das göttliche Leben in den Empfängern zu pflanzen, zu nähren und zu vollenden. Durch diese

beiden Mittel erregt, fördert und vollendet der Geist Gottes das dem Christen eigenthümliche Leben, sowohl die Erkenntniss der Wahrheit, welche frei macht, als diese Freiheit, worin die Herrlichkeit der Kinder Gottes besteht (Röm. 14, 17.), welche ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste. Denn wie es keiner neuen, unmittelbaren oder ausserordentlichen Offenbarungen bedarf, das Werk der Erlösung zu vervollständigen, welches Christus vollendet hat (§. 14.), so stehen auch alle übrigen *Beförderungsmittel* christlicher Erleuchtung, Frömmigkeit und Seligkeit in der engsten Verbindung mit diesen beiden und erhalten ihren Werth durch ihre Abhängigkeit von denselben.

Anm. Die Symbolischen Bücher bezeichnen auch Verbum Dei et Sacramenta als instrumenta oder media gratiae z. B. Conf. Aug. V. „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per *Verbum* et *Sacramenta* tamquam per instrumenta donatur Spiritus S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium. Vgl. Apol. IV. p. 153: „Cum justitia cordis sit res spiritualis, vivificans corda, et constet, quod traditiones humanae non vivificent corda, nec sint effectus Spiritus S., sicut dilectio proximi, castitas cett., nec sint instrumenta, *per quae Deus movet corda ad credendum,* sicut Verbum et Sacramenta divinitus tradita etc." u. art. VII. p. 200 sq. (s. unten §. 121. Anm. 2. abgedruckt). — Artt. Sm. P. III. art 8: „Et in his, quae *vocale* et *externum* verbum concernunt, constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi *per verbum* et *cum verbo externo et praecedente,* ut ita praemuniamus nos adversum *Enthusiastas*, id est Spiritus, qui jactitant, se ante verbum et sine verbo Spiritum habere et ideo scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito, ut faciebat Monetarius et *multi* adhuc hodie, *qui acute discernere volunt inter spiritum et literam* et neutrum norunt nec, quid statuant, sciunt." Catech. maj. P. II. art. 3. p. 500 sq. Form. C. art. II. p. 670.: „Deus pro sua ineffabili bonitate et clementia curat, ut et sua divina et immota lex et mirandum consilium de liberatione nostra, sanctum videlicet et salvificum *Evangelium* de aeterno Filio suo, unico Salvatore et Redemptore nostro, Jesu Christo, publice annuncientur. Ea praedicatione aeternam Ecclesiam sibi e genere humano colligit et in hominum mentibus veram poenitentiam, agnitionem peccatorum et fidem veram in Filium Dei, Jesum Christum, operatur.

Et visum est Deo, per hoc medium et ***non alio modo***, nimirum per sanctum Verbum suum, cum id vel praedicari auditur vel legitur, et per Sacramentorum legitimum usum homines ad aeternam salutem vocare, ad se trahere, convertere, regenerare et sanctificare" [1 Cor. 1, 21. Act. 10, 6. Röm. 10, 17. Joh. 17, 17. 20. Matth. 17, 5.]. vgl. p. 672. („Instrumenta seu media Spiritus S.") p. 818. 828 sq. u. a.

Media gratiae sind demnach ***adminicula divinitus suppeditata, per quae salus a J. Christo parta hominibus offertur atque in iis, qui recte utuntur, conservatur et perficitur.*** — ***Quenstedt*** (IV, 1.) nennt sie treffend salutaria spiritualis nostri morbi alexipharmaca und ***Hollaz*** (p. 991.) definirt: ***Media salutis*** sunt media divinitus ordinata, per quae Deus acquisitam a mediatore Christo salutem omnibus hominibus, in peccatum prolapsis, ex gratia offert veramque fidem donat et conservat, juxta atque omnes, meritum Christi finali fide amplectentes, in regnum gloriae introducit.

Wie der Sohn Gottes als der Logos *(verbum Dei)* die Welt erschaffen und erlöst hat, so werden von älteren Theologen auch die Gnadenmittel, durch welche das neue Leben gepflanzt, erhalten und vollendet wird, unter dem ***Worte Gottes*** als dem Genus subsumirt, und dann scheidet es sich in Verbum Dei ***vocale*** und ***visibile*** (= sacramenta, schon von Augustinus so genannt, vgl. §. 121. Anm. 2.).

Wenn nun in diesen Gnadenmitteln den Menschen das Heil dargeboten, der Mensch aber desselben nur theilhaftig wird durch den ***Glauben***, so ist auch dieser von den Theologen, namentlich ***Hollaz*** (a. St.) als medium salutis ***ex parte hominis*** bezeichnet worden, nämlich ληπτικόν seu oblatam salutem apprehendens, wogegen jene, ***media salutis ex parte Dei***, δοτικά sind s. salutem exhibentia.

Dagegen werden Gebet, Theilnahme am Gottesdienste u. a. Aeusserungen u. Uebungen des christlichen Glaubenslebens, als ***Beförderungsmittel des Heils*** (subsidia salutis), von den Gnadenmitteln in engern Sinne wohl unterschieden (§. 131.).

§. 119.

1) Von dem Worte Gottes.

Ist die Offenbarung, deren Hauptinhalt wir hier darlegen, die letzte und vollkommene (§. 6. u. 12.), so muss das Wort, in welchem sie ausgesprochen, mit den Erscheinungen, in welchen sie geschehen ist und von denen das Wort berichtet, geeignet seyn, die Menschen religiös

o weit zu vollenden, als ihre Bestimmung auf Erden es erfordert; es muss also alle geistigen Kräfte und Bestrebungen anregen, das erregte Leben fördern und ausbilden und alle wahrhaft höhern Bedürfnisse des Menschen befriedigen können; die *Form* muss eine allgemein menschliche seyn, so einfach, dass auch der Ungebildete das ihm Heilsame verstehen, und doch so wahr und angemessen, dass auch der Gebildete angezogen werden kann; der *Inhalt* theils *so fasslich*, dass auch der Anfänger im religiösen Leben seine Befriedigung findet, und doch *so tief*, dass auch der Gebildete noch immer zu suchen und zu finden hat, theils so *mannichfaltig*, dass die Menschen mit den verschiedensten Anlagen bei den verschiedensten Bedürfnissen und in den verschiedensten Lagen und Stimmungen finden können, was sie suchen. Die Offenbarung Gottes in der Schrift wird daher seinen Offenbarungen in der äussern Welt gleichen, wo für Alle das Nöthige und Wünschenswerthe und doch auch für die tiefsten Naturforscher noch des Verborgenen, Unerklärlichen und Geheimnissvollen so viel sich findet und jede neue Entdeckung die Unermesslichkeit des von Gottes Güte und Weisheit in der Schöpfung dargebotenen Schatzes offenbart. Diesen Voraussetzungen entspricht die Schrift des A. wie des N. T. Daher ihre ausserordentliche Kraft, die sie fort und fort übt, bei der weisen Mannichfaltigkeit des Inhalts und der Darstellung durch Geschichte, Gleichniss, Bild und Lehre. Dem forschenden Geiste ist sie Lehrerin, dem Willen Gesetz und das Herz erfüllt sie mit Trost, Ruhe und Freude (Ps. 19, 8 ff. Joh. 8, 31 fg. vgl. 17, 17 ff. 1 Pet. 1, 22 ff. Jac. 1, 21. u. a.). Aber der Kern, das Ziel und die Vollendung des Ganzen ist Jesus Christus, in welchem die lebendige Wahrheit und das wahrhaftige Leben erschien, und durch welchen den Menschen offenbar wurde, was sie sind, seyn sollen und werden, wenn sie ihm im Gehorsam des Glaubens folgen. Bei dieser Ueberzeugung verwerfen evangelische Christen sowohl *Mysticismus,* als superstitiöse Ueberschätzung menschlicher *Tradition* und *Naturalismus* (§ 13. vgl. § 19.).

Anm. 1. Die Sufficienz des Wortes Gottes in der h. Schrift, seine unerschöpfliche Tiefe, wie die Mannichfaltigkeit seines Inhalts für jedes Bedürfniss (§. 19 ff. vgl. §. 27.), ist nicht blos von der erneuerten, sondern eben so von der alten, apostolisch katholischen, Kirche anerkannt worden. Nur einige herrliche Zeugnisse aus dieser von Vätern, die schon den Uebergang zur mittelalterlichen bildeten, mögen hier stehen. *Augustinus* (ep. 137. ad Volusium) sagt: „Modus autem ipse dicendi, quo sacra scriptura contexitur, quam omnibus accessibilis, quamvis paucissimis penetrabilis! Ea, quae aperte continet, quasi amicus familiaris sine fuco ad cor loquitur indoctorum et doctorum, ea vero, quae in mysteriis occultat, nec ipsa eloquio superbo erigit, quo non audeat accedere mens tardiuscula inerudita, quasi pauper ad divitem, sed invitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascat sed etiam secreta exerceat veritate, hoc in promtis, quod in reconditis habens. Sed ne aperta fastidirentur, eadem rursus opera desiderantur, desiderata quodammodo renovantur, renovata suaviter intimantur. His salubriter et prava corriguntur et parva nutriuntur et magna oblectantur ingenia. Ille huic doctrinae inimicus est animus, qui vel errando eam nescit esse saluberrimam, vel odit aegrotando medicinam." — *Gregorius* I. (ep. ad Leandrum c. 4.): Divinus enim sermo sicut in mysteriis prudentes exercet, sic plerumque superficie simplices refovet. Habet in publico, unde parvulos nutriat, servat in secreto, unde mentes sublimium in admirationem suspendat. Quasi quidam quippe est fluvius, ut ita dixerim, planus et altus, in quo et agnus ambulet et elephas natet.

Anm. 2. Bedeutung des Wortes Gottes als Medium salutis — nach *Quenstedt* (I. 169.): Distinguendum inter *verbum Dei* materialiter pro characteribus, apicibus, literis et syllabis in charta s. membrana haerentibus, — vel etiam pro sono et vocibus externis in aëre formatis, — sed formaliter pro *conceptu et sensu divino literis et syllabis* in scriptione et vocibus in praedicatione *expresso et exhibito*. Isto modo tantum improprie et *σημαντικῶς* dicitur Verbum Dei, hoc vero modo *κυρίως* et proprie est Verbum Dei, *sapientia* Dei, *mens* Dei, *consilium* Dei. Non illis, sed huic vim et efficaciam divinam adscribimus [1 Cor. 2, 7 fgg. vgl. 2 Cor. 3, 6.]. — *Buddeus*, Institutt. p. 165. unterscheidet die in der Schrift enthaltene Heilslehre, lex et evang., als *objectum primarium* Scripturae s. von dem übrigen Inhalte, welcher zur Bestättigung und Erläuterung dient, als *objectum secundarium*; wenn er jenen bezeichnet als ea omnia, *quae scitu credituque ad salutem sunt necessaria*, so haben wir in dem übrigen zu erkennen ea, quo *scitu* sunt necessaria *ad recte intelligendam Scripturam s.* In ähnlichem Sinne unterschied Baumgarten, Glaubenslehre 3. Bd. S. 72., Partes *primarias* et *secundarias*.

§. 120.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff vom Worte Gottes.

Der symbolisch-dogmatische Lehrbegriff, seinem Inhalte nach durchaus schriftgemäss, ist das Ergebniss der Kämpfe mit Gegnern verschiedener Art, namentlich, was den *Umfang* des *Wortes Gottes* betrifft, mit den *Antinomern*, welche in verschiedenem Sinne das in der Kirche Christi geltende Wort Gottes auf das *Evangelium* beschränkten, und in Betreff der *Kraft* desselben mit den *Pelagianern* und *Naturalisten*, wie mit *Prädestinatianern*. — Wie in der h. Schrift *Νόμος* im doppelten Sinne gebraucht wird, in dem herrschenden *historischen*, als Bezeichnung des Alten Testaments mit seinen Institutionen, insofern es dessen Grundlage und Codex ist, und im *grammatischen*, als Ausdruck des göttlichen Willens für die Menschen, oder die Summe der heiligen Gebote Gottes, die in der alttestamentlichen Gesetzgebung nur einen besondern, ihrem Zwecke entsprechenden, Ausdruck erhalten haben (vgl. Röm. 3, 20 fg. 7, 7 ff. 25. und hinsichtlich des Evangeliums 1, 16. und 10, 16.): so finden wir das *Gesetz* im öffentlichen Lehrbegriff auch in doppeltem Sinne von dem *Evangelium* unterschieden, in dem allgemein kirchlichen oder historischen und dem dogmatischen. Wenn nun Christus den A. B., den *Νόμος* im historischen Sinne, nur aufgehoben hat durch Vollendung oder Erfüllung (*πλήρωσις*, *consummatio:* Matth. 5, 17. vgl. §. 91 fg. mit §. 7.), so auch die einzelnen Theile desselben, insbesondere das Gesetz im ursprünglichen (grammatischen) Sinne, als Ausdruck des göttlichen Willens zur Leitung des menschlichen. Demgemäss werden in den Symbolen der Kirche 2 *Theile des Wortes Gottes*, als eines *Gnadenmittels*, unterschieden: *Lex* und *Evangelium* (Apol. Conf. art. II. p. 60. III. p. 83. 94 sq. Form. Conc. art. V. de lege et evangelio, vgl. Artt. Smalc. P. III. art. 1. &. 2.), *jenes* der Inbegriff der göttlichen Gebote mit ihren Drohungen gegen ihre Uebertreter, *dieses* der Inbe-

griff der göttlichen Verheissungen der Gnade und Seligkeit vom Protevangelium an bis zum letzten der h. Bücher. Diesem doppelten Worte Gottes, welches in ursprünglicher Reinheit nur in den kanonischen BB. A. u. N. T. enthalten ist (§. 19.), wird eine *zwiefache Kraft* zugeschrieben, eine *natürliche* und eine *übernatürliche*, welche letztere Wirkung des heiligen Geistes ist, der durch das Wort redet (§. 24. — Jes. 55, 11. Jer. 23, 29. Röm 1, 16. Hebr. 4, 12.). — Das *Gesetz* aber gewährt einen *dreifachen Nutzen* (*usus triplex*), insofern es 1) Zucht und gute Sitte im gesellschaftlichen Leben überhaupt erhält, usus *civilis* s. politicus, 2) die Uebertreter durch Ueberzeugung von ihrer Schuld und Gefahr zu dem Mittler führt, usus *elenchticus* s. *paedagogicus*, und 3) auch die Wiedergeborenen auf ihrem Wege zum Ziele durch die Versuchungen hindurch leitet, usus *normativus* s. *didacticus* (Form. Conc. art. VI. de tertio usu legis p. 594 sqq. und 717 sqq.).

Anm. 1. Von dem Worte Gottes als Erkenntnissquelle der göttlichen Wahrheit vgl. §. 19 ff. u. m. Schr. v. den Unterscheidungslehren der streitenden Kirchen §. 10—12. — Hier ist speciell die Rede von dem Worte Gottes, als einem Gnadenmittel in dem §. 118. bestimmten Sinne.

Anm. 2. Kirchlich-dogmatische Theorie.

Verbum Dei (דְּבַר יְהוָֹה, λόγος oder ῥῆμα ϑεοῦ — in der Schrift theils von einzelnen Aussprüchen Gottes, theils von der ganzen Offenbarung gebräuchlich) *est doctrina de salute hominis, divinitus patefacta, quae libris ss. continetur.*

A. — *Theile des Wortes Gottes* — Gesetz und Evangelium.

I. Lex est *summa eorum, quae Deus facere jussit homines additis minis in legis transgressores.* (Apol. art. II. p. 60. „decalogi praecepta, ubicunque illa in scripturis leguntur [1]). Jedoch

1) Vgl. Apol. III. p. 83. Form. Conc. II. p. 670. V. p. 709 sqq. besonders p. 713: „Docemus, quod lex proprie sit doctrina divina, in qua justissima et immutabilis Dei voluntas revelatur, qualem oporteat esse hominem in sua natura, cogitationibus, verbis, factis, ut Deo probari et acceptus esse possit. Simul autem transgressoribus Dei iram et temporalia

wird anderwärts, z. B. Artt. Smalc. III. 2. nach dem herrschenden biblischen Sprachgebrauch unter *lex* auch das *A.* und unter *Evangelium* das *N. T.* verstanden.).

1) Der *Νόμος* im herrschenden *biblischen* Sinne besteht aus 3 Theilen (*tres partes legis* Mos.):

α) lex *caeremonialis*, quae de cultu publico praecipit;

β) lex *civilis*, quae pertinet ad rempublicam Israelitarum gubernandam, und

γ) lex *moralis*, quae continet praecepta verae virtutis.

Die beiden ersten Theile sind durch Christum in dem (§) angedeuteten Sinne aufgehoben (Röm 10, 4 fg. vgl. 6, 14 fg. Gal. 3, 19. 25.), nur der dritte Theil ist noch immer gültig (Form. Conc. VI.); denn wie es Gott bei der Schöpfung den Menschen in das Herz geschrieben hat, so ist das Mosaische Gesetz nur eine feierliche Wiederholung und Deutung desselben für das erwählte Volk, und Christus hat es erfüllt, indem er es den Menschen durch sein Wort wie durch sein Wesen und Leben nach seiner ursprünglichen Bedeutung ausgelegt, so wie Trieb und Kraft gegeben hat und gibt es zu erfüllen (vgl. Röm. 8, 1 ff. Gal. 6, 2. mit d. a. Stellen und Matth. 5, 17 ff. [2])

2) Dem *Gesetz* (*im symb. dogmatischen Sinne*, welches also nicht blos im A., sondern auch im N. T. enthalten ist) wird ein *dreifacher Nutzen* (*usus triplex*) zugeschrieben (Form. Conc. art. VI. [3]).

α) usus *politicus* s. *civilis*, quatenus disciplinam externam hominum efficit;

---

atque aeterna supplicia lex denunciat. — Evangelium autem proprie doctrina est, quae docet, quid miserrimus ille peccator credere debeat, ut remissionem peccatorum apud Deum obtineat.“ Vgl. p. 715 sq.

2) Lex *moralis* ist demnach theils *naturalis* s. connata eaque universalis, theils *positiva* eaque particularis et temporaria als l. Mosaica, und hat durch Christum wieder seine ursprüngliche allgemeine Bedeutung und unbeschränkte Geltung erhalten (§. 7.). Die manichfaltigen, im Wesentlichen übereinstimmenden, Lehrformen, der älteren Dogmatiker s. b. Schmid luth. Dogm. §. 52. Ueber die *antinomistischen Streitigkeiten* in unserer Kirche, zuerst mit *J. Agricola* (seit 1537.), s. *Walch*, Religionsstreitigkk. in der Ev. Luth. K. Th. 1. S. 109 ff. Th. 4. S. 229 ff., *Baumgarten*, Polemik 3. Th. 238 ff. und *Planck*, Entw. d. protest. Lehrb. B. 5. Th. 1.

3) Einige der älteren Dogmatiker, wie *Quenstedt* und *Hollaz*, denen auch *Schmid* a. St. gefolgt ist, unterscheiden *usus quadruplex*, indem sie den usus *elenchticus* und *paedagogicus* trennen, aber eben so unnöthig, als unzweckmässig für den Unterricht: lex *ducit* ad Christum, quatenus peccatores *convictos* et *perterritos* monet, ut fugiant ad servatorem (Gal. IV, 24. cll. 19 sqq.). Auch der von ihnen, nam. *Quenst.* (IV, 10.), anerkannte dreifache Zweck des Gesetzes spricht für die, übrigens ältere und allge-

β) usus *elenchticus s. paedagogicus*, quatenus in hominibus peccatorum et periculi conscientiam eosque de salute sua sollicitos ad Christum mediatorem compellit;

γ) usus *didacticus s. normativus*, quatenus vitam hominis conversi regit.

II. Evangelium est *summa promissionum de venia peccatorum et salute aeterna per Christum obtinenda* (vgl. F. C. p. 592. u. 714: „*Evang.* proprie doctrina est, quae docet, quid miserrimus peccator credere debeat, ut remissionem peccatorum apud Deum obtineat."). — Es wird also auch *Εὐαγγέλιον* nicht in seinem vollen Sinne (ὁλικῶς), sondern in einem engern (μερικῶς) genommen (Röm. 1, 16. 17. 3, 21. 10, 16. vgl. 15. [4]).

B. — *Eigenschaften des Wortes Gottes* (*Affectiones Verbi divini*). — Es wird dem Worte Gottes eine *doppelte Kraft* (*efficacia, vis*) zugeschrieben:

1) vis naturalis, quam cum argumento cujusque libri boni communem habet. — Sie ist

a) *logica*: praestantia argumenti ad hominum mentem erudiendam apta;

b) *rhetorica*: praestantia argumenti ad bonos animi sensus et affectus ciendos accommodata;

c) *moralis*; praestantia argumenti ad voluntatem hominis regundam apta.

---

meinere, Eintheilung: *Primus* usus, sagt Quenst., pertinet ad irregenitos et peccatores obstinatos, *secundus* et *tertius* [elencht. et paedag.] ad homines justificandos, *quartus* ad justificatos. Vgl. die treffliche Darstellung Form. Conc. art. VI: de tertio usu legis (p. 594.): Quum constet, legem Dei propter tres causas homini datam esse, *primo*, ut externa quaedam disciplina conservetur et feri atque intractabiles homines quasi repagulis quibusdam coerceantur; *secundo*, ut per legem homines ad agnitionem suorum peccatorum adducantur; *tertio*, ut homines jam renati, quibus tamen omnibus multum adhuc carnis adhaeret, eam ipsam ob causam certam aliquam regulam habeant, ad quam totam suam vitam formare possint et debeant: orta est inter paucos quosdam theologos controversia *super tertio usu legis*, videlicet, an lex etiam renatis inculcanda et ejus observatio apud eos urgenda sit, an non — und die solida decl. p. 717 sqq.

4) *Hollaz* p. 1032.: „Nomen *evangelii* sumitur tribus modis: a) *generaliter* minusque proprie pro universa doctrina N. T., quae a Christo et App. proposita est inque Scriptis evangelistarum et apostolorum tradita invenitur: b) *specialiter* (und so hier) pro *doctrina* gratiae *de gratuita peccatorum remissione per fidem in Christum impetranda*, sive ea in Novo sive in V. T. habeatur; c) *specialissime* pro praeconio, sive doctrina de Messia jam exhibito" [Rom. 1, 1.].

2) vis s u p e r n a t u r a l i s s. h y p e r p h y s i c a, quae propria est ipsi et a singulari Spiritus S. operatione repetenda [5]).

In Rücksicht auf die hervorgetretenen Irrthümer bestimmte man, dass diese vis supernaturalis sey:

a) *essentialis:* cum Verbo Dei semper conjuncta s. ipsi verbo intime inhaerens (gegen Rathmann), aber

b) *resistibilis* (gegen die Prädestinatianer) und

c) *ordinata:* legibus s. conditionibus efficaciae salutaris adstricta; der Mensch muss das Wort Gottes mit Andacht, Anwendung auf sich und dem Verlangen nach Erleuchtung und Heiligung lesen.

---

5) Die *symbolischen Bücher* sagen einfach, der Schrift, wie der Lehrweise der alten Kirche (z. B. *August.* de sp. et lit. c. 4 — 6. vgl. auch *P. Lomb.* III. dist. 40. c. 2. u. *Thom. Aqu.* summ. Theol. II. P. II. qu. 8—10.) entsprechend, ohne nähere Bestimmungen zu wagen, der heil. Geist wirke *durch das Wort* (vgl. Conf. A. V. Artt. Sm. P. III. art. 8. Cat. maj. art. III. F. Conc. art. II.). Spätere Theologen wollten aber bestimmen, was die Schrift unbestimmt gelassen hat. — *Calixt* (Epit. theol. p. 175.) und *Musäus* (Introd. in theol. P. II. 561.) lehrten einfach, *dass die vis naturalis* des Wortes Gottes durch den heil. Geist *erhöhet werde*, um übernatürliche Wirkungen hervorzubringen (*elevatio* ad effectus supernaturales producendos). — Genauere Bestimmungen veranlasste nam. *H e r m. R a t h m a n n* († 1628 als Pastor in Danzig), indem er, zunächst wohl nur gegen superstitiöse Schätzung des Buchstabens und das Lesen der h. Schrift als opus operatum, doch aber missverständlich (1621.) behauptete, dass die h. Schrift an sich nur die natürliche Kraft anderer Schriften habe, *wenn nicht der h. Geist mit* (*p r a e t e r* et *j u x t a verbum div.*) *wirke.* Man erkannte darin die geringschätzige Sprache der Mystiker (wie Schwenckfeld, Weigel u. A.) von dem Verbum Dei *externum*, und als zuerst ein Amtsgenosse *Joh. Corvinus* gegen ihn aufgetreten war, entbrannte ein Streit, der weithin sich verbreitete (Urkundliche, lehrreiche Mittheilungen, nam. die Responsa theolog. Fakultäten, von denen nur die Rostoker für Rathmann stimmte, s. in Georg. Dedekenni, Thesaurus consiliorum theol. Neuer Anhang. 1671. fol. p. 152—387.). Seitdem wurde die dem Worte Gottes in der Kirche immer zuerkannte *vis supernaturalis* als dem Worte *inhärirend* oder eigenthümlich bezeichnet, auch *ante et extra omnem usum,* folglich als vis *essentialis*, wie die eines Heilmittels, das in allen Fällen seine Kraft äussert, aber nur *recht* (der Verordnung gemäss) gebraucht heilsam wirkt. *Calov* (Syst. X, 19.) und *Quenstedt* (II. 926 ff.) leiteten die übernatürliche Kraft ab von einer *unio mystica gratiae s.* virtutis divinae *cum verbo*, *Buddeus* dagegen von der *inspiratio*, aus der es hervorgegangen ist. Ueber die Verschiedenheit der Ansichten und Streitigkeiten hierüber s. *Walch,* Religionsstreitigkk. in d. Ev. Luth. K. Th. 1. S. 524 ff. Th. 4. S. 577 ff. und von *Schlegel — Mosheim* Bd. 6. S. 429 ff. und einen Abriss der Geschichte des Dogma vom Worte Gottes überhaupt in *Seiler,* Theol. dogm. pol. II. c. VI. p. 569 sqq. u. *Reinhard*, Moral. Th. IV. §. 388 ff.

§. 121.

2) Von den Sacramenten.

Begriff und Zahl derselben.

Wenn das Wort Gottes, welches durch die Verkündigung der Wahrheit im Gesetz und Evangelium zum Reiche Gottes einladet, vermöge der in ihm wohnenden übernatürlichen Kraft Busse und Glauben in Allen wirkt, welche sich ihm nicht verschliessen oder seiner Wirkung widerstehen, so wird durch die *Sacramente*, wenn sie im Glauben empfangen werden, die Wiedergeburt des natürlichen Menschen bewirkt und die Entwickelung des in ihm gepflanzten neuen, göttlichen, Lebens gefördert. Ihre Entstehung, Bedeutung und Wirksamkeit erhalten diese geheimnissvollen Heilmittel auch nur durch das *Wort* des Herrn, welches zu dem *Elemente* kommt, das er zum Sinnbild und Träger seiner Gnadengaben erwählt hat (*accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum: August.* vgl. Catech. maj. P. IV. p. 538. V. p. 553. und Artt. Smalc. V. p. 329.). Die *Sacramente des N. B.* sind *heilige Handlungen, von Gott durch Christum eingesetzt, mittels deren in irdischen Dingen, als sinnbildlichen Trägern, unsichtbare himmlische Gaben mitgetheilt und besiegelt werden,* zum Segen derer, welche sie würdig empfangen. Solcher Handlungen sind *zwei*, *Taufe* und *Abendmahl*, und seit den frühesten Zeiten schon hat die Kirche sie *Μυστήρια* und *Sacramenta* genannt, als heilige Gebräuche, durch welche in geheimnissvoller Weise, den Menschen das göttliche Leben mitgetheilt wird, dessen sie durch den gottmenschlichen Mittler theilhaft werden sollen. Die *Taufe* führt die Berufenen als Wiedergeborene in das Reich Christi ein, das Abendmahl des Herrn nährt und stärkt das in ihnen erweckte und gepflanzte göttliche Leben bis zur Vollendung. Mehrere, als diese zwei heiligen Gebräuche, von Christo gleicherweise angeordnet, mit solcher Verheissung und Wirkung, hat die christliche Kirche nicht, und ihnen entsprechen

zwei Gebräuche des alten Bundes: die ***Beschneidung***, durch welche die Söhne Israels für das Volk Gottes geweihet wurden (1 Mos. 17, 10 ff. vgl. 7. 2 Mos 4, 26. Col. 2, 11 fg: מוּלָה, *περιτομή*), und das *Passamahl* (פֶּסַח, *πάσχα*), wodurch die Israëliten, fühlbar an die ihnen widerfahrene wunderbare Verschonung und Erlösung aus bürgerlicher Knechtschaft so wie an ihre höhere Bestimmung unter den Völkern der Erde erinnert und zum treuen Gehorsam gegen Gott alljährlich von neuem erweckt werden sollten (2 Mos. 12. 4 Mos. 28, 16 ff.). — Wie nun die evangelische Kirche der göttlichen Anordnung und dem Vorbilde der apostolischen Kirche gemäss die Feier jener Sacramente naturalistischen und spiritualistischen Widersachern gegenüber heilig hält, so hält sie auch im Gegensatz gegen die Römisch-katholische und Griechisch-orthodoxe Kirche, welche in Widerspruch mit dem von ihnen selbst auch anerkannten Begriff eines Sacraments, wie mit der Tradition *sieben Sacramente* als von Christo eingesetzt, unter Bannflüchen gegen Anderslehrende, behaupten, an der *Zweizahl* fest, da bei den übrigen Sacramenten, ausser Taufe und Abendmahl, entweder (*Verbum* Dei =) die ausdrückliche *Einsetzung* der betreffenden Handlungen mit der *Verheissung* der Heilsgnade (wie bei der *Confirmation, Ordination* und *letzten Oelung*) oder die Bestimmung eines (*Elementum*, als des) sinnbildlichen Trägers der himmlischen Gnadengabe (wie bei der *Busse* und *Ehe*) nicht nachweisbar sind, abgesehen davon, dass erst in sehr später Zeit, erst seit dem 12. Jahrhundert, 7 Sacramente in der Abendländischen und später noch in der Morgenländischen Kirche gezählt worden sind.

Anm. 1. Bedeutung des Wortes Sacramentum.

Man unterscheide

1) die *classischen* Bedeutungen des Wortes bei den Römern, welche das Etymon *sacrare* bestimmt: 1) sponsio, insbes. *jusjurandum milit.* 2) (res sacrata, nsbes.) das *Succumbenzgeld* (Caution) der streitenden Partheien und darum auch der dadurch eingeleitete Process und 3) nach *Festus* auch *id aes, quod consumebatur in rebus divinis.*

2) Die *patristischen* Bedeutungen, durch die Mischung der Begriffe von *μυστήριον* (in der Vulgata z. B. Ephes. 1, 9. 3, 9. 5, 32. Apoc. 17, 7. u. ö. durch *sacramentum* übersetzt) und *ἅγιον* veranlasst und bestimmt: *sacrum* im Gegensatz von profanum s. commune — *göttl. Rathschlüsse* u. *Lehren, relig. Handlungen, Gebräuche* u. *Gegenstände,* wie ihre den profanen *verborgene Beschaffenheit, Bedeutung, Bestimmung* und *Wirkung.*

3) Die *spätere kirchliche* oder *dogmatische* Bedeutung, d. i. Beschränkung der allgemeinern patristischen auf *einige* heilige Handlungen. — Schon *Tertullianus,* de bapt. c. 4 sq. deutet die wesentlichen Momente des Sacramentsbegriffs an, wie sie (§.) *Augustinus* in dem berühmten, symbolisch gewordenen, Ausspruche hervorgehoben hat: *Accedit verbum ad elementum rel.:* in evang. Jo. tract. 80. c. 15. und (Pseudo-Aug.) de cataclysmo; vgl. serm. 272: „dicuntur *sacramenta*, quia in eis aliud *videtur*, aliud *intelligitur. Quod videtur speciem* habet *corporalem, quod intelligitur fructum* habet *spiritalem*" u. de catechizandis rudib. c. 50. (ähnlich auch *Chrysostomus* hom. 7. in 1. ep. ad Corinth.: *Μυστήριον καλεῖται, ὅτι οὐχ ἅπερ ὁρῶμεν πιστεύομεν, ἀλλ' ἕτερα ὁρῶμεν καὶ ἕτερα πιστεύομεν*). Nach jenen Erklärungen ist die bekannte augustinische Definition zu verstehen: „*sacrae rei signum,*" die, als zu weit, die Scholastiker der Idee des Sacraments entsprechend zu begrenzen suchen z. B. *Hugo v. St. Victor*, summa tr. II. c. 1: *Sacramentum* est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae; vgl. de sacramentis l. I. P. IX. c. 2. u. l. II. P. VI. c. 3. (s. Liebner, Hugo S. 426.) u. *Petrus Lomb.* sententt. l. IV. D. I. B: *Sacram.* est invisibilis gratiae visibilis forma. *Ita signum est gratiae Dei,* ut ipsius *imaginem* gerat et *causa* existat. — Der *Catechismus Rom.* l. II. cap. I., auf diese u. a. Erklärungen, so wie auf die Verschiedenheit des Gebrauchs des Wortes in der alten Kirche Bezug nehmend, sagt schliesslich: „Quare, ut explicatius, quid *Sacramentum* sit, declaretur, docendum erit, *rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet.*"

Ueber den Gebrauch des Wortes und den Begriff eines Sacraments vgl. *Heilmann*, Diss. de finienda justa sacramenti notione. Rintelii 1754. 4. — in s. Opuscc. Vol. I. p. 433 sqq. — *Chr. Fr. Wernsdorff*, Diss. de natura et indole Sacramentorum ecclesiae nostrae. Viteb. 1775. 4. und die Mittheilungen bei *Schmid*, luth. Dogm. §. 53. — Den ersten Versuch einer genauern, quellenmässigen Ermittelung der verschiedenen Bedeutungen oder des Umfangs des frühern Gebrauchs des W. Sacram. habe ich selbst gemacht in

m. theol. kirchl. Annalen (1842.) S. 77 ff. u. 157 ff., wo auch S. 78. die bedeutendere neuere Literatur nachgewiesen worden ist. Die Untersuchung ist jedoch nur bis zum 4. Jahrh. geführt worden.

Anm. 2. Zahl der Sacramente.

Rechtfertigung der Zweizählung.

1) Nur die beiden von Christo eingesetzten Handlungen, *Taufe* u. *Ab. M.*, sind laut der Geschichte in der Kirche alle Jahrhunderte hindurch einstimmig *Sacramente* genannt worden, keines der anderen sonst so genannten.

2) Der in der ökumenischen Kirche aller Confessionen herrschend gewordene Begriff (§. und Anm. 1. 3.) lässt nur die Anerkennung dieser beiden als Sacramente im engern (kirchlichen) Sinne zu.

3) Auch im N. T. werden Taufe und Abendmahl in mehreren Stellen in beachtenswerther Weise zusammengestellt: 1 Cor. 10, 1 ff. 12, 13. 1 Joh. 5, 6 ff.

4) Die Analogie der 2 vorbildlichen Sacramente des A. B., von denen das eine für denselben weiht, das andere durch Erinnerung an die Gnadenthaten Gottes den Glauben und die Hoffnungen der Bundesglieder belebt und nährt.

Unsere Kirche erklärt sich über den Streit treffend Apol. VII. p. 200: „In XIII. articulo probant adversarii, quod dicimus, Sacramenta non esse tantum notas professionis inter homines, ut quidam fingunt, sed magis esse signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, per quae movet Deus corda ad credendum. Sed hic *jubent* nos etiam *septem* Sacramenta numerare. Nos sentimus, praestandum esse, ne negligantur res et ceremoniae in Scripturis institutae, quotcunque sunt. Nec multum referre putamus etiamsi docendi causa alii numerant aliter, si tamen recte conservent res in Scriptura traditas. Nec veteres eodem modo numeraverunt. Si Sacramenta vocamus *ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae*, facile est judicare, quae sint proprie Sacramenta.[1]) Nam ritus *ab hominibus* instituti non erunt hoc modo *proprie dicta* Sacramenta. Non est enim auctoritatis humanae, promittere gratiam. Quare signa sine mandato Dei instituta non sunt certa signa gratiae,

---

1) Vgl. Apol. C. art. XII. (zu art. XXIV. Conf. A. de Missa) p. 253: „Theologi recte solent distinguere *Sacramentum* et *Sacrificium*. Sit igitur genus horum vel ceremonia vel opus sacrum. *Sacramentum est* ceremonia vel *opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio,* ut baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptizat, videlicet minister vice Dei, et hic offert et exhibet Deus remissionem peccatorum cet. juxta promissionem (Mr. 16, 16.): *Qui crediderit* rel. E contra *Sacrificium* est ceremonia vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus.

etiamsi fortasse rudes docent aut admonent aliquid. *Vere* igitur sunt Sacramenta: Baptismus, Coena Domini, Absolutio, quae est *Sacramentum poenitentiae.* Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae, quae est propria Novi Testamenti. Certo enim debent statuere corda, cum baptizamur, cum vescimur corpore Domini, cum absolvimur, quod vere ignoscat nobis Deus propter Christum. Et corda *simul per verbum et ritum* movet Deus, ut credant et concipiant fidem, sicut ait Paulus [Rom. 10, 17.]: Fides ex auditu est. *Sicut autem* verbum *incurrit in aures, ut feriat corda; ita* ritus *ipse incurrit in oculos, ut moveat corda.* Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino, *Sacramentum esse verbum visibile,* quia ritus oculis accipitur, et est quasi pictura verbi, idem significans, quod verbum. Quare idem est utriusque effectus. *Confirmatio* et *extrema unctio* sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tamquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. Propterea non est inutile hos ritus discernere a superioribus, qui habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae. — *Sacerdotium* intelligunt adversarii non de ministerio verbi et sacramentorum aliis porrigendorum, sed intelligunt de sacrificio, quasi oporteat esse in novo testamento sacerdotium simile levitico, quod pro populo sacrificet et mereatur aliis remissionem peccatorum. Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fecisse pro peccatis totius mundi, nec indigere praeterea aliis sacrificiis, quasi illud non satis fuerit pro peccatis nostris. — — Si autem *ordo* de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum. Nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones [Rom. 1, 16. Esaiae 55, 11.]. *Si ordo hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemur.*" — p. 202: „*Matrimonium* non est primum institutum in N. T., sed statim initio creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad N. T. pertinentes, sed magis pertinentes ad vitam corporalem, quare si quis volet Sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae *proprie* sunt *signa Novi Testamenti,* et sunt *testimonia gratiae et remissionis peccatorum.* Quod si matrimonium propterea habebit appellationem Sacramenti, quia habet mandatum Dei: etiam alii status seu officia, quae habent mandatum Dei, poterunt vocari Sacramenta, sicut Magistratus. Postremo, si omnes res annumerari Sacramentis debent, quae habent mandatum Dei, et quibus sunt additae promissiones, cur non addimus orationem, quae verissime potest dici Sacramentum. Habet enim mandatum Dei et promissiones plurimas, et collocata inter Sacramenta, quasi in illustriore loco, invitat homines ad orandum. Possent hic numerari etiam eleemosynae, item afflictiones, quae et ipsae sunt signa, quibus addidit Deus

promissiones. Sed omittamus ista; nemo enim vir prudens de numero aut vocabulo magnopere rixabitur, si tamen illae res retineantur, quae habent mandatum Dei et promissiones." —

Anfangs zählte man demnach in der erneuerten Kirche auch drei Sacramente, ausser baptismus und coena sacra noch das *sacramentum poenitentiae*. Doch wurde Luthers Urtheil [2]) über dieses letztere bald das herrschende und man nahm dem kirchl. Begriff entsprechend nur *zwei Sacramente* an [3]).

---

2) Catech. maj. p. 549: „Ex his jam clare vides, *Baptismum* aeque et virtute et significatione sua *tertium*-quoque Sacramentum comprehendere, quod *poenitentiam* appellare consueverunt: quae proprie nihil aliud est, quam Baptismus aut ejus exercitium. Quid enim poenitentia dici potest aliud, quam veterem hominem magno adoriri animo, ut ejus concupiscentiae coerceantur, ac novam vitam amplecti? Quare vivens in poenitentia in Baptismo versaris, hanc novam vitam non solum significante, verum etiam operante, incipiente et exercente. In hoc enim baptizatis datur et gratia et Spiritus et virtus veterem hominem compescendi, ut novus prodeat ac confirmetur. Hinc Baptismus semper subsistit et quamquam aliquis ab eo peccatorum procellis abreptus excidat, nobis tamen subinde ad eum regressus patet, ut veterem hominem resipiscentiae jugo iterum subjiciamus. Verum ut iterum aqua perfundamur non est necesse. Nam etsi centies in aquam mergeremur, non tamen nisi unus Baptismus est. Caeterum opus et significatio durat et permanet. Ita resipiscentia aut poenitentia nihil aliud est, quam *regressus quidam et reditus ad Baptismum, ut illud iterum petatur et exerceatur, quod* ante quidem inceptum et tamen *negligentia intermissum est.*" — Aehnlich hatte sich Luther schon (1520.) de captivitate babylonica ecclesiae erklärt T. II. p. 261: Neganda mihi sunt septem sacramenta et tantum *tria* pro tempore ponenda: *baptismus, poenitentia, panis* — weiterhin aber 286.: „*Proprie* tamen ea sacramenta vocari visum est, quae *annexis signis* promissa sunt. Quo fit, ut, si rigide loqui volumus, tantum *duo* sint in ecclesia sacramenta."

3) Doch behielt die Lehrform der Apologie in unserer Kirche noch einzelne Freunde, nam. *Valentin Trotzendorf* (Val. *Friedland*, geb. 1490 zu Troitschendorf bei Görlitz, der berühmte Rector in Goldberg, † 1556.) in s. Katechismus (methodi doctrinae catecheticae, scholae Goldbergensi propositae a Val. Trocedorfio nach der Ausg. Gorlicii 1603. kl. 8.) in dem Abschn. de sacramentis propos. a 1556: „*Sacramenta* novi Test. sunt *Baptismus* et *Coena D.* Et in hoc articulo debet addi doctrina de *Absolutione* atque adeo de tota poenitentia. — Cur Absolutionem numeras inter Sacramenta? — Quia habet annexam promissionem de remissione peccatorum. Et sicut caetera Sacramenta sunt applicationes, quae testantur, promissionem Evangelii ad singulos pertinere: sic et absolutio applicat singulis Evangelium et testatur, promissionem gratiae ad singulos pertinere, quod quidem Sacramenti caput est. — At deest signum externum? — *Sonus et vox ministri,* applicans tibi remissionem peccatorum auctoritate Christi, *est signum externum, quod sensum movet.* Ac conjungitur remissio peccatorum cum ministerio et voce hominis: Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Joan. 20. Est et *manuum impositio signum externum*, quod etsi Christus huic Sacramento non expresse addidit: tamen cum ipse et Apostoli hunc ritum — saepe usurparint, pie etiam in Absolutione adhibetur, cum fuerit signum benedictionis et rei destinatae ad cultum Dei." —

Eben so die *Reformirte Kirche.* Vgl. *Conf. Helv.* II. cap. 19: „Et sunt quidem alia veteris, alia novi populi Sacramenta. *Veteris populi Sacramenta* fuerunt *Circumcisio* et *Agnus paschalis*, qui immolabatur: quo nomine ad sacrificia refertur, quae fuerunt celebrata ab origine mundi. *Novi populi Sacramenta* sunt *Baptismus* et *Coena Dominica.* Sunt qui *Sacramenta* novi populi *septem* numerent. Ex quibus nos *Poenitentiam*, *Ordinationem Ministrorum*, non Papisticam illam, sed Apostolicam, et *Matrimonium* agnoscimus instituta esse Dei utilia, sed non Sacramenta. *Confirmatio* et *Extrema Unctio* inventa sunt hominum, quibus nullo cum damno carere potest ecclesia. Neque illa nos in nostris ecclesiis habemus. Nam habent illa quaedam, quae minime probare possumus. Nundinationem omnem, quam exercent Romanenses in dispensatione Sacramentorum, omnino execramur. Autor autem Sacramentorum omnium non est homo ullus. Homines Sacramenta instituere non possunt. Nam pertinent illa ad cultum Dei. At hominum non est instituere et formare Dei cultum, sed traditum a Deo recipere et custodire. Paeterea habent symbola promissiones adjunctas, quae requirunt fidem. Fides autem solo Dei verbo innititur. — — Et ut Deus Sacramentorum autor est, ita perpetuo operatur in ecclesia, in qua rite peraguntur Sacramenta, adeo ut fideles, cum a ministris Sacramenta percipiunt, agnoscant, operari

---

Auch in neuerer Zeit wollten *Augusti* (chr. Dogmatik. 1. Ausg. 1809. u. Lehrb. d. chr. D. Gesch. noch 3. Ausg. 1820. S. 343 fg.) und *Karrer*, Dekan in Kempten, (Ist es denn so ganz erweislich, dass es nur 2 Sacramente giebt? — in *Bertholdts* krit. Journ. 12. B. S. 342—46. — gestützt auf Luk. 24, 47. Ap. G. 2, 38. Joh. 20, 23.) der *Busse* wieder die Würde eines Sacramentes vindiciren, der erstere aber hat in der 2. Ausg. s. Dogm. (1825.) Vorr. VI. und §. 254. selbst den Vorschlag zurückgenommen. — *Ammon* wollte den Ausgang aus dem Gnadenreich in das Reich der Herrlichkeit durch eine sacramentliche Handlung geweihet wissen, die er sacramentum redditionis animae in manus domini (Act. 7, 59 sq. 2 Tim. 1, 12.) nennt, und welche der Taufe als dem sacr. initiationis in fide, und dem Abendmahl als dem sacr. confirmationis entspräche (Summa ed. 4. §. 166.). — *Kaiser* (Monogramm. p. 224.) wollte dagegen die *ἐπίθεσις χειρῶν* — die Confirmatio durch Mittheilung der Geistesgaben unter Auflegung der Hände — nach dem Vorbilde der alten Kirche, schon seit dem 3. Jahrh., den Sacramenten zuzählen. Doch sagt Ammon l. c. gewiss richtig: „Novis tamen sacramentis, vel postliminio reductis, auctoritas debita aegerrime accrescet.“ — In jüngster Zeit hat Herr Dr. *Wilh. Böhmer* der Fusswaschung, obwohl sie auch in der Römischen Kirche zur Aufnahme unter die eigentlichen, im engern kirchlichen Sinne so genannten, Sacramente ungeachtet mannichfaltiger Versuche nicht hat gelangen können, den sacramentlichen Character zu vindiciren gesucht; vgl. vornämlich seine Abhandlungen in den theolog. Studien und Kritiken Jahrg. 1850. Heft 4. u. in der Deutschen Zeitschr. für chr. Wissensch. u. s. w. (Jahrg. 1856.) Nr. 50. S. 397 ff.: „Zur Wahrung der sacramentlichen Würde des von Christo vollzogenen Fusswaschens.“

Deum in suo instituto, ideoque Sacramenta perinde ac ex ipsius Dei manu percipere, et ipsis ministri vitium (si quod insigne ipsi insit) non obesse, quando agnoscant Sacramentorum integritatem dependere ab institutione Domini. Unde etiam discriminant aperte in administratione Sacramentorum inter Dominum ipsum et Domini ministrum, confitentes Sacramentorum *res* dari ab ipso Domino, *symbola* autem a Domini ministris.“ Vgl. *Conf. Gall.* art. XXXV. und *Conf. Belgica* art. XXXIII: „Sunt — *sacramenta signa* ac symbola *visibilia rerum internarum et invisibilium*, per quae, ceu per media, Deus ipse virtute Spiritus Sti in nobis operatur. — Praeterea sufficit nobis is Sacramentorum numerus, quem Christus ipse, verus et unicus Doctor noster, instituit. Sunt vero illa duo duntaxat, nimirum Sacramentum Baptisimi et S. Coenae Domini nostri Jesu Christi.“

Die *Römisch-Katholische* Kirche erklärt sich dagegen: *Conc. Trid. Sess. VII.* can. 1: „Si quis dixerit, *sacramenta* novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam *septem*, videlicet *baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium*, aut etiam aliquod horum septem non esse *vere* et *proprie* sacramentum: anathema sit.“ can. 3: „Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: anathema sit.“ *Catech. Rom.* II, 1, 20: „Cur autem neque plura neque pauciora sacramenta numerentur, ex iis etiam rebus, quae per similitudinem a naturali vita ad spiritualem transferuntur, probabili quadam ratione ostendi poterit. Homini enim ad vivendum vitamque conservandam et ex sua reique publicae utilitate traducendam haec septem necessaria videntur, ut scilicet in lucem edatur, augeatur, alatur, si in morbum incidat sanetur, imbecillitas virium reficiatur: deinde, quod ad rempublicam attinet, ut magistratus nunquam desint, quorum auctoritate et imperio regatur, ac postremo legitima sobolis propagatione se ipsum et humanum genus conservet. Quae omnia quoniam vitae illi, qua anima Deo vivit, respondere satis apparet, ex iis facile sacramentorum numerus colligetur.“

Die *griechische Kirche* erkennt dieselben *sieben* Sacramente an in d. *Conf. Orthod.* P. I. qu. 98: *Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας τὰ ὁποῖα εἶναι αὐτά· τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχελαῖον· ταῦπα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου Πνεύματος.*“ Die Definition ist die allgemeinkirchliche qu. 99: *Τὸ μυστήριον εἶναι μία τελετή, ἡ ὁποία ἀποκάτω εἰς κάποιον εἶδος ὁρατὸν εἶναι αἰτία, καὶ φέρει εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ πι-*

στοῦ τὴν ἀόρατον χάριν τοῦ Θεοῦ, διαταχθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν. — Doch werden Sacramente *göttlicher* und *kirchlicher* Einsetzung unterschieden und zu den ersteren, als den eigentlichen Sacramenten (wie anfangs von den Sächsischen Reformatoren) nur *Taufe*, *Abendmahl* und *Busse* gezählt und die übrigen nur in einem uneigentlichen, allgemeinen Sinne (*ὁμωνύμως*) Sacramente genannt. Vgl. qu. 109. und *Metroph. Critop.* Conf. c. 5. — u. eine Prüfung der Unterscheidungslehren in m. Schr. Bek. der evang. K. §. 13 ff.

Anm. 3. Dogmatische Theorie von den Sacramenten überhaupt.

Sacramentum est *ritus divinitus per Christum institutus, quo recte utentibus sub elemento terrestri offertur vel obsignatur donum coeleste, cujus imago ipsa est materia visibilis.* Est igitur *substantia* sacramenti in duplici momento, quo notio ejus absolvitur: *elemento symbolico* et *verbo divino*, quo actio instituta eique promissio addita est (Apol. l. c. p. 267: „in Sacramento duo sunt, *signum* et *verbum* — *Verbum* — offert remissionem peccatorum et *ceremonia* est quasi pictura verbi seu sigillum.“)

Distinguenda igitur est

1) *materia* sacramenti *duplex* a) *terrestris* s. elementum, sicut *aqua* in baptismo et *cibi* in mensa Domini expositi. b) *coelestis* s. donum gratiae divinae, quod per illam significatur et vi verbi div. cum recte utentibus communicatur.

2) *Forma* duplex a) *externa* i. e. administratio sacramenti, quae tribus actibus absolvitur α) *consecratione* s. recitatione verborum institutionis, β) *distributione* s. *δόσει*, γ) *sumtione* s. *λήψει* [4]); b) *interna* s. *unio mystica* (sacramentalis), *qua materia coelestis cum terrestri conjungitur* — id quod fit accedente verbo ad elementum, cujus vi hoc efficitur rei coelestis vehiculum —.

3) *Finis* duplex a) *primarius*: oblatio, collatio et obsi-

---

4) Form. C. VII. p. 750: „Nihil habet rationem sacramenti *extra usum* a Christo institutum seu extra actionem divinitus institutam. — — Ad eam vero requiritur *consecratio* s. verba institutionis, *distributio* et *sumtio* seu externa, quae dicitur, oralis manducatio benedicti panis et vini, item corporis et sanguinis Christi perceptio. Et cum extra hunc usum panis in missa pontificia non distribuitur, sed vel offertur vel includitur vel circumgestatur, aut adorandus proponitur, non est ille pro sacramento agnoscendus. Quemadmodum etiam aqua baptismi, si ad campanas baptizandas aut ad curandam lepram adhiberetur, aut adoranda proponeretur, nullam haberet sacramenti rationem. Hujusmodi pontificiis abusibus haec regula initio renascentis evangelii opposita“ —.

gnatio gratiae divinae — „gratia evangelica omnibus utentibus *offertur*, digne utentibus *confertur*, applicatur, et adultis credentibus *obsignatur*" Hollaz. — b) *secundarius: α*) ut sint (sacramenta) *notae ecclesiae* et *symbola confessionis*, quibus sive a mundo — populo infideli — sive ab errantibus distinguamur, *β*) ut sint *monumenta beneficiorum Christi*. Luc. 22, 19.; *γ*) *vincula caritatis* et nervi publicorum congressuum, Eph. 4, 5. 1 Cor. 10, 17.; *δ*) *incitamenta ad virtutum exercitia*. Vgl. Hollaz. p. 1062. u. Quenst. IV, 77.

§. 122.

a) Von der Taufe.

Da der natürliche Mensch als solcher in das Reich Gottes nicht kommen kann, wie er denn auch des Lebens in demselben nicht fähig ist (Joh. 3, 3 ff. vgl. 1 Cor. 2, 14. mit Röm. 5, 18 ff. 6, 6. Col. 2, 11. u. Ephes. 2, 3.), so hat der Herr die *Taufe* angeordnet als *das Bad der Wiedergeburt*, aus welchem die Kinder der Welt geheiligt als Kinder Gottes hervorgehen, gereinigt von der Sünde und erneuert im Geiste. Wie alles Leben in der Welt seinen Ursprung, Bestand und sein Ziel in Gott hat, so auch das neue Leben in seinem Gnadenreiche; darum sollen Alle, welche in Folge seines Rufes im Evangelium der Welt und ihrem Fürsten entsagen, dem dreieinigen, durch dasselbe geoffenbarten, Gott durch die *Taufe auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes* geweihet werden (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15 fg. vgl. 1, 15.).

Die *Wirkungen* dieser Taufe sind 1) *Vergebung der Sünde* oder Reinigung des innern Menschen von seiner Befleckung, entsprechend der äusseren Läuterung durch das Wasser, welche jene sinnbildlich darstellt (Ap. G. 2, 38. 22, 16. 1 Cor. 6, 11. Ephes. 5, 25 ff. Col. 2, 11 ff.), 2) die *Gabe des heiligen Geistes* oder Mittheilung des neuen, göttlichen, Lebens — Aufnahme in die Familie der Kinder Gottes mit dem ursprünglichen Erbe und neuen Kräften (*Ap. G.* 2, 38. *Röm.* 6, 3 ff. vgl. 1 Cor. 12, 13.

Tit. 3, 5—7. Gal. 3, 27—29. 1 Pet. 1, 3 ff. vgl. 3, 21. Hebr. 10, 22 ff. — 1 Joh. 2, 20. 27.[1])

Die *Bedingungen* der Theilnahme an diesen Wirkungen sind *Glaube*, ohne welchen nichts zu unserm Heil empfangen werden kann, was der Herr uns im Evangelium darbietet, und *Busse*, durch welche jener bedingt ist (Marc. 16, 15 fg. vgl. Matth. 28, 19. Ap. G. 2, 38. 8, 12. 36 ff. 16, 30 ff.).

Von denen, welche Aufnahme durch die Taufe begehrten, forderte die Kirche von den Tagen der Apostel an die Zusage, ein dem Glauben entsprechendes heiliges Leben zu führen, daher die Taufe, welche (objectiv) als Gnadenmittel den Willen Gottes gegen uns ausdrückt, (subjectiv) als Weihehandlung seitens des Menschen in „dem Bunde eines guten Gewissens mit Gott“ (*συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*) oder dem *Gelübde* besteht, dem geschlossenen neuen Bunde gemäss zu wandeln.

So wird denn nach der Lehre des Herrn und seiner Apostel in denen, welche durch die heilige Taufe in die Kirche aufgenommen werden, das neue Leben gepflanzt und Kraft und Trieb zur Entwickelung desselben den Neugebornnen mitgetheilt.[2])

---

1) *Gerhard.* ll. theol. IX, 148 (cf. 157.): „Quamvis varii ac multiplices sint *baptismi effectus*, eos tamen omnes, secuti apostolum Tit. III, 5., ad haec duo capita revocabimus, quod baptismus sit lavacrum *regenerationis* (Joh. III, 5.), quae complectitur fidei donationem (Tit. III, 5?), peccatorum remissionem (Luc. III, 3. Act. II, 38. XXII, 16. Rom. VI, 3.), in foedus gratiae receptionem (1 Pet. III, 21.), in filios Dei adoptionem (Gal. III, 26.), Christi induitionem (Gal. III, 27.), ex potestate Satanae liberationem et aeternae salutis possessionem (Col. I, 13. 14. Mrc. 16, 16.), et *renovationis* (Tit. III, 5.) h. e. *detur ipsi* (homini) *Spiritus s.*, qui intellectum, voluntatem et omnes animae vires renovare incipit, *ut amissa Dei imago in ipso incipiat instaurari*, ut homo interior renovetur (2 Cor. IV, 16.), *ut vetus homo exuatur et induatur novus* (Col. III, 10.), ut spiritus repugnet carni eique dominetur, ne peccatum in corpore regnum obtineat.“

2) *Gerh.* IX, 67.: „baptismus (prima porta gratiae) est sacramentum *initiationis*,“ coena Domini est sacr. *confirmationis*; per baptismum regeneramur, per s. coenam nutrimur atque alimur ad vitam aeternam. Ut ergo in natura, ita quoque in gratia prius est nasci quam pasci, generari quam augmentari. Per baptismum in foedus Dei recipimur, per usum s. coenae in eo conservamur; per baptismum fides et reliqua Spiritus S. dona in nobis accenduntur, per usum s. coenae augentur et confirmantur. Baptismi figura praecessit in circumcisione, sacrae vero coenae in agno paschali.

Anm. Biblische Bezeichnungen der Taufe.

Die Zeitwörter *βαπτίζειν*, *λούειν* (Joh. 13, 10? Hebr. 10, 22?), *ἀπολούειν* (1 Cor. 6, 11. vgl. Ap. G. 22, 16.), das erstere nur im solennen Gebrauche. Die natürliche Entwickelung der Bedeutungen: 1) *immergere*, 2) *immergendo* lavare, *lustrare*, 3) lustrali aqua *consecrare*, *obstringere* und zwar *τινὰ εἴς τί* (obj. rei) z. B. *εἰς μετάνοιαν*: *poenitentiae agendae*, ut se convertat: Matth. 3, 11. von der Taufe des Johannes, daher diese selbst *βάπτισμα μετανοίας* heisst Ap. G. 19, 4. vgl. V. 3. 2, 38. (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, ad consequendam remissionem pecc.) u. 1 Cor. 12, 13. (*εἰς ἓν σῶμα*, ut unum corpus essemus) oder *εἴς τινά* (obj. pers.) *lustrali aqua aliquem alicui consecrare* s. *obstringere alicui agnoscendo et sequendo* tanqu. domino vel duci (z. B. *εἰς τὸν Μωϋσῆν* 1 Cor. 10, 2. vgl. 1, 13 ff.), — daher *εἰς Χριστόν* Röm. 6, 3. Gal. 3, 27. oder *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* Ap. G. 19, 5. vgl. 8, 16. 1 Cor. 1, 13. 15. (und *ἐπὶ τῷ ὀν. Ἰ. Χρ.* Ap. 2, 38.) und die vollständigste Formel in den Einsetzungsworten Matth. 28, 19: *εἰς τὸ ὄν. τοῦ Πατρός κ. τ. λ.*: lustrali aqua addicere s. consecrare agnoscendo s. profitendo et colendo Deo P., F. et Sp. S.

Die entsprechenden Substantiva *βάπτισμα* und *λουτρόν*, das letztere mit näheren Bestimmungen, welche entweder das symbolische Element bezeichnen, mittels dessen die Heilsgnade zu Theil wird (wie *λ. τοῦ ὕδατος*, Ephes. 5, 26.), oder diese selbst (wie *λ. παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως* Tit. 3, 5.); an beiden Stellen wird auch das göttliche Princip mit genannt, wodurch das Wasser zum Mittel oder Träger der Gnadenwirkung wird, in der erstern *ῥῆμα*, in der andern *πνεῦμα ἅγιον*.

§. 123.

Die Kindertaufe

und ihr Verhältniss zur biblischen Lehre.

Weder die heilige Schrift, noch die Geschichte der ältesten Kirche in den ersten 150 Jahren bietet ein sicheres Zeugniss für die Taufe der Kinder. Doch aber wird der apostolische Ursprung derselben, als durch die älteste

---

Nec cuiquam patet ad s. coenam aditus, nisi sacro baptismate prius fuerit tinctus, quemadmodum in V. T. non nisi circumcisi ad esum agni paschalis admittebantur." Vgl. auch treffliche Erklärungen Luthers bei *Beste*, a. Schr. S. 164 fg. Anm. 19.

Tradition und Observanz bezeugt, schon von *Origenes* (†254.) anerkannt, und mit wenigen Ausnahmen, namentlich unter Widerspruch *Tertullians*, welcher, jedoch nicht wohl in Uebereinstimmung mit seinen eigenen, anderwärts ausgesprochenen, Grundsätzen (de bapt. c. 18. vgl. 1. 5. 13. 40 fg.) dagegen eifert, wurde die Kindertaufe bereits im 3. Jahrhundert in der allgemeinen Kirche aller Orten, insbesondere auch in Afrika, wo Tertullian gegen sie auftrat, geübt und gefordert, nicht blos als ein heilsamer, besorgte Gemüther beruhigender Akt, sondern als eine unerlassliche Pflicht der Kirche (§. 124.). Das Schweigen von der Kindertaufe in der heil. Schrift ist auch leicht erklärlich, da die Predigt des Evangeliums ursprünglich sich nur an die Erwachsenen richten und die Taufe derer, die im Glauben es aufnahmen, angeordnet werden, von der Taufe der Kinder aber nicht die Rede seyn konnte. Doch wird von ganzen Familien berichtet, welche durch die Apostel getauft worden sind (Ap. G. 16, 15. 32 f. 18, 8. vgl. 10, 44 ff. 1 Cor. 1, 14. 16.), und die allgemeine Kirche hat von Anfang an die Voraussetzung wahrscheinlich gefunden, dass dieselben nicht alle ohne Kinder gewesen und diese von der Taufe nicht werden ausgeschlossen worden seyn. Die Aufnahme der Israelitischen Knaben in den A. B. am 8. Tage nach ihrer Geburt durch die Beschneidung, welche schon in der apostolischen Kirche als Vorbild betrachtet wurde (Col. 2, 11 fg.), musste auch natürlicher Weise zur Weihe der neugeborenen Kinder christlicher Eltern für den N. B. durch die Taufe führen. — Diesem Urtheil und Vorgange der allgemeinen Kirche entsprechend halten auch wir nicht allein die *Taufe* der Erwachsenen, sondern auch *der Kinder* nicht blos für zulässig, sondern für Pflicht; 1) weil die durch Christum geschehene Erlösung sowie die Einladung zur Theilnahme an derselben ganz allgemein ist (Matth. 28, 19. vgl. 18, 10 ff. u. Luc. 19, 10.); 2) weil der natürliche Mensch als solcher nicht in das Reich Gottes kommen kann, die Taufe aber von dem Herrn selbst als das allgemeine Gnadenmittel bezeichnet wird, durch

welches die Aufnahme bedingt ist (Joh. 3, 5 fg.); 3) weil er auch die Aufnahme der kleinen Kinder ausdrücklich fordert (Matth. 19, 14. Marc. 10, 13 ff. Luc. 18, 16 fg.), für sie aber kein anderes Mittel zu diesem Zweck verordnet hat; 4) weil ausser der Kirche keine andere Gnadenanstalt besteht, welcher die Kinder mittlerweile mit Zuversicht auf Schutz gegen die seelengefährliche Macht der Welt und ihres Fürsten anvertraut werden könnten; endlich 5) weil ein Christ nicht glauben kann, dass das heilbringende Walten des dreieinigen Gottes, welchem die Getauften übergeben werden, sich blos auf die Erwachsenen beschränke, mit Ausschluss der Seelen der Kinder, die obwohl unentwickelt doch alle geistigen Kräfte und das volle Bedürfniss der Entwickelung in sich schliessen (Ap. G. 2, 38 fg. vgl. Luc. 1, 15. und 1 Cor. 7, 14. mit d. a. St.St. — Conf. Aug. art. 9. Apol. Art. 4. Artt. Smalc. P. III. art. 5. Catech. maj. P. IV. p. 544 sqq. „de puerorum baptismo“ [1]).

Die in der erneuerten Kirche übliche *Confirmation* als feierliche *Bestättigung des früher unbewusst geschlossenen Taufbundes*, als Aneignung des von den Pathen anstatt der Kinder gethanen Bekenntnisses und Gelübdes und Erneuerung der Gnadenverheissung seitens des Confirmators unter Gebet und Handauflegung, ist eine eben so natürliche Consequenz der Kindertaufe als anregende und erbauliche Vollendung (Consummation) derselben, nicht als sollte die Taufe als Sacrament in seiner

---

1) Wie der Säugling durch den Willen seiner leiblichen Aeltern und durch das natürliche menschliche Recht in den Besitz irdischer Güter gesetzt wird, so dass sie sein Eigenthum sind, noch ehe er mit Bewusstseyn den Besitz derselben antreten kann; so setzt ihn auch der Gnadenwille des dreieinigen Gottes in den Besitz himmlischer, unvergänglicher Güter, ehe er dieses Eigenthums sich bewusst und im Glauben dessen gewiss und froh werden kann. Diess wird er durch den folgenden Unterricht aus Gottes Wort, wenn er erkennt und glaubt, dass das neue, durch das Blut seines Erlösers besiegelte, Testament auch ihn zum Erben der ewigen Güter der Kinder seines himmlischen Vaters eingesetzt hat. Auf sein Bekenntniss dieses Glaubens, welcher die Theilnahme an dem Erbe nach dem Willen des göttlichen Stifters bedingt für Alle, die dessen fähig sind (Joh. 9, 35—41.), wird dann bei der Confirmation mit dem Taufbunde ihm auch die Taufgnade von Neuem besiegelt.

objectiven Geltung vervollständigt werden, sondern als subjective Zueignung seitens des Confirmanden und erneuerte Zusicherung der Heilsgnade seitens des Dieners der Kirche. Sie ist vergleichbar mit der Geistestaufe, welche in der Urkirche der Johanneischen Taufe auf den zwar schon erschienenen, aber noch nicht erkannten Erlöser folgte (vgl. Matth. 3, 11. und Ap. G. 1, 5. mit 11, 16 ff. 19, 2 ff.), vielmehr aber noch mit der Confirmation oder Consummation, welche nach Berichten des Lucas (Ap. G. 8, 12 ff. 10, 47 fg. vgl. 44 fg. mit den angeführten Stellen und Hebr. 6, 2.) von den Aposteln durch *Gebet* und *Segen* unter *Auflegung der Hände* an Solchen vollzogen wurde, welche infolge des Eindrucks der Predigt des Evangeliums, noch ohne gründliche Erkenntniss der Wahrheit gläubig geworden, sich hatten taufen lassen; nur dass diese apostolische Geistestaufe nach jenen Berichten eine ausserordentliche, der wundervollen Zeit der Gründung der Kirche eigenthümliche war. [2])

§. 124.

Geschichte des Dogma von der Taufe.

Schon in den frühesten Zeiten wurde die Taufe, wie das h. Abendmahl als Gnadenmittel betrachtet, durch

2) Vgl. *Seckendorf*, Commentar. hist. de Lutheranismo l. III. sect. 31. §. 119. *Melanchth.* loci comm. de num. sacram. (ed. 1548.) p. 392., besonders lehrreich aber und gründlich *Chemnit.* Exam. Decret. Conc. Trid. P. II. loc. 3. de confirmatione (Francof. ad M. 1707. fol.) p. 356.; wo er nach ausführl. Darstellung, wie der ritus Confirmationis, remotis inutilibus, superstitiosis et cum Scriptura pugnantibus traditionibus, pie et ad ecclesiae aedificationem, juxta Scripturae consensum usurpari possit, hinzufügt: „Talis ritus confirmationis valde multum utilitatis ad aedificationem juventutis et totius ecclesiae conferret: esset etiam consentaneus et scripturae et puriori antiquitati. In *apostolica* enim *impositione manuum* factam fuisse explorationem doctrinae et professionem fidei, manifeste testatur historia, Actor. 19, 2 sqq. De exhortatione etiam ad perseverantiam et de confirmatione per verbum in semel suscepta doctrina et fide extant apostolicae ecclesiae exempla, Actor. 14, 22. 15, 32. et 18, 23. Et adhibitam fuisse publicam precationem, testatur historia, Actor. 8, 15. Ita de exploratione et professione doctrinae et fidei in confirmatione loquuntur Canon *Laodicenus* 7. *Arelatensis* 8, sicut supra notavimus“ rel. — Vgl. m. beurtheilende Darst. der Unterscheidungslehren S. 128 fg. mit S. 91 fg. u. 97 fg.

welches die Theilnahme an der Erlösung durch Christum bewirkt werde. In Beziehung auf die Wirkung dieses Sacraments unterschied man gewöhnlich, der Schrift gemäss, ein doppeltes Moment: 1) ein *negatives:* Vergebung der Sünden und Läuterung von ihrer Befleckung, 2) ein *positives,* Mittheilung höheren Lebens: Erleuchtung, Heiligung und Unsterblichkeit, — die wesentlichen Momente im biblischen Begriff des Bades der Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen durch den heiligen Geist, welchen Gott durch Jesum Christum über ihn ausgiesst (*Justinus M., Irenaeus, Clemens Al., Tertullianus, Origenes* u. a.).

Wie die Taufe aber als *Gnadenmittel* betrachtet wurde, als objectiv wirksames Vehikel, wodurch der dreieinige Gott den Einzelnen, welche sie recht empfangen, das durch Christum erworbene Heil zuwendet, so war sie auch von den Tagen der Apostel an ein *Akt der Verpflichtung* des Täuflings (entsprechend dem ἐπερώτημα 1 Pet. 3, 21.). Der Täufling gelobte, allem Bösen zu entsagen und als Bürger des Reiches Gottes es zu bekämpfen, er trat ein in die *militia Christi* s. *Dei.* Daher auch die Sitte, dem Satan und allem seinem Wesen (Götzendienst, heidnische Lust und Laster) zu entsagen (ἀποταγὴ τοῦ διαβόλου, ἀπόταξις, *abrenunciatio Satanae*) und sich Christo oder dem dreieinigen Gotte zuzusagen (συνταγὴ τοῦ Χριστοῦ). Diess Gelübde wurde gethan durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses, daher es *sacramentum militiae christianae* genannt wurde und das Glaubensbekenntniss als Erkennungszeichen (Parole) des Streiters Christi, σύμβολον στρατιωτικόν, tessera militaris.

Bei dieser Ueberzeugung von den Wirkungen der Taufe war man von ihrer *Nothwendigkeit,* ihrer Unentbehrlichkeit zur Theilnahme an dem Heil in Christo überzeugt (*Hermas, Justinus, Irenaeus, Tertullianus, Clemens Al., Origenes* u. A.), doch wurde die heilsame Wirkung nicht selten ausdrücklich als bedingt durch die rechte geistig-sittliche Disposition des Täuflings, Busse und Glauben, dargestellt (*Justinus, Tertullian,*

Origenes). — Auch die Häretiker, Ebioniten und Gnostiker, hatten im Allgemeinen diese Vorstellungen von den Wirkungen und der Nothwendigkeit dieses Sacraments; nur sehr wenige gingen in der alten Kirche in der Verachtung alles Materiellen oder Aeusserlichen so weit, wie später die s. g. Spiritualen und ihre Nachfolger, dass sie auch gegen die äussere Handlung der Taufe sich erklärten, wie die *Cajaner* im 2. Jahrh., welche auf die Aussprüche Christi sich beriefen, nach welchen alles Heil vom Glauben abzuleiten sey, auf das Beispiel der Apostel, von denen (mit Ausnahme des Paulus) keiner getauft worden sey, und auf Paulus selbst, welcher auch von sich (1 Cor. 1, 17.) schreibe, dass er nicht gesandt sey zu taufen, sondern das Evang. zu verkündigen (Tert. de bapt. c. 1 sqq. vgl. Theodoret. fab. haer. I, 10.).

Die sonst allgemeine Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Taufe sprach sich nicht allein in der Gestattung der *Nothtaufe* auch durch Laien aus schon im 2. Jahrh. (*Tertull.* de exhort. castit. c. 7. de bapt. c. 17. vgl. de virgg. vel. c. 9., jedoch mit Ausschluss der Frauen nach 1 Cor. 14, 34., denen sie aber später, seit dem 9. Jahrh., auch gestattet wurde, ja im 13. Jahrh. nach Thomas Aqu. sogar Juden und Heiden), sondern auch in superstitiösen Lehrformen und Gebräuchen, wie die Annahme einer *Taufe* der Frommen des A. T., sowie auch tugendhafter Heiden durch die Apostel *im Hades* (schon bei *Hermas*, Past. III, 9. 16. und *Clemens Al.*) und die *stellvertretende Taufe (baptisma vicarium) für Verstorbene*, die jedoch nur bei Häretikern stattgefunden zu haben scheint (*Tertull.* adv. Marc. V, 10. vgl. de resurr. carnis c. 48. *Chrysostom.* hom. 40. in 1 Cor. 15, 29. *Epiphan.* haer. XXVIII. 6. und *Theophyl.* zu 1 Cor. 15, 29.), wogegen in der allgemeinen Kirche die Vorstellung aufkam, dass der Mangel der Taufe durch den Märtyrertod (Bluttaufe: *baptismus* s. lavacrum *sanguinis:* Marc. 10, 38 ff. Luc. 12, 50.) ersetzt werde (*Tert.* de bapt. c. 16. *Origen.* exhort. ad martyrium §. 30. *Cyrill. Hieros.* cat. III, 10. u. A., nam. *Gennadius* de eccles. dogm. c. 74.).

Bei der in so mannichfaltiger Weise ausgesprochenen Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Taufe muss die Erklärung des Origenes für sehr wahrscheinlich gehalten werden, dass die *Kindertaufe* (*baptismus parvulorum* s. *infantium, paedobaptismus)* von den Tagen der Apostel an geübt worden sey (in Levit. hom. VIII.: „secundum Ecclesiae observantiam baptismum etiam parvulis dari“ — Comm. in ep. ad Rom.: „Ecclesia ab Apostolis traditionem accepit etiam parvulis baptismum dare“), ja in der Mitte des 3. Jahrh. fragte es sich schon darum, ob sie bis zum 8. Tage, nach dem Vorbild der Israelit. Beschneidung, aufzuschieben sey, und die Frage wurde unter Bezugnahme auf Luc. 9, 56. von der Mehrzahl der Bischöfe auf einer *Synode zu Carthago* 256. verneint (*Cyprian.* ep. 59. ad Fidum vgl. ep. 64.). — Für die weiteste Verbreitung der Kindertaufe seit jener Zeit zeugen die Väter in allen Theilen der Kirche, auch der Syrischen (*Ephraem. Syr.* † 318. und *Isaac. M.* B. v. Ninive † 457.), und den apostolischen Ursprung erklärt auch *Augustinus* für unzweifelhaft (de pecc. mer. et remiss. I, 39. vgl. 26. 33. und III, 5 sqq. de bapt. cont. Donatistas IV, 23.), ja selbst *Pelagius* erkennt ihre Nothwendigkeit an und sein Streitgenosse *Coelestius* (dieser auch unter Bezugnahme auf die „regula universalis ecclesiae et evangelii sententia“: Jo. 3, 5.).

Wie jedoch manche Katechumenen aus subjectiven, zum Theil unlauteren Beweggründen den *Aufschub der Taufe* (*procrastinatio baptismi*), sogar ad vitae terminum, rathsam fanden, um der Taufgnade durch Welt- und Sündendienst nicht wieder verlustig zu gehen, so fand *Tertullian,* obwohl er diese Sitte als eine eben so thörichte wie verderbliche bekämpfte (de poenit.), in der Kindertaufe eine nicht heilsame Uebereilung und rieth (de bapt. c. 18. vgl. 14. 19. und de poenit. c. 6.) die Kinder erst zu taufen, wenn sie unterrichtet worden wären und das Bedürfniss der Erlösung durch Christum erkannt hätten. Nach dem Zeugniss der Geschichte blieb er jedoch mit seinem Widerspruche isolirt stehen. Auch

die verderbliche Sitte des Aufschubs der Taufe seitens der Katechumenen wich mit dem 4. Jahrh. dem frommen Eifer erleuchteter Lehrer (wie Chrysostomus und Gregor. Nyss.).

Mit der oben erwähnten Abrenunciatio diaboli seitens des Täuflings bei Ablegung des infolge des empfangenen Unterrichts ihm mitgetheilten Glaubensbekenntnisses (redditio symboli) trat nachweislich im 3. Jahrh. auch der früher nur bei Besessenen (*Ἐνεργούμενοι = δαιμονιζόμενοι*) übliche ***Exorcismus*** (*ἐξορκισμός, Beschwörung des Teufels* oder Bannspruch gegen ihn) in Verbindung, zunächst bei der Taufe der Häretiker (nach den Verhandlungen des Conc. zu Carthago a. 256. Vot. 37. in den Werken Cyprians), gegen Ende des 4. Jahrh. aber und seitdem, als die Erbsünde als Besessenheit gedacht wurde, bei allen Taufen, ja schon bei der Aufnahme der Katechumenen unter die Competenten. Man unterschied daher einen dreifachen Exorcismus: 1) *Catechumenorum;* 2) *Baptizandorum* und 3) *Energumenorum*. — Bei der Taufe bestand er in einer doppelten Handlung: *Exsufflatio* seitens des Katechumenen, welcher gegen Abend gewendet dreimal den Athem ausstossend dem Satan und allem seinem Wesen und Dienst entsagte und Christo sich zusagte, sodann *Afflatio* oder *Insufflatio* seitens des Täufers (Symbol der Mittheilung des h. Geistes nach Joh. 20, 22.), welcher die Beschwörungsformel (der Exorcismus im engern Sinne) gegen den bösen Geist aussprechend das Zeichen des Kreuzes machte.

Häretiker wurden schon im 2. Jahrh. in Afrika und Kleinasien ohne Ausnahme wiedergetauft, in der Voraussetzung, dass der heil. Geist nur innerhalb der katholischen, als der wahren, Kirche wirksam sey, in der Römischen Kirche dagegen erkannte man die Taufe auch der Häretiker, in der Voraussetzung, dass sie dem Befehle Christi gemäss formell recht vollzogen worden, als gültig an und der Bischof *confirmirte* sie nur *durch Auflegung der Hände.* Nach dem Vorgange der kleinasiatischen Kirche gegen Ende des 2. Jahrh. zu *Ikonium*

und *Syadda* in Phrygien sprach die Africanische ihre Grundsätze aus auf einer Synode zu *Carthago* unter Agrippinus (c. 217. vgl. auch Tertull. de bapt. c. 15. und de pudic. c. 19.). Die Differenz führte zu lebhaften Streitverhandlungen, als der Röm. B. *Stephanus* (a. 253.) den Bischöfen von Kleinasien, Cappadocien, Galatien und Cilicien als *Wiedertäufern* (*Ἀναβαπτισταί*) die Kirchengemeinschaft aufkündigte. Die gleichgesinnten afrikanischen Bischöfe machten unter dem Vorsitz *Cyprians* auf 3 Synoden zu *Carthago* (255. u. zwei 256.) gegen Stephanus den Grundsatz geltend, dass die Taufe der Häretiker, welche ausserhalb der wahren Kirche den h. Geist weder mittheilen noch empfangen könnten, nicht Wiedertaufe, sondern erst die wahre Taufe sey, während die Römische Kirche den ihrigen festhielt, dass eine jede Taufe, welche der Einsetzung Christi gemäss oder, nach apostolischen Vorgängen, auch nur auf den Namen Christi vollzogen worden, gültig sey, da die Taufgnade nicht durch die Würdigkeit des Organs, sondern durch die Macht des göttlichen Stifters und seines Wortes bedingt sey (Hauptq. *Cyprian.* ep. 70. 71. und die Schr. de rebaptismate unter seinen Werken). Ein *Conc. zu Arelate* a. 314, gestattete den Afrikanern die Wiedertaufe derjenigen Häretiker, welche bei ihrer Taufe nicht das Bekenntniss auf den Vater, Sohn und h. Geist abgelegt hätten, was durch die rogatio symboli zu ermitteln sey; ergebe die redditio symboli das Gegentheil, so sollten sie nur *confirmirt* werden. Im gleichen Sinne verordneten die *ökumenischen Concile* zu *Nicäa* (325. can. 19.) die Wiedertaufe der Anhänger des Paulus Samos. (*Παυλιανίσαντες*) und zu *Constantinopel* (381. can. 7.) die der Eunomianer, Montanisten und Sabellianer, weil sie als Heiden zu betrachten seyen (*ὡς Ἕλληνας δεχόμεθα*), wogegen für die Macedonianer, Apollinaristen u. a. nur die Confirmation verordnet wurde. — Der Einfluss des *Augustinus* führte zur endlichen Aufhebung dieser Differenz in der allg. Kirche, indem er im Kampfe mit den Donatisten den richtigen Grundsatz geltend machte, dass die Gültigkeit des Sacraments nicht

von der Würdigkeit des menschlichen Organs abhänge, sondern von der Verwaltung nach dem Befehle Christi (de baptismo cont. Donatistas lib. I. c. 14 sq. vgl. 28., wo auch auf das Conc. zu Arles 314. Bezug genommen wird, und II, 9. VI, 47 sqq. VII, 18. Epist. 23 und cont. literas Petiliani I, 8. — Die, welche die *kirchliche Taufe* nach den herrschend gewordenen Grundsätzen erhalten sollen, nennt Gennadius de eccl. dogmatibus c. 52.). — Symbolische, früh schon mit dem Sacrament in Verbindung gesetzte, zum Theil anregende, wenn auch in der Schrift nicht begründete, Handlungen beschreiben schon *Tertullian* (de resurr. carn. c. 8., hier in ihrer Folge, de bapt. c. 6—8. de corona mil. c. 3. vgl. adv. Marc. I, 14.) und *Cyrillus Hieros.* (Catech. I.).

Was die äussere Form der Handlung anlangt, so wurde die *Besprengung* (*adspersio, adfusio*), welche früher nur in Nothfällen, bei Kranken (Clinici) und Gefangenen angewendet worden war, statt des ursprünglichen Untertauchens im Abendlande seit dem 8. Jahrh. üblich und nach dem 13. Jahrh. immer allgemeiner.

Mit dem Aberglauben an die unbedingte (magische) Wirksamkeit der Handlung an sich (ex opere operato) war der Missbrauch des Sacraments im Mittelalter in unglaublicher Weise gestiegen, so dass selbst *todtgeborene* oder noch *in der Geburt begriffene* Kinder, wenn man für ihr Leben fürchtete, getauft wurden, ja selbst andere leblose, zum heil. Gebrauche bestimmte, Gegenstände, wie (seit dem 8. Jahrh.) die Glocken.

Nach dem Vorgange der gnosticirenden *Paulicianer* in Asien (seit d. 7. Jahrh.), welche spiritualistische Ansichten von den Sacramenten, der Taufe und dem Abendmahl, hatten und insbesondere in der Wassertaufe nicht eine Stiftung für alle Zeiten erkannten, sondern in der Geistestaufe, traten seit dem 11. Jahrh. als entschiedene Gegner der Wassertaufe auf im Orient (Kleinasien und Thracien) die *Bogomilen*, im Occident (Italien, Frankreich und a. O.) die *Katharer*, die *Petrobrusianer* und

Henricianer, Anhänger des *Peter von Bruys* († 1130.) und *Heinrich von Lausanne* († 1149.), diese insbesondere Gegner der Kindertaufe (vor der Fähigkeit, an die erkannte Wahrheit zu glauben).

Die Vorläufer der Reformatoren, welche die Wiederherstellung der wahren, alten apostolischen, Kirche auf Grund des Wortes Gottes erstrebten, verwarfen principiell nur die schriftwidrige Vermehrung der Sacramente oder die Aenderung des ursprünglichen Ritus und bekämpften abergläubische Vorstellungen von der (unbedingten, zauberartigen) Wirksamkeit der äusseren Ceremonie und verderblichen Missbrauch. Es gilt diess mehr und weniger von den *Waldensern* (seit d. 12. Jahrh.), den *Wiklefiten* (s. d. 14.), den *Hussiten* (s. d. 15.) und einzelnen Zeugen der Wahrheit nach dem Grade ihrer Erkenntniss.

Lehre und Sitte in der katholischen Kirche blieb jedoch im Wesentlichen, und im Gegensatz zu den sprituaistischen Verirrungen gewiss zum Heil der Christenheit, unverändert, ja das Dogma wurde durch mehrere Lehrsätze sogar erweitert: 1) durch die Behauptung, dass der Seele des Täuflings ein geistliches, unvertilgbares, Gepräge der Heiligkeit (*character sanctitatis indelebilis*) mitgetheilt werde, und 2) dass nicht blos die ererbte Schuld, sondern auch die Erbsünde selbst aufgehoben werde; es bleibe zwar auch in den Getauften eine *Begierde* (concupiscentia vel fomes), aber sie sey an sich indifferent (nicht prava concup.), sie habe die Form (oder den Charakter) der Sünde verloren und im Kampfe mit ihr solle der Mensch sich üben [1]) (s. oben §. 80. S. 87 ff.). Auch hielt man 3) an der Annahme fest, dass diese Wirkungen von der Handlung an sich (*ex opere operato*) abzuleiten seyen, obwohl es an erleuchtetern Scholastikern nicht fehlte (wie *Durandus* a St. Porciano † 1333 als B.

---

1) Spuren dieser Meinung schon bei *Augustinus*, de Symbolo sermo I. c. 7. de cataclysmo c. 1. — ausgebildet aber und auf die sacramenta confirmationis et ordinis übergetragen bei *Thomas Aqu.* P. III. qu. 63. — kirchlich sanctionirt: Concil. Trid. Sess. VII. can. 9.

v. Meaux), welche unter Berufung auf die von Christo gestellten Bedingungen, Busse und Glauben, solche unbedingte Wirksamkeit dieses und anderer Sacramente bestritten. Das *Concil zu Trient* bestättigte jedoch auch diese Satzungen mit der altkirchlichen Lehre und Praxis (Sess. VII. de sacramentis in gen. can. 9. und de baptismo can. 1 sqq.).

Gegen diese Superstitionen erklärten sich laut und kräftig die Reformatoren der evangelisch-lutherischen Kirche mit ihren Genossen in der Schweiz; doch bekämpften sie eben so stark den Unfug der neuen fanatischen Anabaptisten[2]), als die Ansicht der Reformirten Theologen, dass die Taufe nicht *medium*, sondern blos symbolum [obsignatio] regenerationis sey; in der Vertheidigung der *Kindertaufe* vereinigten sich beide Theile, obgleich sie den Glauben für die unerlassliche Bedingung der Wirksamkeit des Sacraments erklärten, indem Luther und seine Genossen in der nothwendig vorauszusetzenden Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Kleinen ein unergründliches, aber trostreiches Geheimniss erkannten, die Anderen aber, auch schon Zwingli und seine Freunde, indem sie, wie jene auf die alttestamentliche Beschneidung, auf die Johanneische Taufe und die Allgemeinheit der Einladung Christi (Matth. 19, 14 ff. u. a.) hinwiesen, in der Taufe ein bedeutungs- und verheissungsvolles *Signum*, das Signaculum Christianorum, sahen. — Die Socinianer hielten sie bei verwandter Auffassung nur für eine *Ceremonie*, um ausser der Kirche Geborene in die Kirche aufzunehmen[3]), und leugneten die *Nothwendigkeit* der Kindertaufe, ohne sie aufzugeben. — Die Arminianer erkennen in der Taufe, wie in den Sacramenten überhaupt, ein Bundeszeichen, und in der herkömmlichen Kindertaufe eine nützliche *Ceremonie* zur

---

2) Conf. Aug. art. 9. Cat. maj. p. 549 sq. Form. Conc. p. 622 sqq. 675. u. 826 sqq.

3) Cat. Racov. Sect. VI. 3. qu. 346 sqq. vgl. Faust. Socinus, Disp. de baptismo Opp. T. I. p. 720. und Volckelius de vera relig. l. VI. c. 14.

Aufnahme der Kleinen in die äussere Gemeinschaft der Christen [4]). — Die Quäker verwarfen, wie die Katharer und ihre Gesinnungsgenossen in früheren Jahrhunderten, alle äusseren Sacramente, und somit auch die *Wassertaufe* ganz [5]). — Den *Exorcismus fordern* zwar unsere symbolischen Bücher nicht direct, aber mehrere der spätern lutherischen Theologen sahen in der Vertheidigung und Ausübung desselben ein Zeichen der Freiheit vom Cryptocalvinismus; doch waren auch viele Theologen unserer Kirche seine Gegner bis in unsere Tage. — Die Mennoniten, wie die frühern Anabaptisten, taufen nur Erwachsene nach empfangenem Unterrichte.

Uebrigens erkannten selbst die rationalistischen Theologen, welche auf ihrem Standpunkte Christen seyn wollten, in Betracht der ausdrücklichen Einsetzung durch den Herrn, die Taufe, wie das h. Abendmahl, als einen unabänderlichen Ritus an, wenn sie gleich dieselbe meist im Sinne der Socinianer betrachteten und hinsichtlich der Kindertaufe nicht blos sie, sondern auch ernstgesinnte biblische Theologen, wie früher auch der Verfasser dieses Lehrbuchs zur Zeit der ersten Ausarbeitung, das Gewicht der Gegengründe der Mennoniten und Baptisten nicht verkannten. Nur Wenige wünschten oder forderten die gänzliche Abrogation der Taufe, namentlich *C. Chph. Reiche* (Past. zu Garz bei Havelberg, nach seiner Amtsentsetzung Director der Gelehrten-Buchhandlung in Dessau — † zu Philadelphia 1796.), oder fanden, wie *W. Abr. Teller* († 1804.), in der Aufnahme (z. B. gebildeter Juden) in die Kirche ohne solche Ceremonie eine vom Geiste der Zeit empfohlene oder gebotene Concession, und nach dem Vorgange der Philalethen (in Kiel 1830.) wurde von der sogenannten christkatholischen Gemeinde in Breslau am 6. October 1850 die Wassertaufe förmlich abrogirt und durch einen öffentlichen Aufnahme-Act sub-

4) Confess. Remonstr. art. 23. 3. und *Limborch,* Theol. chr. V. 67. 5. und 68. 1. vgl. *Winer*, Comp. Darst. S. 67.

5) *Rob. Barclay's* Apolog. 12. Satz. (1740. deutsch.) S. 556 ff.

stituirt. — Solche Fortschritte bis zur völligen Verleugnung Christi, selbst als Religionsstifters im allgemeinsten Sinne, haben endlich auch Vielen von den Bethörten die Augen geöffnet.

Literatur:

1) Allgemeinere: *Gh. Is. Vossius,* De baptismo disputatt. XX. Amst. 1648. 4. und in s. Opp. (1701.) T. VI. — *Bingham,* Origines ecclesiasticae, in s. Opp. ed. lat. IIda. Hal. 1751—61. 4. — vgl. *Fr. Ulr. Calixtus,* Diss. de baptismo et antiquis circa eum ritibus. Helmst. 1650. — *Ant. van Dale,* Hist. baptismorum tum Judaicorum tum Christianorum — in s. Dissert. Amstel. 1705. 4. — *Th. Chr. Lilienthal,* Samml. einiger Schrr., die von d. heil. Taufe handeln. Königsb. 1735. — *Joach. Hildebrandi* Rituale baptismi veteris. ed. noviss. Helmst. 1736. 4. — *J. A. Stark,* Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten. Leipz. 1789. 8. — *R. Robinson,* History of baptism. Lond. 1790 8. — *Chr. F. Eisenlohr,* Histor. Bemerkungen über die Taufe. Veranlasst durch die Schr. (eines ungen. Gegners der Taufe): Ueber die Taufe; eine freimüthige Untersuchung — [Lpz. 1802. 8.] Tüb. 1804. 8.[6]). — Ausser den bekannten oft angeführten dogmat. histor. Werken, auch *Augusti* Dogm. Geschichte und Handbuch der chr. Archäologie (3 Bde 1836. 37. 8.), *Beck,* Comment. hist. p. 671 sqq. *Bruno Lindner,* Lehrb. der chr. Kirchengeschichte (3 Abtheilungen Leipz. 1848 – 1854. 8.) in den betr. dogmenhistorischen Abschnitten, und *Rud. Hofmann* (Prof. in Meissen), Symbolik od. system. Darstellung des symbol. Lehrbegr. der verschied. christl. Kirchen und namhaften Secten (Leipz. 1857. 8.), vgl. *C. St. Matthies,* baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica. Berol. 1831. und vornämlich *J. W. F. Höfling,* das Sacrament der Taufe, nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation, dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt, Erlang. 1846 und 48. 8.

2) Specielle: Ueber die *älteste* Geschichte dieses Sacraments besond. lehrreich *A. Neander,* Allgem. Gesch. d. chr. Religion

---

6) Die gegen Ende des § angedeuteten, auch anonym erschienenen, Schrr. von *K. Christoph Reiche* sind: Die Taufe der Christen, ein ehrwürdiger Gebrauch und kein Gesetz Christi, Berl. und Leipz. 1774. 8. — Der Gegenschrift von *Jac. El. Troschel* († als Archidiak. a. d. Petersk. in Berl. 1807.): Die Wassertaufe der Christen, ein Gesetz Christi u. kein willkührl. Gebrauch (1774. 8.) — setzte Reiche wieder anonym entgegen: Ueber die Taufe der Christen, eine nähere Erklärung und Zurechtweisung für Troschel Berl. 1774. 8.

u. Kirche. 1 Abth. 1. Band S. 525 ff. und 2. Bd. S. 1114 ff., vgl. *J. G. Walch,* Ritus baptismales saec. II. Jen. 1749. u. *Semisch,* Justin d. M. II. Th. S. 426 ff. — Ueber die *neuere Geschichte Planck,* Gesch. d. prot. Lehrb. a. m. Stellen, z. B. 5. Bd. 1. Th. und *Gli. Wernsdorf,* Diss.: Recentiores de baptismo controversiae. Vit. 1708. 4.

Ueber *Kindertaufe*: *Ern. Sal. Cyprian,* Hist. Paedobaptismi. Goth. 1705. 4, — *J. Frc. Buddeus,* Observatt. theol. de Paedobaptismo oppositae clarissimo viro *Antonio van Dalen* MDCCVII. — in s. Miscell. ss. P. III, p. 1—27. — *J. G. Walch,* Hist paedobaptisimi quatuor priorum saeculorum (Jen. 1739.) — abgedr. in s. Miscell. ss. p. 487 sqq. — *Gu. Wall,* Hist. baptismi infantium duabus partibus comprehensa, quarum prior eorum, qui quatuor primis seculis fuerunt, scriptorum vel pro paedobaptismo vel contra eundem testimonia universa collecta stistit: posterior varia, quae ad juvandam illam historiam vel illustrandam faciant, complectitur; ex Angl. vertit et nonnullis observatt. et vindiciis auxit *J. L. Schlosser.* Bremae 1748. und Hamb. 1753. Partt. II. 4. vgl. *Rössler's* Bibliothek der Kirchenvv. 1. Bd. 1 Stk. S. 310 ff. — Von den Gegnern der Kindertaufe in neuerer Zeit vgl. *Lobeg. Lange,* die Kindertaufe in der ev. Kirche Jena 1834. 8., von den Vertheidigern *Martensen,* die christl. Taufe und die baptistische Frage Hamb. 1843. 8. u. *Axelsen,* die Kindertaufe nach ihrem Verhältn. zu Schr. u. Gl. (in der Zeitschr. für luther. Theologie von Guericke — 1847. 3. H.) und *Höfling* a. Schr.

Ueber die *Procrastinatio baptisimi* vgl. *Bingham,* l. c. T. IV. p. 237 sqq. — *Wall,* l. c. P. I. p. 136 sqq. und 181 sqq. — *S. J. Baumgarten,* Diss. de procrastinatione baptismi apud veteres. Hal. 1747. 4. und *Ant. Fr. Büsching,* De procrastinatione baptismi apud Veteres ejusque causis, Hal. 1747. 4. auch *Schröckh,* Kirchengesch. Bd. V. S. 392 ff. und *Neander,* Chrysostomus. Bd. 1. S. 74 ff.

Hinsichtlich der *Nothtaufe,* deren voller Begriff schon bei Tertullian in den (§) angeführten Stellen seinen Ausdruck findet und zu deren Vollziehung eben so wie Abendmahl zu halten, er die Befugniss der Laien, mit Ausschluss der *Frauen* und *digami,* aus dem allgemeinen Priesterthum der Christen ableitet, bestimmte bereits das *Concil. Illiberit.* (Elvira a. 305.) can. 38: „Peregre navigantes aut si ecclesia in proximo non fuerit, posse *fidelem, qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus,* baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita ut, si supervixerit, ad episcopum eum perducat, ut *per manus impositionem proficere* (perfici in marg.) possit" bei Mansi Collect. Concill. T. II. p. 12. In einer kürzern Recension (p. 24.) lautet der Canon (hier can. 35.), unverkennbar nicht blos formell umgebildet: „In necesse bigamus aut quilibet fidelis baptizet, et ab episcopis confirmetur." Andere Erklärungen, nam. von Gelasius I. u. m. weist Ferd. de Mendoza nach in

seinen gelehrten Untersuchungen über dieses Concil, nam. can. 38. p. 282 ss. wo auch (p. 286.) die Frage berührt wird, ob der Täufer durchaus ein Christ seyn müsse.

Ueber Ursprung u. Geschichte des *Exorcismus* vgl. *J. A. Hoecker*, Diss. de origine exorcismi in baptismo. Jen 1735. 4. — *J. Chr. Wernsdorff*, Diss. de vera ratione Exorcismorum veteris ecclesiae. Viteb. 1749. 4. — *J. Melch. Kraft*, Ausführl. Gesch. vom Exorcismo. Hamb. 1750. 8. — *Chr. Fr. Eisenlohr*, Ueber den Ursprung u. ursprüngl. Sinn der Entsagungsformel bei der Taufe — in *Bengels* Archiv. 3. Bd. S. 285—300. vgl. auch *Rössler*, Biblioth. der Kirchenvv. 3. Th. S. 226 ff. über die älteste Zeit, u. M. *Erdm. Uhse*, Kirchenhistorie des XVI. u. XVII. Jahrh. (Leipz. 1710. 4.) S. 258 ff. von den Unruhen in d. *evang.* Kirche wegen Weglassung des Exorcismus. — *Chr F. Fritzsche*, Ein Wort über den Exorcismus — in *Henke's* N. Magaz. Bd. 6. Stk. 1. S. 95 ff. gerichtet gegen die Apologie des Exorcismus in *Heidenreichs* Monatsschr. 4. Bd. S. 258 ff. vergl. auch Dr. *C. J. Nitzsch*, Theol. Votum über die Neue Hofkirchen-Agende u. s. w. (Bonn 1824.) S. 7 fg. u. *Neander*, a. Schr. 1. Bd. S. 533 ff. besond. *Höfling* a. Schr. 1. Bd. §. 69 ff. S. 376 ff u. 2. Bd. §. 122 ff. [7])

---

7) Die *Reform.* Kirche verwarf mit den symbolischen, in der Römischen Kirche noch üblichen Ceremonien der Darreichung des Salzes, des Ephphata, der Oelung, der Darreichung einer brennenden Kerze u. a. auch den Exorcismus, der in der *lutherischen* Kirche nach Luthers Vorgange im Taufbüchlein beibehalten wurde. Vgl. *Conf. Helv.* II. c. 20: „Credimus, perfectissimam esse baptizandi formam, qua Christus ipse baptizatus est et qua baptizarunt Apostoli. Ergo quae humana inventione postea adjecta et usurpata sunt in ecclesia, non arbitramur necessaria esse ad perfectionem baptismi, cujus generis est *exorcismus*, usus ardentis luminis, olei, salis, sputi.“ Vgl. *Calvin.* Instit. IV, 19, 24. und *Confess. March.* c. 7. — Die *Lutherische* Kirche dagegen hat von Anfang an in dem Exorcismus weder eine ursprüngliche Anordnung, erkannt noch die Vorausetzung einer Besessenheit der Neugebornen im engern Sinne (obsessio corporalis), sondern ein Zeugniss des Glaubens an die geistliche Gebundenheit und eine ernste Erinnerung an das tiefe Verderben des natürlichen Menschen vor seinem Eintritt in die Gemeinschaft der Erlösten, aber eben darum auch nicht für nothwendig, wenn nur sonst richtig gelehrt und das Sacrament der Einsetzung gemäss verwaltet werde. So schon *Chemnitius* Loci theol. (ed. Pol. Leyser Witeb. 1615. fol.) P. III. 161., wo er in dem trefflichen loc. de baptismo sagt: „Si vero haec doctrina de peccato originis, de potestate et regno Satanae et de efficacia baptismi, plana et confessione concedatur, substantia, integritas et efficacia baptismi non est alligata ad praescriptum illum ritum verborum exorcismi, sed Ecclesia habet libertatem, ut doctrinam illam aliis verbis, scripturae magis consentaneis, proponat et explicet.“ Aehnlich *Gerhard* IX, 308 sq. und *Quenstedt* IV, 170: „Non dicimus, *exorcismum* in illas ecclesias, in quibus abrogatus est, esse reducendum, sed statuimus, ex christiana libertate retineri posse in illis ecclesiis, in quibus est introductus *ad adumbrandam spiritualem captivitatem*, nec esse eum in gratiam Calvinianorum omittendum, quippe qui libertati nostrae insidiantur

Ueber *Wiedertaufe* und *Wiedertäufer* seit dem 16. Jahrh. vgl. besond. *J. H. Ottii* Annales Anabaptistarum h. e. historia univ. de Anabaptistarum origine, progress., factionibus etc. Basil. 1672. — *Fr. Spanhemii* Diatr. de origine, progressu, sectis et nominibus Anabaptistarum — (in *Cloppenburg.* Opp. theol. T. II.) *Ej.* Disputatt. anabaptisticae XXX. Lugd. B. 1648. 8. — *Herm. Schyn*, Historia Christianorum, qui in Belgio inter Protestantes Mennonitae appellantur. Amst. 1723., vollständ. in *Ej* Historiae Mennonitarum plenior deductio. ib. 1729. kl. 8. — Gründliche Historie von den Begebenheiten, Streitigkeiten u. Trennungen, so unter den Taufgesinnten von ihrem Ursprunge an bis 1715 vorgegangen (von *Carl von Gent*) übers. u. verm. v. *J. C. Jehring*, Jena 1720. 8. — *Weismann*, Memorab. Eccl. T. I. p. 1694 sqq. T. II. p. 598 sqq. *Schlegel-Mosheim*, K. G. S. 996—1041. — *J. Rud. Kiessling*, Das Lehrgebäude der Wiedertäufer nach den Grundsätzen des *Mart. Czechowitz*, zur Vertheidigung der Kindertaufe. Reval u. Leipz. 1776. 8. u. über die neuesten anabapt. oder baptist. Bewegungen in der Schweiz, Hamburg, Würtemberg. u. a. O. *Grüneisen*, Abriss einer Geschichte u. s. w. in Illgens Zeitschr. Jahrg. 1844. I. B. S. 64 ff.

Geschichte der *Confirmation* ausser *Heinr. W. Bädecker*, Ueber Confirmation und Confirmanden-Unterricht. Ein histor. pract. Versuch. Gött. 1823. kl. 8. besond. *Höfling* a. Schr. II. §. 156 ff. S. 347 ff. und *J. F. Bachmann*, Gesch. der Einführung der Confirmation innerh. der evang. Kirche Berl. 1852. 8. Vgl. *Fr. W. Winckel*, protestant. Thesen über die Confirmation in d. Deutsch. Zeitschr. für chr. Wiss. u. chr. Leben (1856.) Nr. 35—37.

§. 125.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff von der Taufe.

Der öffentliche Lehrbegriff der Kirche (Conf. Aug. IX. vgl. II. Apol. IV. p. 156 sq. Artt. Smalc. P. III. art. V. p. 329. Catech. min. p. 376—78. maj. p. 534—51.) entspricht in allen wesentlichen Punkten der obigen Darstellung der biblischen Lehre (§. 122 fg.), wie den Grundsätzen der alten apostolisch-katholischen Kirche in Be-

---

et abolitionem exorcismi ut simpliciter necessariam urgent ad obtinendam infantum christianorum, nondum baptizatorum, internam et haereditariam sanctitatem.“

treff dieses Gnadenmittels [1]), auch die Nothwendigkeit der Kindertaufe ist, wie bereits nachgewiesen, im Gegensatz gegen die schwärmerischen Anabaptisten anerkannt und ihr Widerspruch insbesondere unter Bezugnahme auf Joh. 3, 5 fg. mit dem Anathem belegt worden (Conf. Aug. IX.). Der im Abendlande nach dem 13. Jahrhundert herrschend gewordene, den klimatischen Verhältnissen angemessene, Ritus der Besprengung (*adspersio* s. *adfusio*) statt des ursprünglichen, kirchlich niemals abrogirten, Untertauchens (*immersio*) ist auch von den Reformatoren beibehalten, aber diese Veränderung der Form für so unwesentlich und wenig beachtenswerth gehalten worden, dass in ihren Beschreibungen der Handlung fast nur von Untertauchen geredet und die symbolische Bedeutung desselben, Untergang des alten und Auferstehen des neuen Menschen, hervorgehoben wird (nam. Catech. Luth. maj. p. 548.: „*Opus vero aut gestus est,* quod baptizandi in aquam mergimur, qua prorsus contegimur et postea mersi iterum extrahimur. *Hae duae res,* in aquam mergi *et iterum* emergere, *virtutem et opus baptismi significant, quae non sunt alia, quam* veteris Adami mortificatio *et postea* novi hominis resurrectio.“). Eben so hat sich unsere Kirche auch den wohlbegründeten Grundsatz angeeignet, dass nicht *defectus* oder *privatio,* sondern *contemtus sa-*

1) Auch in Bezug auf die Römisch-katholische und Griechisch-orthodoxe Kirche darf diess im Allgemeinen gesagt werden. Von jener sagt *Marheineke*, System des Katholicismus u. s. w. 3. Bd. (1813.) S. 148 fg.: „Von allen Sacramenten ist die Taufe dasjenige, über welches die katholische Kirche von jeher sich mit der protestantischen am leichtesten vereinigen konnte und am wenigsten nöthig gehabt hätte, die etwa noch statt findende Divergenz in einigen Nebenpunkten durch besondere Erklärungen darüber festzuhalten.“ — — „Wenn Luther, obgleich er eingestand, dass in Materie und Form die Taufe sich rein und unentstellt in der kathol. Kirche erhalten habe (Opp. lat. Jen. T. II. p. 284.), doch behauptete, dass die katholische Kirche von der Kraft und Wirkung der Taufe nicht richtig denke, so bezog er dieses theils auf den Zusammenhang, worin die Rechtfertigungslehre mit diesem Artikel steht, theils auf die allgemeine katholische Lehre von den Sacramenten, wovon die Folgen sich natürlich und nothwendig auch auf die Lehre von der Taufe erstrecken.“ — Eine beurtheilende Darstellung dieser Differenzen s. in m. Schr.: das Bek. der ev. Kirche in s. Verhältn. zu dem der Röm. und Griechischen §. 4 fg

cramenti verdammlich sey und dass daher Kinder, welche ohne ihre Schuld vor der Taufe hingestorben wären, oder auch Erwachsene, wenn sie zum Glauben und Verlangen nach dem Sacrament, aber nicht zum Empfang desselben gekommen, selig würden; jedoch verstattet man (nach Luthers Vorgange Artt. Smalc. p. 353. — vgl. unten §. 129. Anm. 1. *), um besorgte Gemüther zu beruhigen, christlichen Laien die Verrichtung der _Nothtaufe_ (mit Berufung auf 1 Cor. 1, 14. Ap. G. 10, 48.) [2]).

Anm. 1. Darstellung der kirchlich-dogmatischen Theorie.

Baptismus est *solemnis lotio a Christo instituta, qua homini peccatori, vivo et nato, nomen Patris, Filii et Spiritus Sancti professo, gratia divina, verbo evangelii promissa, applicatur, confertur et obsignatur* [3]).

Man unterscheidet

1) Materia sacramenti:

a) materia baptismi *terrestris* (visibilis s. externa) = aqua;

b) materia baptismi *coelestis* (invisibilis s. interna) = gratia Dei, durch die Wirkung des heil. Geistes dem Täufling mitgetheilt nach 1 Cor. 6, 11. [4])

---

2) Vgl *Quenstedt* IV. p. 107: „Extraordinarie in casu necessitatis baptismum administrare potest etiam *minister haereticus* aut notorie *improbus*, quin et *laicus* et *foemina*“ und p. 109: „Baptismus etiam ab eo administratus, qui ipse non est baptizatus, ratus est habendus.“

3) *Gg. Calixt.* disp. X. (de bapt.) th. 12. definirt sie als sacram. novi foederis, ab ipso Christo institutum hoc ritu, ut in nomine P., F. et Sp. S. aqua tingantur homines, quibus ex adnexa promissione divina obtingit regeneratio, adoptio et applicatio totius meriti Christi.“ Zum Erweiss dieser Wirkungen beruft er sich th. 15. u. 16. (gegen die Reformirten) auf Röm. 4, 11. 1 Pet. 3, 21. — Gal. 3, 27. Tit. 3, 5. u. Eph. 5. 26. — *Baier* l. c. p. 654. definirt: „*actio sacra a Christo instituta, in qua homines* sine sexus atque aetatis discrimine, *abluuntur aqua, in nomine P. et F. et Sp S., ut sic regenerentur ac renoventur, salutis aeternae consequendae causa.*“

4) nach Ap. G. 2, 38: *donum Sp. Sti.* — Unter *materia coelestis* des Sacraments, gewöhnlich als *gratia* bezeichnet, haben wir im Sinne der Kirche und ihrer rechtgläubigen Lehrer sowohl *das göttliche Princip* zu denken, welches in und mit dem hinzukommenden Worte Gottes durch das dadurch geheiligte Element wirkt (Art. Smalc. p. 329: „Accedit Verbum ad elementum et fit sacr.“ vgl. die weitere Erklärung *Cat. maj.* p. 537.), also die h. Dreieinigkeit, in deren Namen die Handlung geschieht, oder Christus der Mittler, der durch sein Blut die reinigt, welche im Glau-

2) Forma sacramenti:

a) forma *externa*, welche ist

α) theils externa *realis* = *immersio s. adspersio s. adfusio,*

β) theils externa *verbalis* = *recitatio verborum institutionis: Matth.* 28, 19.

b) forma *interna* = *conjunctio aquae cum verbo Dei* (unio sacramentalis. [5])

3) Finis sacramenti:

a) finis *primarius* (*internus*) = *gratiae divinae per regenerationem credentibus obtinendae collatio et obsignatio*, oder die Wiedergeburt durch den heil. Geist —; die Taufe ist nämlich *medium efficax regenerationis* (gegen die Reformirten), doch wird nur *reatus* peccati originalis aufgehoben, nicht das *materiale* desselben oder die prava concupiscentia, welche zurückbleibt (geg. die R. katholische K.).

b) finis *secundarius* (*externus*) — Verbindung mit der Kirche oder dem Leibe Christi (1 Cor. 12, 13.) durch Gelübde des treuen Glaubens und Gehorsams gegen den dreieinigen Gott (*receptio in foedus Dei novum*).[6])

4) Objectum sacramenti: = *omnes homines, et adulti et infantes* (Marc. 16, 15 fg. uud Matth. 28, 19.). [7])

---

ben die Taufe empfangen, der zweite Adam, zu dessen Bilde sie erneuert werden, oder der heilige Geist, durch dessen Wirksamkeit in den Herzen derer, die ihm nicht widerstehen, das durch Christum erworbene Heil angeeignet wird (Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. u. a. §. 122.), — als die *Wirkung der g. Gnade* (*χάρισμα*), und diese ist nach der Sprache der Schrift *remissio peccat.*, *regeneratio* und *renovatio* oder restitutio imaginis div., adoptio inter filios Dei cum haereditate bonorum coelestium. — Die mannichfaltigen, oft wenig adäqvaten Darstellungen der Dogmatiker gibt *H. Schmid* §. 54. Anm. 2. vgl. *Höfling* a. Schr. — Luther (§) bezeichnet den Getauften treffend als *novus homo*, und wie dieser gereinigt ist von seinen Sünden, so ist er aufgenommen unter die Miterben Christi, des Erstgebornen unter Gottes Kindern.

5) „*Unio sacram.*, quae est aquae verae cum s. s. trinitate, adeoque non solum cum Patre, sed etiam cum Filio eoque incarnato et cum Spiritu S unitio. Neque enim datur aut accipitur aqua sine s. s. trinitate aut Sp. S., neque hic aut illa sine aqua, quia haec duo in actu sacramentali sunt arctissime unita, nec unum sine altero sacramentum esse potest.“ *Quenst.* IV, 112.

6) 1) „Christianorum a coetibus gentilium [et Judaeorum] discretio, 2) commonefactio de impuritate naturali, 3) recordatio amoris Christi, 4) adhortatio ad novitatem vitae“ König, th. pos. 244.

7) Gegen die „praestigiae papales (wie Luther sagt artt. Smalc. P. III. art. XV.) — de *campanarum* baptizationibus, *altarium* dedicationibus et baptizationibus adhibitis patrinis seu susceptoribus, qui munera largiebantur cet. Haec baptizatio fit in contumeliam, ignominiam et dedecus sacrosancti baptismi et ideo minime toleranda est“.

Anm. 2. Rechtfertigung der Kindertaufe (vgl. §. 123.).

Gute Ausführung der kirchlich dogmatischen Theorie bei *Hollaz* l. c. p. 1091: „*Infantes* capaces esse baptismi patet 1) *ex universali necessitate.* Quidquid de carne caro natum est, illud sub periculo salutis ex aqua et Spiritu regenerandum est, Jo. 3, 5 sq. — 2) *ex universali mandato Christi,* Matth. 28, 19, ubi Christus omnes gentes baptizare jubet. Sub *omnibus gentibus* etiam *infantes* comprehenduntur. 3) *ex promissione universali*, Actor. 2, 38 sq. cll. cum Gen. 17, 7., ex qua colligimus: Quibus facta est promissio gratiae et foederis evangelici, illi sunt baptizandi, ut per baptismum constituantur haeredes salutis aeternae. — 4) *ex circumcisionis paritate.* Ad quos pertinuit circumcisio veteris testamenti, ad eos etiam spectat baptismus novi testamenti (quia hic in illius locum successit, Col. 2, 11., neque enim amplior gratia vet. testam. quam novi t.): atqui etiam ad *infantes* pertinuit circumcisio. — 5) *ex aptitudine ad regnum coelorum.* Quorum est regnum coelorum, ad illos pertinet baptismus tanqnam medium perveniendi in illud regnum. *Infantum est regnum coelorum,* Marc. 10, 14. — 6) *ex praxi primitivae ecclesiae*; siquidem Apostoli *integras domos et familias* (ad quas etiam pertinent infantes) *baptizarunt,* Act. 16, 15. 18, 8. 1 Cor. 1, 16."

Vgl. ausser den §. 124. angeführten Schrr. von *Buddeus, Höfling* u. A. vorn. *Chemnit.* loci theol. III. 160. u. Exam. Conc. Trid. P. II. l. II. sect. 10. — *Gerhard,* LL. Th. X. p. 262 sq. u. 273. — *Calixtus*, disp. X. (de baptismo) th. 29. — *Quenstedt*, Th. did. pol. P. IV. p. 116. — *J. G. Walch*, Diss. de fide infantum in utero. Jen. 1727. 4. deutsch: *Walchs* Gedanken von dem Glauben der Kinder in Mutterleibe u. s. w. Uebers. v. *Ad. Lebr. Müller.* Jen. 1729. 8. — *J. a Mark,* Diss. de fundamentis paedobaptismi Christiani firmis. Lugd. B. 1725. 4. — *Camp. Vitringa,* De fundamentis et rationibus paedobaptismi chr. — in s. Observv. ss. Vol. I. p. 318 sqq. — *Ch. Eb. Weismann*, Diss.: Justa et tuta gradatio probationis doctrinae de paedobaptismi veritate et innocentia. Tubing. 1735. 4. — *J. A. Buttstädt,* Schrift- und vernunftmässige Gedanken von dem Glauben der ungetauften Christenkinder. Wolfenb. 1748. 8. — *J. Chph. Eberstein*, Modesta de baptismo et fide infantum disquisito. Berol. 1773. 8. — *Wagner*, Diss. de retinendo paedobaptismi ritu. Traj. ad Viadr. 1793. 4. — Von den neueren Theologen *Bretschneider*, Handbuch. Th. 2. S. 686 ff. und *Schott*, Epitome. §. 163.

§. 126.

b) Von dem Mahl des Herrn
oder
Von dem heiligen Abendmahl.

Biblische Darstellung.

Wenn die Taufe den Eintritt des Menschen in das Reich Gottes durch Wiedergeburt sowohl bezeichnet als vermittelt, so soll das heilige Abendmahl das empfangene neue Leben nähren und stärken bis zur Vollendung in dem kommenden Reiche Gottes. Zwar wirkt dazu auch das *Wort Gottes* mit den heiligen, anregenden und mahnenden, Vorbildern, welche es vorhält, und durch andere Mittel, die es empfiehlt, aber der Herr hat auch verheissen, allen seinen Gläubigen, wenn auch unsichtbar, jederzeit gegenwärtig zu seyn bis zum Ende der Welt und durch seine gnadenreiche Gemeinschaft alle ihre höheren Bedürfnisse zu befriedigen (§. 100.). Er nennt sich darum selbst *das Brod und das Wasser des Lebens* und versichert, dass den nicht hungern und dürsten werde, der im Glauben zu ihm komme (Joh. 6, 35. vgl. 48 ff. 58. 4, 14. 7, 37 ff.). Zu diesem Zwecke [1]) hat er aber ins-

---

1) Vgl. *Luther*, Cat. maj. p. 555: „Nunc videamus et virtutem ac utilitatem ejus, cujus gratia potissimum Sacramentum hoc institutum est. — — Sed et hoc valde perspicuum est et cognitu facile, ex iisdem supra memoratis verbis: Hoc est corpus meum et sanguis meus, quod pro vobis datur et effunditur in remissionem peccatorum. Horum verborum breviter hic est sensus: Ideo ad Sacramentum accedimus, ut ejusmodi thesaurum ibi accipiamus, per quem et in quo peccatorum remissionem consequamur. Quare hoc? Ideo, quod verba illic exstant et haec dant nobis. Siquidem *propterea* a Christo *jubeor edere et bibere, ut meum sit mihique utilitatem afferat, veluti certum pignus et arrabo, imo potius res ipsa, quam pro peccatis meis, morte et omnibus malis ille opposuit et oppignoravit.*
Inde jure optimo cibus animae dicitur, *novum hominem alens atque fortificans.* Per baptismum enim initio *regeneramur*, verum nihilominus antiqua et vitiosa cutis carnis et sanguinis adhaeret homini. Jam hic multa sunt impedimenta et impugnationes, quibus cum a mundo, tum a Diabolo acerrime infestamur, ita ut non raro defessi viribus deficiamus ac nonnunquam etiam in peccatorum sordes prolabamur. Ideo hoc sacramentum tanquam *pro quotidiano alimento* nobis datum est, *ut hujus esu fides iterum vires suas reparet atque recuperet*, ne in tali certamine aut ter-

besondere am Abend vor seinem Kreuzestode jenes *heilige Mahl* gestiftet (*δεῖπνον κυριακόν*), seinen Jüngern zum Ersatz seiner sichtbaren Nähe in der Zwischenzeit von seinem Hingange zum Vater bis zur Vollendung des Reiches Gottes in der neuen Welt (Matth. 26, 26 ff. Marc. 14, 22 ff. Luk. 22, 15 ff. 1 Cor. 10, 16 ff. 11, 23 ff. vgl. 17 ff.). Nachdem der Herr das Passahmahl mit seinen Jüngern gehalten hatte, weihete er vor den versammelten Genossen durch Gebet *Brod* und *Wein* und reichte ihnen beides dar mit der Aufforderung, dieses Mahl zum Gedächtniss Seiner und seines Erlösungswerkes oft mit einander zu feiern bis zur Vollendung seines Reichs, und mit der Versicherung, dass Brod und Wein in diesem Mahle sein Leib und Blut sey, dass er also, wie er bisher in Fleisch und Blut bei ihnen gewesen sey, fortan durch *Brod* und *Wein* in persönliche Gemeinschaft mit den Genossen derselben treten werde. — Es ist hierdurch deutlich ausgesprochen, was in diesem geheimnissvollen Mahle auf dem *Tische des Herrn* (*τράπεζα τοῦ κυρίου*) den Gästen dargeboten wird 1 Cor. 10, 16. vgl. 21.).

Geladen sind zu demselben Alle, zu deren Erlösung der Herr gekommen ist, Theil nehmen sollen aber nach seiner stiftungsmässigen Bestimmung nur seine Jünger, folglich nur wer durch die heilige Taufe in die Kirche des Herrn, das Haus Gottes, die Familie seiner Kinder auf Erden, aufgenommen worden ist.

---

giversetur, aut succumbat denique, sed *subinde magis atque magis fiat robustior.* Etenim nova vita sic instituenda est, ut assidue crescat et porro pergendo incrementa capiat. Verum huic contra multae passiones exhauriendae sunt. — — — Ad hoc jam datum est *solatium et haec praesentaria animi levatio* adornata, ut, cum cor senserit, se nimia impugnatione premi, *hic vires et refocillationem quaerat et auferat.*" — Dass aber D. *Luther* die Wirkung der himmlischen Speisen im h. A. M. nicht auf die Seele beschränkt, sondern sie im Sinne der alten Kirche (entsprechend der Schilderung der Wirkung eines unwürdigen Genusses 1 Cor. 11, 29 ff.) als *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* auch für den Leib der Communikanten betrachtet, wie ja auch der Tod, der durch die Sünde des ersten Adam in die Welt gekommen ist, das ganze Wesen des Menschen ergriffen hat (§ 79 fg.), das hat namentlich auch Rudelbach nachgewiesen, Reformation, Lutherth. etc. S. 156 f. Ja selbst Oekolampadius hatte anfangs diese altkirchliche Vorstellung; vgl. s. Sermon über dieses Sacrament a. d. J. 1521 b. Rudelb. S. 178 fg.

Wie aber das Leben, das der Mensch gewordene Sohn Gottes der Welt geben sollte, nur diejenigen empfangen können, welche ihn aufnehmen im Glauben (Joh. 3, 16 ff. vgl. 1, 12 ff.), wie zum grossen Abendmahle nur diejenigen zugelassen werden sollen, welche im hochzeitlichen Kleide erscheinen (Matth. 22, 11 ff. vgl. Offenb. 3, 3 ff. 14 ff. 19 ff.): so sollen auch zu dem heiligen Abendmahl nur diejenigen kommen und den Segen desselben empfangen, welche als würdige Gäste, wohl vorbereitet erscheinen (1 Cor. 11, 27 ff. vgl. 7, 7 fg.). — Der Glaube, welcher Jesum sucht und ergreift, ist aber bedingt durch die Erkenntniss des Verderbens, welches das Geschlecht der Menschen ergriffen hat, durch das Bewusstseyn der Ungerechtigkeit und das Gefühl der geistig sittlichen Krankheit, mit welcher jeder einzelne behaftet ist (Matth. 9, 11 ff. vgl. Mr. 2, 16 fg. u. Luc. 5, 30 fg.); diess aber wird gewonnen durch aufrichtige Prüfung, durch ein ernstes Selbstgericht, und eben dazu fordert der Apostel Alle auf, welche durch würdigen Genuss des Segens dieses Sacraments theilhaftig werden wollen (1 Cor. 11, 28 ff.).

So ist denn erneuerte Busse (*μετάνοια* im ursprünglichen, biblischen Sinne — §. 106 fg. vgl. §. 113.), Reue und Glaube, die Bedingung eines gesegneten Genusses des h. Abendmahls, als die Ursache des Hungers und Durstes nach der Gerechtigkeit, den der Herr durch dasselbe stillen will, wie durch alle seine Gnadengaben.

Die Form des h. Abendmahls entspricht dem Passahmahl, dem zweiten Sacrament des A. B., an welches die Stiftung sich unmittelbar anschloss, wie der allgemeinen Form, in welcher jedes Mahl von Christen gehalten werden soll (1 Tim. 4, 3 fg. vgl. Luc. 24, 30.), und so ist es auch von Anfang an gefeiert worden, wo es recht gehalten worden ist (1 Cor. 10, 16 ff. vgl. 11, 23 ff. vgl. 20 fg.); durch Dank und Preis der Gnade Gottes (*εὐχαριστία καὶ εὐλογία*), unter Verkündigung des erlösenden Todes, wurden die vorliegenden irdischen Speisen geweihet zu Trägern der himmlischen Speisen des Leibes und Blu-

tes des Herrn und von den würdigen Gästen im Glauben empfangen.

Die heilsamen Wirkungen des würdigen Genusses können der Bestimmung des Mahles gemäss, wie sie schon durch diese Bezeichnung angedeutet wird (*δεῖπνον κυριακόν* 1 Cor. 11, 20. und nach seinen Theilen: *ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου* V. 27. vgl. *κλάσις τοῦ ἄρτου* Ap. G. 2, 42.), nur Erhaltung und Stärkung des wahren Glaubens zum ewigen Leben seyn, und diese wird bewirkt durch Belebung des Bewusstseyns der Gemeinschaft mit dem Herrn, welche vermittelt wird wie durch das Gedächtniss seines erlösenden Leidens, so durch Aufnahme seines gottmenschlichen, verklärten, Wesens, wodurch auch unser Wesen verklärt und zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit bereitet werden soll (1 Cor. 11, 28 ff. mit Joh. 1, 12 ff. 6, 32 ff. 50 ff.) [2]. Denken wir an die besonderen Aeusserungen des göttlichen Lebens, das in diesem heiligen

2) Die Stelle handelt nicht vorzugsweise, noch weniger ausschliesslich vom h. A. M. im engern Sinne; davon konnte der Herr, als er diess Gespräch hielt, nicht reden, wenn er verstanden seyn wollte. Dennoch ist eine Beziehung auf das A. M. im eigentlichen oder engern Sinne unverkennbar und auch schon in der ältesten Kirche gefunden worden. Der Herr redet von der Leben gebenden und vollendenden Gemeinschaft der Gläubigen mit Ihm in allen Formen seiner gnadenreichen Mittheilung, so dass das A. M., das er stiften wollte, als der höchste und vollste, gleichsam festliche, Genuss seines Wesens nicht ausgeschlossen werden kann, wie denn auch die Wortfassung an sich, besonders V. 51, die späteren Leser des Berichts, welche an einen Zusammenhang der Reden und Thaten Jesu glauben, an dasselbe mit zu denken nöthigt. Das Gespräch zu Capernaum Joh. 6. darf als Vorbereitung der Gemüther auf die beabsichtigte Einsetzung dieses Sacraments betrachtet und beziehungsweise zur Erklärung der dasselbe betreffenden Stellen (§) gebraucht werden. Diess war auch die Ansicht mehrerer Lehrer der alten Kirche, wie Tertull., Cypr., Clemens Al., Athanasius u. a., während Einige das Gespräch vorzugsweise auf das h. A. M. bezogen, vielleicht schon Ignatius und Irenaeus, besonders aber Viele seit dem 4. Jahrh. Die Differenz der Ansicht trat in der erneuerten Kirche wieder hervor, wie in der Alten; vgl. *Kahnis,* die Lehre v. A. M. (Leipz. 1851.) S. 104 ff. 116 ff. Treffend sagt *Bengel* in s. Gnomon zu 6, 61: „Jesus verba sua scienter ita formavit, ut statim et semper illa quidem de spirituali fruitione sui agerent proprie; sed posthac eadem consequenter etiam in augustissimum s. Coenae Mysterium, quum id institutum foret, convenirent. Etenim ipsam rem hoc sermone propositam in s. coenam contulit, tantique hoc sacramentum est momenti, ut facile existimari possit, Jesum, ut proditionem Judae, versu 17., et mortem suam, hoc versu, ita etiam s. coenam, de qua inter haec verba certissime secum cogitavit, uno ante anno praedixisse, ut discipuli possent praedictionis po-

Mahle genährt wird, so sind es Versicherung des Glaubens an die Vergebung der Sünden durch das Verdienst des Mittlers, erneuertes Bewusstseyn des Friedens mit Gott, Stärkung der Hoffnung des seligen Eingangs in das ewige Reich der Herrlichkeit, für welches die Genossen bereitet werden sollen, so wie Belebung der gegenseitigen Liebe der Miterlösten (Matth. 26, 28 fg. und die Parallelen, 1 Cor. 10, 16 ff. vgl. dagegen 11, 17 ff.). Die Vereinigung am Gnadentische des Mittlers zwischen Gott und den Mensbhen muss das Bewusstseyn der Zusammengehörigkeit und der Pflicht der Einheit der Glieder seiner Gemeinde beleben und stärken, und was der Herr, vor dem Alle ohne Ausnahme als Schuldiger erscheinen, von der Pflicht, sich vor Darbringung der Opfergaben mit dem zürnenden Bruder zu versöhnen, gesagt hat (Matth. 5, 23 ff.), das haben seine Jünger von Anfang an insbesondere auch von den Gliedern des Neuen Bundes verstanden, welche zu dem h. Mahle sich rüsten; daher die altkirchliche Sitte der gegenseitigen Aussöhnung vor dem Hingange zum Tische des Herrn.

Anm. 1. Ueber die durchaus unwesentliche Verschiedenheit der Textform der Berichte von der Einsetzung des h. A. M. in den synoptischen Evangelien und bei Paulus (§) s. *Kahnis*, Lehre vom Abendmahl (Leipz, 1851. 8.) S. 22 ff. Derselbe handelt auch in lehrreicher Weise von den zeitlichen u. a. Verhältnissen, unter welchen das Sacr. eingesetzt worden, so wie von der Frage, ob Judas nach dem Passahmahl auch dieses noch mit genossen S. 5 ff., von dem Verhältniss der synoptischen Berichte zu Joh. 13., von dem des Passahmahls zu dem h. A. M. S. 17 ff. 25 ff.

Anm. 2. Biblische Erörterung der Frage betreffend den Inhalt und Zweck des h. A. M., so wie die Bedingung des heilsamen Genusses.

1) Nach der ausdrücklichen Erklärung des Herrn wird in den

---

stea recordari. Tota haec de carne et sanguine J. Chr. oratio passionem spectat, et cum ea s. coenam." Vgl. *Martensen*, chr. Dogm. §. 261.: „Obgleich diese Worte (Joh. 6, 53.) nicht zunächst von dem Abendmahl gesagt sind, ist es doch klar, dass sie im Abendmahl ihre ganze vollständige Erfüllung finden."

gesegneten Speisen, Brod und Wein, sein *Leib* und *Blut* empfangen. — Um die Frage, ob diese Worte eigentlich oder uneigentlich zu verstehen, und wenn eigentlich, ob die Elemente der Leib und das Blut Christi seyen durch Verwandlung oder Verbindung oder andere Veränderung, bewegen sich die verschiedenen Erklärungen und Lehrformen. — Zur Annahme einer Verwandlung der Substanz der Elemente des Brodes und Weines durch die Segnung gibt keine Stelle Veranlassung, vielmehr werden auch die geweiheten Elemente noch Brod und Wein genannt, z. B. 1 Cor. 10, 16 fg. 11, 26 ff. Die wahre Bedeutung der Worte ist erkennbar aus dem Zusammenhange, welcher Aufschluss gibt über den Zweck, wie über Inhalt und Wirkung dieses Mahles.

a) Das Mahl war das letzte dieser Art, welches Christus auf dieser Erde mit seinen Jüngern hielt, und er erklärte ihnen ausdrücklich, dass er von diesem Gewächs des Weinstocks nicht mehr mit ihnen trinken werde, bis er es neu (verklärt) trinken werde im Reiche seines Vaters: Matth. 26, 29. vgl. Mr. 14, 25. Luc. 22, 15—18. 1 Cor. 11, 26. — Diesem Mahle folgte die Gefangennehmung, Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt, wie er diess Alles auch vorausgesagt hatte.

Es sollte nun dieses Mahl die Gemeinschaft der Jünger mit dem Herrn vermitteln nach seinem Hingange bis zur sichtbaren Wiederkunft (*ἄχρις οὗ ἔλθῃ* 1 Cor. a. St.).

Diese Gemeinschaft (*κοινωνία*) soll aber vermittelt werden nach den eigenen Erklärungen Christi

α) durch Erinnerung an ihn, insbesondere an seinen Tod für die Menschen (Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 24—26. vgl. Matth. 26, 29.),

β) durch den Genuss seines Leibes und Blutes in und mit dem geweiheten Brod und Wein: *λάβετε — τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, — τὸ αἷμά μου.*

2) Die apostolischen Parallelen 1 Cor. 10, 16 ff. und 11, 20 ff. geben weitern Aufschluss. — Sie beweisen vornämlich, dass nicht zu denken sey an eine blos ideale Gegenwart Christi oder Vergegenwärtigung durch Erinnerung (*repraesentatio absentis Christi* recordatione), so dass das Mahl blos einen mnemonischen Charakter hätte, wie andere Gedächtniss-Feierlichkeiten, durch welche die Theilnehmer an Abwesende oder Hingeschiedene und ihre Verdienste erinnert werden, eine Ansicht, die ohnedem unvereinbar ist mit dem Glauben des Christen, dass der Herr ihm überall und jederzeit, auch ausser dem h. A. M., wesentlich gegenwärtig sey (Matth. 18, 20. 28, 20. Joh. 14, 23. 2 Tim. 2, 19. u. a.); auch die Feierlichkeit der Handlung und Rede des Herrn bei der Einsetzung nöthigt an etwas höheres zu denken, als

an eine blosse mnemonische Ceremonie, oder an ein gemeines Bundes- oder Liebesmahl, wie es in aller Welt gehalten zu werden pflegt und auch im Alterthum gehalten worden ist. Es ist an die Vermittelung einer *κοινωνία τοῦ κυρίου* in besonderm und vollerm Sinne zu denken. — Sie wird bezeichnet als *κοιν. τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*. Leib und Blut sind Bezeichnungen des Organs für die menschliche Seele und synekdochisch des Menschen selbst, der menschlichen Natur; in ihr war der Herr bis dahin den Seinigen sichtbar und fühlbar gegenwärtig gewesen und hatte durch sie seine heilbringende Gemeinschaft mit ihnen vermittelt (Joh. 1, 1—14. 1 Joh. 1, 1 ff. vgl. Hebr. 2, 14.). Von nun an, wenn er verklärt von ihnen würde geschieden seyn, sollten die geweiheten Speisen in diesem Male, Brod und Wein, sein Leib und Blut, also wie *ποτήριον* continens pro contento, die Organe seyn, in und durch welche der verklärte Gottmensch forthin seine Gemeinschaft mit den Genossen vermitteln wollte, um sein Leben fort und fort, auch unsichtbar, ihnen mitzutheilen.

Dass nicht blos an ideale, sondern an wirkliche, wesentliche, Gegenwart des Herrn zu denken sey, beweist

a) die Vergleichung des h. A. M. mit dem Opfermahle der Juden und Heiden 1 Cor. 10, 18 ff. Diese opferten im Glauben an die wirkliche Gegenwart Gottes und der Götter am Altare, und in der Voraussetzung, an demselben in der unmittelbaren Nähe der Gottheit zu seyn und in wirkliche Gemeinschaft mit ihr zu treten, brachten sie ihre Opfer und hielten sie ihre Mahle. Eben so wird von dem Apostel die wirkliche, wesentliche Gegenwart des Herrn an seinem Gnadentische vorausgesetzt (V. 21.) und die Gemeinschaft mit ihm, vermittelt durch den Genuss des geweiheten Brodes und Weines, wird als *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος* bezeichnet. Wenn nun Christus nach seinem Hingange der verklärte Gottmensch ist und die göttliche und menschliche Natur in seiner Person nicht gnostisch oder photinianisch oder nestorianisch zu trennen sind (§. 87. 94.), so dass die Verbindung wieder aufgehört habe, oder der Sohn Gottes wohl gegenwärtig, der Menschensohn aber im Himmel sey; so empfangen die Communicanten, wenn sie wahrhaftig mit Christo durch den Genuss des geweiheten Brodes und Weines in Gemeinschaft treten, auch seinen verklärten Leib und sein Blut, oder sein gottmenschliches Wesen, das Princip des neuen Lebens, welches der zweite Adam der Welt mitzutheilen gekommen ist, so Viele in ihr es im Glauben aufnehmen wollen.

b) Nach der Darstellung 1 Cor. 11, 27—29. versündigen sich die, welche das Mahl *ἀναξίως* geniessen, an dem Leibe und Blute des Herrn selbst. Brod und Wein im h. A. M. sind demnach als Organe, als wirkliche Träger der himmlischen Speisen zu

denken, in und mit welchen wir sie empfangen, wie wir den Kelch trinkend den Wein empfangen, den er enthält (1 Cor. 10, 16.); der Apostel kann sie nicht als blosse Zeichen des abwesenden Herrn betrachtet haben; bei dieser Annahme würde seine Argumentation ganz unbündig seyn (vgl. V. 21 fg.). Dass an solche wirkliche und wesentliche Gegenwart des Herrn die apostolische Urkirche geglaubt habe, bezeugt auch Offenb. 3, 19 fg., wenn hierin auch nicht ein Zeugniss des Evangelisten anerkannt wird.

Hieraus ergibt sich nun die hohe und tiefe Bedeutung dieses Sacraments (*μυστήριον*, wie es der Apostel fasst Eph. 5, 29—32. vgl. 23 ff.). Durch Annahme der menschlichen Natur, Fleisch und Blut, trat der Sohn Gottes als *δεύτερος Ἀδάμ* in die Menschheit ein, um ihr das Leben wieder zu geben, das durch die Sünde des Ersten verloren worden war (Röm. 5, 12 ff. vgl. Joh. 1, 4 ff. 17, 2 ff.); durch Mittheilung seines Wesens auch nach seinem Hingange, durch fortgehende Gemeinschaft mit den Erlösten, durch sein gnadenreiches Wirken in ihnen, im Wort wie in den Sacramenten, nährt und vollendet er das neue Leben bis zur Verklärung der Menschheit, als seines Leibes (vgl. 1 Cor. 12, 12 ff. und Joh. 6, 32 ff.).

Der Zweck des h. A. M., das durch die Wiedergeburt begründete neue Leben zu nähren, zu stärken und zu vollenden, wird bezeichnet:

1) durch die Namen *δεῖπνον*, *τράπεζα*, *κλάσις τοῦ ἄρτου* u. a. (§), so wie durch die Speisen, die ihrer Natur nach *alimenta*, *nutrimenta* sind;
2) durch die Beschreibungen des Gegensatzes, der Wirkung eines unwürdigen Genusses; sind diese Schwächung, Krankheit und geistliche Schlafsucht, so können die Wirkungen des rechten Genusses nur Stärkung, Heilung und geistliche Erhebung seyn (1 Cor. 11, 30. vgl. Joh. 6, 52 ff. vgl. 35 ff.).

Wenn nun der Glaube das Medium ist zum Empfang des göttlichen Lebens, die Liebe aber die Form, in welcher dieses sich äussert, so ist Belebung und Stärkung des Glaubens und der Liebe auch der Zweck der Theilnahme am h. A. M. (Communion), wie diess auch in der Spendeformel ausgesprochen zu werden pflegt: Nehmet hin — —; solches stärke und erhalte euch im rechten Glauben zum ewigen Leben, oder ähnlich.

§. 127.

Geschichte des Dogma vom heil. Abendmahl.

Wie die biblischen Berichte von der Einsetzung und der Feier des h. Abendmahls in der apostolischen Kirche

es voraussetzen lassen, haben sich die theologischen Fragen in Betreff desselben von Anfang an bewegt 1) um das *Wesen* desselben oder den Gehalt der auf dem Tische des Herrn dargebotenen Speisen; 2) um die *Bereitung* und Ausrichtung des Mahles; 3) den *Zweck* und die *Wirkung* des Genusses und 4) die *Bedingungen* heilsamer Wirkung.

I. Was das *Wesen* des Mahles anlangt (*res sacramenti* oder *materia coelestis*), so herrschte von Anfang an in der Kirche der Glaube, dass die Elemente nach der Segnung (*εὐλογία, ἐπίκλησις, ἁγιασμός*, invocatio, consecratio) nicht mehr gewöhnliche Speisen (*κοινὸς ἄρτος κοινὸν πόμα*, *Justin. Apol.* I. c. 66.), sondern *Leib* und *Blut des Herrn* seyen, und es handelte sich nur um die Frage, worin die durch die Consecration bewirkte Veränderung (*μεταβολή*, *mutatio*, *conversio*) bestehe, wie noch Karl der Kahle im 9. Jahrh. aus Veranlassung der 831 zuerst erschienenen Schrift des Paschasius Radbertus de corpore et sanguine Domini dem *Ratramnus* die Frage vorlegte: „Quod in ecclesia ore fidelium sumitur *corpus et sanguis Christi mysterione* fiat an *veritate*" (= utrum elementa sint modo *sacra signa* s. figurae corporis et sanguinis an id ipsum etiam, quod significant s. repraesentant). [1])

1) Eine Veränderung — *μεταβολή*, *mutatio*, *commutatio* oder *conversio*, oder wie man sonst sich ausdrückte, ist von Anfang an in der Kirche angenommen worden, wie sie auch nothwendig anzunehmen ist, wenn die *res corporales*, die irdischen Speisen, infolge der Weihe aufhören gemeine Speisen zu seyn: *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* [1 Cor. 11, 23.] *εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* *Justin.* a. St. Es war diess demnach herkömmliche Lehre. Vgl. *Cyrillus* v. Jerus. Catech. 4. u. 5., *Gregorius v. Nyssa λόγος κατηχ.* c. 37. *Ambrosius* de initiandis c. 8 sq. vgl. de incarn. domin. sacram. c. 4. §. 23. de fide l. IV. c. 10. §. 124. de Sp. S. III, 11. §. 79. *Theodoret.* dial. III. u. a.

Auch wurde allgemein diese Veränderung abgeleitet von der Consecration: *εὐχὴ λόγου* b. *Justin.*, *ἐπίκλησις* (*τοῦ ἁγ. πν.* oder *ἱερατικὴ ἐπικλ.*). *εὐλογία*, *invocatio* (Sp. Sti, sancti nominis u. a.), *εὐχαριστία*, *gratiarum*

Wir bemerken 3 im Laufe der Zeit hervorgetretene, wesentlich verschiedene Ansichten von dieser durch die Consecration bewirkten *Veränderung* der *materia terrestris*.

1) In der ältesten Kirche hielt die Mehrzahl der Lehrer den allein zulässigen, grammatisch-historischen, namentlich auch durch die paulinische Erklärung 1 Cor. 10, 16. bestimmten, Sinn fest, indem man eine **Verbindung** (*ἕνωσις, κοινωνία, unio*) der **himmlischen** Speisen mit den **irdischen** annahm, wodurch diese Träger jener mit übernatürlicher Kraft und Wirkung werden, eine ἕνωσις μυστική, ähnlich, obwohl nicht gleich, der ἕνωσις ὑποστατική, wodurch die göttliche Natur Christi mit der menschlichen vereinigt worden ist. — So schon *Ignatius* ad Phil. c. 4. vgl. ad Ephes. c. 26. u. ad Smyrn. c. 7., *Justinus* a. St., besonders entschieden *Irenaeus* a. StSt., *Cyprianus* ep. ad Caecil. („*adunatio* od. *copulatio*"), *Cyrillus* Hieros. a. St. vgl. cat. 3., *Gregorius Nyss.* a. St., *Chrysostomus* hom. 45. in Joh. 6. vgl. hom. 46. §. 3. hom. 82. in Matth. hom. 24. in 1 Cor. *Theodoretus* a. St., *Hilarius* Pictav. de trinit. VIII, 13. *Optatus* Milev., *Gelasius* B. v. Rom († 496.), de duab. in Chr. naturis, u. A. — Es darf diess auch angesehen werden als die Vorstellung derjenigen Lehrer der Kirche, welche eine wirkliche Gegenwart des Herrn oder ein wirkliches Empfangen seines Leibes und Blutes annahmen, ohne doch eine substantielle Verwandlung der Elemente zu behaupten, denen auch *Tertullian* (adv. Marc. I, 14. III, 19. vgl. de orat. c. 6. u. 14., de pudic. c. 9. de resurr. carn. c. 8., de praescriptt. haeret c. 36. u. a. StSt.), *Diony-*

---

actio b. *Iren.* IV. 18, 5. vgl. V. 2, 3. 13, 2. und 36, 1., *Clemens Al.*, *Cyrillus Hieros.*, *Theodoretus*, *Johannes Damasc.*, *Caesarius Arelat.*, auch *λόγος*, *verbum*, bei *Origenes*, *Gregorius Naz.* und *Nyss.*, *Augustinus* („accedit *verbum* ad *elementum* et fit sacram.") u. A. — Obwohl diese Frage, betreffend die Veränderung der Elemente, noch nicht sorgfältig genug historisch erörtert worden ist, so geben doch beiläufig die Dogmen- und Kirchenhistoriker manche Beläge, nam. *Kahnis* a. Schr. S. 171 ff. *Neander* K. G. IV. (2. Ausg.) S. 1251 ff. und *Bruno Lindner* I. S. 299 fl. II. 207 ff. u. 244 ff.

sius Al., Athanasius (ep. 4. ad Serapionem, wo er eine capernaitische Auffassung des h. Mahls bekämpft, aber darin ein φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς erkennt) u. A. zuzuzählen sind, wie denn die Annahme der wirklichen Gegenwart des Herrn als Lehre der Väter der 1. ökumenischen Synode zu Nicäa dargestellt wird (*Gelasius* Cyzic. Commentar. Actt. Conc. Nic. I. I. c. 30.). [2]) — Diese in der Kirche herrschende Ansicht finden wir auch, wenn gleich nicht so bestimmt, als man auf späteren Standpunkten dogmatischer Entwickelung gewünscht hat und wünschen kann, ausgesprochen in den *libris Carolinis* z. B. lib. IV, 4., und es war diess höchst wahrscheinlich die Ueberzeugung der meisten Gegner des Paschasius Radbertus, welche zwar seine Verwandlungslehre mit dem ererbten Glauben der Kirche unvereinbar fanden, doch aber in den geweiheten Elementen Leib und Blut des Herrn erkannten, unter ihnen auch *Nicolaus* I. († 867.) und später *Fulbert von Chartres;* wie denn auch diejenigen Gegner *Berengars* († 1088.), welche seine symbolische Auffassung nicht billigten, ohne doch für *Lanfranks* Verwandlungslehre sich zu entscheiden, meist an dieser altkirchlichen Lehrform festgehalten haben, so, abgesehen von *Bruno von Angers*, gewiss *Ascelinus* (ep. ad Berengarium) und wahrscheinlich später noch *Rupert*, Abt von Deutz († 1135.), *Durandus* de St. Porciano († 1332.), *W. Occam* († 1347.), *Peter d'Ailly* († 1425.), auf den Luther sich berief, und *Johann Pupper* von *Goch* († 1475.).

2) Einige, doch verhältnissmässig nur wenige, Kirchenlehrer dachten sich die Veränderung blos als Erhöhung der Bedeutung und Kraft der Elemente zu erinnerungsreichen, erhebenden und erbaulichen Sinnbildern *(Symbolen)* des Leibes und Blutes des Herrn. — Zu diesen gehören nicht *Tertullian* (s. oben) und *Cyprian* [3]), wohl aber die Alexandriner *Clemens* und

2) Bei Mansi Tom. II. p. 887.
3) Diess hat *Rückert*, das Abendmahl (1856.) S. 450 ff. nachgewiesen,

Origenes, von denen jener eine der calvinischen, dieser der zwinglischen ähnliche Vorstellung hatte, wie wohl auch *Eusebius* (demonstr. evang. I, 10. und theolog. eccl. III, 12.) und *Macarius* (c. † 391.), dagegen unter den Griechischen Vätern *Gregorius Naz.* († 390. — ep. 240. vgl. Orat. 1. u. 17.) und unter den Lateinern *Ambrosius* (de initiandis c. 9.), *Hieronymus* und *Augustinus* bei sonst symbolischer Auffassung, wesentlich wie später die reform. Kirche im Allgemeinen, nicht blos an die wesentliche Gegenwart des Herrn nach seiner göttlichen Natur, sondern auch an eine höhere Wirksamkeit des Sacraments glaubten (vgl. z. B. August. tract. in Jo. c. 6. und ep. 146.). — Diess ist wohl auch der Sinn der bilderstürmenden Synode zu Constantinopel 754. — Sehr verwandt ist auch die Theorie des *Ratramnus* († c. 868.), des berühmten Bekämpfers seines Confrater Paschasius im Kl. zu Corbie, der sich auf Ambrosius, Hieron., Augustin., Fulgentius Rusp. und Isidorus beruft, in einzelnen Aeusserungen aber sich der allgemein-kirchlichen, von Luther später neu begründeten, Lehre nähert. Zu den hervorragenden Vertretern der symbolischen Ansicht im Mittelalter gehören auch *Rabanus Maurus, Druthmar, J. Scotus Erigena, Walafr. Strabo, Florus Magister* und vornämlich *Berengar von Tours* († 1088.), dessen Theorie von der geistlichen Gegenwart des Herrn nur für Geist und Herz der Gläubigen, nicht aber der Ungläubigen oder sonst Unwürdigen, als vollständige Präformation der in der reform. Kirche herrschend gewordenen erscheint und der eben so wie Ratramnus als seine Vorbilder Ambrosius, Hieronymus und Augustinus auszeichnet, denen auch Facundus B. von Hermiane in Africa, Mitte d. 6. Jahrh., zugezählt wird. Zu den Gesinnungsgenossen Berengars in den folgenden Jahrhunderten werden mit mehr oder weniger Sicherheit gezählt *Rupert* Abt v. Deutz († 1135.), *Johann v. Paris* († 1306.), *J. Wicliffe* († 1384.) und *J. Wessel* († 1489.).

so wenig es ihm gelungen ist, ihn zum Metaboliker und Tertullian zum Symboliker zu machen.

3) Andere endlich nahmen eine Verwandlung der Substanz der Elemente in den Leib und das Blut des Herrn an. Zu den Vorbildnern des Dogma von der Transsubstantiation gehören nicht, wie schon angedeutet worden, *Justinus M.*, *Cyrillus v. Jerusalem* und *Gregorius Nyss.* in der morgenländischen Kirche, auch nicht *Cyprianus*, *Optatus v. Mileve, Hilarius v. Poitiers, Ambrosius*, *Gaudentius* B. von Brixia († 410.), *Leo M.* († 461.), wie diess in neuester Zeit von den genannten Bischöfen selbst ein evang. Theolog behauptet hat. — Zuerst wurde, wie es scheint, in den Schulen der Monophysiten, welche eine Vermischung und Verwandlung der beiden Naturen in der Person des Herrn annahmen (§ 95.), auch eine Verwandlung der Elemente im h. A. M. behauptet, aber nicht nur *Theodoret* (dialogi tres inter Eranistam et Orthodoxum, l. II.) bekämpfte als Orthodox jene Annahme in der Person des Eranisten, indem er zu zeigen suchte, dass die Elemente infolge der Weihe ihre ursprüngliche Natur nicht verlieren, sondern es wurde diese monophysitische Meinung auch von dem Römischen Bischof *Gelasius* I. († 496.) in seiner Schrift: de duabus naturis in Christo adv. Eutychen et Nestorium [4]) bestritten, so dass er aus der anerkannten Thatsache, dass die

---

4) „Certe sacramenta, quae sumimus, corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen *esse non definit substantia vel natura panis et vini.* Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum (dass keine Verwandlung anzunehmen), quod in ejus imagine (eucharistia) profitemur." — Die Verlegenheit, in welche diese Erklärung eines Pabstes, der bekanntlich auch die Kelchentziehung als ein *grande sacrilegium* bezeichnet hat, die Römischen Theologen versetzte, lässt es natürlich erscheinen, dass man dieses Zeugniss gegen die Transsubstantiation aus dem 5. Jahrh, zu beseitigen oder zu entkräften gesucht hat. Dagegen sagt *Calixtus* disp. XI. thes. 83. treffend: „*Bellarminus* (de euchar. c. 27.) negat, hunc Gelasium esse eum, qui Papa fuit. At semper is habitus fuit, et ex eodem libro, tanq. Gelasii Pontificis, nonnulla decretis inserit Gratianus. Porro per *substantiam*, ait, intelligere eum *naturam accidentium*; Gregorius de Valentia proprietates panis et vini ab eo appellatas esse substantiam panis et vini (Tom. IV. disp. 6. q. 3. —). Dicant ergo taurum, ut intelligant passerem, et mulum appellent, qui elephas sit."

Substanz der Elemente im h. A. M. unverändert bleibe, auf ein gleiches Verhältniss der beiden Naturen in Christo zurückschliesst.

Dagegen sprechen *Caesarius B. v. Arles* († 542. — hom. VII.) und *Gregor Gr.* († 604.) so, dass sie an eine Verwandlung der Substanz der Elemente gedacht haben können, obwohl diess von bedeutenden Historikern bis in die neueste Zeit bezweifelt worden ist.[5]) Eben so scheinen *Isidorus* († 636.), *Beda Venerabilis* († 735.) und *Alcuin* († 804.) sich die durch die Consecration bewirkte Veränderung der Elemente nur im altkirchlichen Sinne gedacht zu haben, so dass sie infolge derselben (durch geheimnissvolle, sacramentale, Verbindung) Träger werden des wirklich gegenwärtigen Leibes und Blutes des Herrn.[6]) — Wie fremd der allgemeinen Kirche sowohl des Orients als des Occidents die Vorstellung einer substantiellen Verwandlung der Elemente in jener Zeit noch war, beweisen die Erklärungen des Concils zu Constantinopel 754 gegen die Bilderverehrer, welches sie für Bilder und Zeichen des Leibes und Blutes des Herrn zur Erinnerung an sein versöhnendes Leiden erklärte (*εἶδος* oder *τύπος καὶ ἀνάμνησις ἐνεργεστάτη,* — *εἰκὼν τοῦ ζωοποιοῦ σώματος*), und der fast allgemeine Kampf gegen Paschasius Radbertus um die Mitte des 9. Jahrh. Doch trat die Vorstellung seit dem 7. Jahrh. in mehr und weniger keimartigen Entwickelungen hervor und wurde unter dem Einfluss des Zeitgeistes nach langen heftigen Kämpfen die herrschende.

In der Griechischen Kirche gab nach dem Vorgange des Mönchs *Anastasius Sinaita* († c. 686.) und des Patriarchen *Germanos* († c. 740.) die 2. *Nicänische Synode* (787. sess. 6.) gegen die Bilderstürmer auch über das h. A. M. eine solche Erklärung, welche von wirklicher Verwandlung des Wesens der Elemente verstanden wor-

---

5) Selbst *Rückert*, der *Cyprian* und die anderen vorhin genannten Bischöfe zu den Metabolikern im Röm. Sinne zählt, erkennt diess an S. 486.

6) Die Stellen bei *Münscher- v. Cölln* II. §. 142. Anm. 6. u. 7.

den ist (vor der Weihe seyen sie auch von den h. Vätern Bilder, *ἀντίτυπα* genannt worden, *μετὰ δὲ τὸν ἁγιασμὸν σῶμα κυρίως καὶ αἷμα Χριστοῦ λέγονται καὶ εἰσὶ καὶ πιστεύονται*), eben so *Joh. v. Damascus* (expos. f. IV; 14.), obwohl zuzugeben ist, dass sich in seinen Werken Stellen finden, welche annehmen lassen, dass er im altkirchlichen Sinne die Verwandlung blos in die Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein gesetzt habe. — Entschieden aber sprachen sich für die Verwandlung im spätern Sinne aus *Nicolaus* B. v. *Methone* in Messenien (c. 1100.) und seine Zeitgenossen *Theophylakt* Erzb. v. Achris († c. 1107.) und *Euthymius Zigab.* († c. 1118.), und bekanntlich hat die orthodoxe griechische Kirche diese Lehrform sanctionirt (Conf. orth. qu. 106.).

Im Abendlande trat der Mönch *Paschasius Radbertus* 831. in der Schrift de corpore et sanguine Domini (von ihm als Abt 844 neu bearb. herausgegeben) mit der Lehre auf, dass mittels der Consecration der h. Geist allmächtig (*potentialiter*) das Brod und den Wein in ihrem Wesen verwandele und denselben Leib schaffe, in welchem Christus, von Maria geboren, auf Erden gelebt und gelitten habe und auferstanden sey, und dass nur die Accidentien der Elemente, Farbe und Geschmack bleiben, theils um den Spott der Ungläubigen zu verhüten, theils um den Glauben der Genossen zu üben. — Während ihn Ratramnus, Rabanus M., J. Scotus Erigena u. a. oben unter Nr. 2. genannte Kirchenlehrer bekämpften, erklärten sich für ihn *Amalarius* v. Metz, *Haimo* v. Halberstadt (†853.), *Hincmar* v. Rheims († 882.), später *Ratherius v. Verona* († 974.). — *Gerbert* (P. Silvester II. † 1003. — de corp. et sangu. Domini) gedenkt der verschiedenen Meinungen und entscheidet sich für die Annahme der Wirklichkeit (*veritas*) des Leibes und Blutes Christi in Br. und W., ohne ausdrücklich von Verwandlung zu reden, so jedoch, dass er sie scheint angenommen zu haben. — Der Kampf des *Lanfranc* († 1089 als Erzb. v. Canterbury) gegen Berengar führte zum Siege der Verwandlungslehre auf verschiedenen Synoden, nam. zu *Ver-*

celli (1050.), ***Rom*** (1059.), ***Poitiers*** (1076.) und ***Rom*** (1078). — Seitdem behauptete sie sich bis zur Reformation; den adäqvaten Ausdruck für diese Art der Veränderung, *transsubstantiatio*, erfand, wie es scheint, *Hildebert* Erzb. v. Tours († 1134. — 93. Serm.) und das 4. *Lateranconcil* (1215.) unter *Innocentius* III. sanctionirte den Ausdruck mit der Lehre.

Die Veränderung der altkirchlichen Lehre vom h. A. M. hatte natürlicher Weise auch andere Abweichungen von der alten apostolisch-katholischen Lehre und Sitte zur Folge. Wenn die Elemente nach ihrer substantiellen Verwandlung in den Leib und das Blut des Herrn aufgehört haben Brod und Wein zu seyn und nur in Scheingestalt (*species* im vollen Sinne des Worts) noch vorhanden sind, so folgt, dass nicht, wie die alte Kirche glaubte und der Begriff eines Sacraments (§. 121.) es fordert, eine Verbindung des Leibes und Blutes des Herrn (res sacramenti s. mat. coelestis) mit den gesegneten Elementen (res terrenae s. mat. terrestris) blos zum Zwecke der Communion statt finde, sondern dass die gewandelten Elemente auch ausser der Communion Organe des Herrn sind, in welchen er leibhaftig gegenwärtig ist. Kann nun ein lebendiger Leib nicht ohne Blut seyn, so erscheint es als natürliche Consequenz, dass es des Kelches nicht bedürfe, so wie, dass die Hostie, in welcher der Herr den Gläubigen erscheint, anzubeten sey. Die Anbetung der geweiheten Hostie wurde schon von dem Nachfolger Innocent. III. *Honorius* III. 1217. befohlen und nach mancherlei vorbereitenden Vorgängen wurde zur festlichen Begehung dieser neuen Adoration von *Urban IV.* 1264 das Frohnleichnamsfest (*Festum corporis Domini* — feriâ quintâ proximâ post octavam Pentecostes) angeordnet und von *Clemens* V. (1311.) wiederholt eingeschärft. — Die *Communio sub una* (Entziehung des Kelchs), welche früher, namentlich im 5. Jahrh. von 2 Päbsten, *Leo I.* und *Gelasius I.*, als eine stiftungswidrige, ketzerische, Neuerung gemissbilligt, seit dem 12. Jahrh. aber hier und da, zuerst, wie es scheint,

in England aufgekommen und von angesehenen Scholastikern in der angedeuteten Weise, unter Hinweisung auf die *concomitantia corporis et sanguinis* — die Theorie, nach dem Vorgange von Anselm und Petrus Lomb., schon bei *Robert Pulleyn* († c. 1150.), *Alexander Hales.* († 1245.), der Ausdruck zuerst bei *Thomas Aqu.* († 1274.) — gerechtfertigt worden war, wurde zu *Costnitz* (1415.) und später zu *Basel* (1433. und 1437.) kirchlich sanctionirt, indem die Römische Kirche sich für berechtigt erachtete, nach Massgabe der Verschiedenheit der Umstände und Bedürfnisse selbst in Betreff der stiftungsmässigen, auch durch ein länger als tausendjähriges Herkommen geheiligten, Verwaltung des Sacraments in Widerspruch mit ihren sonstigen Ansichten von Tradition Aenderungen anzuordnen.

II. Was die Bereitung und Ausrichtung des h. A. M. betrifft, so hatte es von Anfang an (1 Cor. 10, 16 ff. vgl. Kap. 11. und Matth. 5, 23 fg.) den Charakter eines Gemeindeopfers im Geiste des Neuen Testaments. — Die Opfer des A. T. hat Christus aufgehoben durch Erfüllung des Bedürfnisses, welches durch sie befriedigt werden sollte (§ 92.), wie dessen Befriedigung alle Welt jederzeit in Opfern gesucht hat, indem er sich selbst für alle Sünder, die an ihn glauben, als Sühnopfer dargebracht hat (Hebr. 7, 26 fg.). Von Seiten der Erlösten kann und soll nun nicht mehr ein Sühnopfer dargebracht werden, sondern nur Dank- und Lobopfer: das sind die Opfer des N. T. Diese bestehen aber vor Allem im dankbaren Gedächtniss des Todes Christi und in der Hingabe unsers eigenen Wesens nach Geist, Seele und Leib in dankbarer Liebe an Gott, der uns in Christo zuerst geliebt hat (1 Joh. 4, 19 fg. vgl. V. 9 fg. Röm. 12, 1. 1 Pet. 2, 5. und Joh. 4, 23 fg.), und diese dankbare, hingebende Liebe offenbart sich durch Wort und That, in Gebeten und guten Werken (1 Joh. 4, 11 ff. Joh. 15, 12 fg. Matth. 18, 33.), nicht um etwas bei Gott zu verdienen, dem wir nichts geben können, was wir nicht von ihm empfangen (Röm. 11, 35 fg.), sondern

nur um das eigene Bedürfniss des Dankgefühls zu befriedigen.

In diesem Sinne fasste auch die alte Kirche das h. Ab. Mahl als ein Opfer auf und bezeichnete es so namentlich in zwiefacher Beziehung 1) weil es bereitet wurde aus Gaben der Liebe (*προσφοραί, δῶρα, oblationes, sacrificia* u. a.), aus welchen die Elemente sowohl zu dem h. Mahl im engern Sinne, als auch zu den gemeinsamen Mahlen genommen wurden, welche die Glieder der Gemeinden in der ersten Zeit vor oder nach jenem mit einander hielten, und 2) weil die aus den dargebrachten Gaben der Liebe entnommenen Elemente von dem geistlichen Vorsteher (Bischof oder Presbyter) nach dem Vorbild und der Anordnung des Herrn durch Lob- und Dankgebete (*εὐλογία* und *εὐχαριστία*) geweihet wurden.[7]) Wie nun alle Lob- und Dankgebete zu den geistlichen Opfern der Christen gehören (*θυσίαι πνευματικαί* 1 Pet. 2, 5. vgl. *Justinus M.* dial. c. Tryph. c. 117: *ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι*), so wird auch das über den Oblationen gesprochene Gebet ausdrücklich ein Opfer genannt (*Justin.* Apol. I. c. 66. vgl. dial. c. Tryph. c. 116.).

Die auf dem Tische, an welchem der Herr uns speisen will, dargebrachten und von dem administrirenden Vorsteher geweiheten Gaben sind als Träger seines verklärten Leibes und Blutes zugleich sinnbildliche Darstellungen des Opfers, welches der Hohepriester für uns am Kreuze dargebracht hat, und beleben also den Glauben der Empfänger an die auch für sie gestiftete Erlösung, wie die Liebe, die aus diesem Glauben kommt.

7) Vgl. *Irenaeus* IV, 18. §. 4: „Oportet enim nos *oblationem* Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus". Vgl. *Kahnis* a. Schr. S. 242 ff. und *Harnack*, der chr. Gem. Gottesdienst (1854.) S. 185 ff.

So wurde das h. Ab. M., seiner stiftungsmässigen Bestimmung entsprechend (als ἀνάμνησις, *repraesentatio* et *commemoratio* sacrificii in cruce oblati) nicht blos 6 Jahrhunderte hindurch betrachtet und gefeiert (vgl. ausser Justinus M. und Irenaeus auch *Cyprianus* ep. 63. ad Caecil., *Euseb.* dem. ev. I, 10., *Cyrillus* Hieros. cat. 23, 8., *Chrysost.* serm. 32., *Augustinus* in Joh. tract. 26. de trin. 3, 10. 19. 20., besond. c. Faust. Manich. 20, 18. 21.[8]), *Caesarius* Arel. hom. 7.[9]), sondern auch noch nach Gregor I., welcher nachweisbar zuerst auch in Betreff der christlichen Opferidee von dem apostolisch-katholischen Glauben abwich, hielten Viele an diesem fest, und nicht blos *Ratramnus* und seine Gesinnungsgenossen, *Walafridus Strabo, Duthmar, Rhabanus M., Florus M.*, wie später *Berengar*, sondern auch *Petrus Lomb.* l. IV. dist. 12.[10])

Die Veränderung des altkatholischen, schriftgemässen (von der erneuerten Kirche Apol. Conf. Aug. art. XII. p. 253 sqq. wieder anerkannten) Opferbegriffs in den spätern, specifisch römischen, darf wohl von *Gregor* abgeleitet werden, welcher in dem eucharistischen Opfer ausdrücklich nicht blos das Gedächtniss (*repraesentatio*

8) „Christiani *peracti sacrificii memoriam celebrant* sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi. — Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimarum similitudinem promittebatur, in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post ascensum Christi per *sacramentum memoriae* celebratur."

9) „Quia Christus corpus assumtum ablaturus erat ex oculis nostris, necessarium erat, ut nobis sacramentum corporis consecraret, ut coleretur jugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium, ut perpetua esset redemtionis oblatio et perennis illa victima viveret in memoria, ut semper praesens esset in gratia."

10) Auf die Frage: „si (num) quod gerit sacerdos, proprie dicatur sacrificium vel immolatio, et si Christus quotidie immoletur vel semel tantum immolatus sit?" antwortet er: „Ad hoc breviter dici potest, illud, quod offertur et consecratur a sacerdote, vocari sacrificium et oblationem, quia *memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis.* Et *semel* Christus mortuus in cruce est ibique immolatus est *in semet ipso*, quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento *recordatio fit illius, quod factum est semel.*" — — „Christus hostiam obtulit, ipsam offerimus et nunc; sed quod nos agimus, *recordatio est sacrificii.* Nec causa suae infirmitatis repetitur, quia perficit hominem, sed nostrae, quia quotidie peccamus" —.

oder *memoria*), sondern die Wiederholung des am Kreuze dargebrachten Sühnopfers Christi erkennt (dialogg. lib. IV. c. 58. [11]) vgl. in Evangg. hom. 37.) und zwar nicht blos für die Communicanten, sondern auch für Andere, Lebende und Todte (dial. l. c. c. 54. 55. 57.). Ihm folgte zunächst *Isidorus* (ep. ad Redempt. vgl. de offic. eccl. I, 15. 18. u. a.), und dann bekanntlich immer mehrere, bis diese mit dem Wesen des h. Ab. M. nach seiner Stiftung und Bestimmung unvereinbare Vorstellung durch die Römische Liturgie nach dem 11. Jahrh. zu allgemeiner Geltung gebracht wurde und endlich kanonische Sanction erhielt.

Wie diese Vorstellung einer *iteratio sacrificii expiatorii* in der Eucharistie die Gemüther für die Annahme der Verwandlungslehre stimmen musste, so waren auch die Vertheidiger dieser von *Paschasius* an (de corp. et sangu. D. c. 9.) Freunde und Beförderer jener (*Lanfr.* de corp. et sang. Chr. c. 15.).

Eine natürliche Consequenz der Veränderung des Begriffs vom h. A. M., wodurch die Eucharistie, als *communio fidelium*, zur *oblatio pro fidelibus* wurde, war die Stillmesse missa *privata* s. solitaria), oder die Feier der Eucharistie durch den Priester allein für Lebende oder Todte, Gegenwärtige oder Abwesende. Die ersten siche-

---

11) „Haec singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, *qui* licet resurgens a mortuis jam non moritur et mors ei ultra non dominabitur, tamen in semet ipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens *pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur*. Ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis non jam in manus infidelium sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc *sacrificium*, *quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur*." — In der andern oben angezogenen Stelle heisst es: „Singulariter *ad absolutionem nostram oblata* cum lacrimis et benignitate mentis *sacri altaris hostia suffragatur*, *quia is*, qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, *adhuc per hunc in suo mysterio pro nobis iterum patitur*." — *Harnack* meint in seiner lehrreichen Schrift, d. chr. Gemeindegottesdienst im apostol. und altkatholischen Zeitalter (1854.) S. 411 f. vgl. 408 f., dass der eucharistische Opferbegriff schon bei Cyprian die falsche Wendung genommen habe und alle Keime der spätern Messopfertheorie, wenn auch noch mannichfach gebunden, in sich trage.

ren Spuren dieser Verkehrung des Sacraments in den Gegensatz seines Begriffs, ein Opfer für Nichtcommunicanten, finden sich im 8. Jahrhundert; aber man bekämpfte da noch die Neuerung als unvereinbar mit der Idee der Communion, wie mit der liturgischen Tradition (schon mit der Formel: Dominus *vobiscum!*), und im 9. Jahrh. traten ganze Synoden dagegen auf, wie zu Mainz (813.) und zu Paris (839.[12]), so wie auch angesehene Kirchenlehrer, namentlich *Theodulph v. Orleans* († 821. capitula ad presbyteros c. 7.) und *Walafried Strabo* († 849,), der letztere jedoch schon weniger entschieden (de exordiis et increm. rerum eccl. c. 22.).[13])

Die Neuerung wurde je länger je mehr praktisch geltend gemacht, mit dem Glauben an das Fegefeuer verbreitete sie sich immer weiter und wurde schliesslich auch kanonisch sanctionirt.

3) Als *Zweck* und *Wirkung* des Genusses ist, wie bereits bemerkt worden, von Anfang an anerkannt Erhaltung und Stärkung des neuen, im Bade der Wiedergeburt empfangenen, Lebens; die ältesten Väter bezeichnen es schon als *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* (*Ignatius, Irenaeus* aa. StSt. u. A.) und als *φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς* (*Athanasius* ad Serap. IV, 19.); es ist diess der Grundgedanke in den mannichfaltigsten Erklärungen der

---

12) Diese Synode sagt can. 48: „Quae consuetudo, *quia apostolicae et ecclesiasticae auctoritati refragatur et tanto mysterio dehonorationem quandam irrogare videtur*, omnibus nobis in commune visum est, ut deinceps hujusmodi usus inhiberetur, provideatque unus quisque episcopus, *ne* in sua parochia *quisquam presbyterorum missam solus celebrare* praesumat et, si hanc definitionem superbiendo transgressus fuerit, canonicae correctioni subjaceat.“

13) „Per totam missam, sagt er, pro iis quam maxime et quasi nominatim oratur, qui ibi offerunt. Possumus autem et debemus, ut earum sancta missarum celebratio non paucis sed multis prodesse credatur, dicere, caeteros et in fide et in devotione offerentium atque communicantium persistentes ejusdem oblationis et communionis dici et esse participes. Quamvis autem *si soli sacerdotes missas celebrant*, intelligi possit, illos ejusdem actionis esse cooperatores, pro quibus tunc ista celebrantur officia et quorum personam in quibusdam responsionibus sacerdos exsequitur, tamen fatendum est, *illam esse legitimam missam*, cui intersunt *sacerdos*, *respondens*, *offerens* atque *communicans*, sicut ipsa compositio precum evidenti ratione demonstrat.“

Kirchenlehrer auf verschiedenen theologischen Standpunkten, z. B. *Tertullianus* (de orat. c. 6., de resurr. c. 37.), *Clemens Al.* (Paedag. I, 6. II, 2.), *Cyprianus* (ep. ad Caecil.), *Augustinus* (de doctr. chr. III, 16.). — Von der Heilskraft des, in dem h. Mahle empfangenen, verklärten Leibes Christi für Leib und Seele, die als Gegengift gegen das sündliche Verderben dargestellt wird, handelt besonders ausführlich *Gregorius v. Nyssa* (λογ. κατηχ. c. 37.). —

Die Veränderung des Opferbegriffs seit dem 6. Jahrh. hatte selbstverständlich auch eine formelle Veränderung dieses Lehrpunktes zur Folge; wenn die alte Kirche im h. Ab. M. eine Stärkung des Glaubens fand, der sich das Verdienst des Mittlers, welcher am Kreuze einmal für immer zur Sühne unserer Sünden gestorben ist, aneignet, so findet der Römische Christ, der im eucharistischen Opfer eine Wiederholung jenes Opfers sieht, eben auch in diesem wiederholten Opfer einen neuen Grund der Rechtfertigung und Absolution. Nach der Schrift aber ist der Tod des Mittlers am Kreuze die alleinige Quelle alles Lebens der Erlösten, und die gläubigen Communikanten, welche das Gedächtniss des, einer Wiederholung nicht bedürftigen (1 Pet. 3, 18. Hebr. 7, 27.) Opfertodes des Herrn erneuern, schöpfen eben immer und immer wieder aus jener Quelle, indem sie die Wirkungen des Verdienstes von neuem sich aneignen.

Welche Wirkungen auf das ganze Wesen des Menschen, nicht blos den Geist, sondern auch den Leib, der zur Auferstehung vorbereitet werden soll, man dem Sacrament zuschrieb, beweist die früh schon aufgekommene, in der Griechischen Kirche noch bestehende, Sitte der Kinder-Communion (*eucharistia infantum*).

4) Die heilsame Wirkung des Genusses ist der apostolischen Lehre gemäss (§. 126.) von Anfang an als bedingt durch angemessene Vorbereitung gedacht und dargestellt worden, oft allgemein, wenn man mit dem Apostel forderte, dass das h. Mahl würdig zu em-

pfangen sey, wie *Origenes, Chrysostomus* (hom. 45. in Joh. 6.) und *Johannes Damasc.* (IV, 14.), oder specieller, wie z. B. *Theodulph v. Orleans* in seinen, oben schon angeführten Capitulis an die Pfarrer seiner Dioces auch darüber, im Geiste seiner Zeit, sich ausspricht (c. 44.)[14]. Eine summarische Darstellung der herkömmlichen Bestimmungen in Betreff der geistlichen und leiblichen Vorbereitung gibt schliesslich das Concil zu Trient (Sess. XIII. c. 7. vgl. Catech. Rom. l. II. c. 4. qu. 54—56.). — Dass die von dem Apostel Paulus (1 Cor. 11.) geforderte ernste Prüfung früh schon zur Berathung des geistlichen Hirten und somit zur Beichte führte, die als solche ursprünglich nur Privatbeichte seyn konnte und eine ganz freie, durch das individuelle Bedürfniss wie durch das Vertrauen zu dem Geistlichen bedingte, Herzenseröffnung war, darf als anerkannt vorausgesetzt werden, wie es bekannt ist, dass sie allmählig eine gebotene Handlung, und als Ohrenbeichte (*Confessio auricularis*) und integrirender Theil des s. g. Sacraments der Busse (§. 113. Anm. 3.) auf der 4. Lateransynode (1215.) kirchlich bestättigt wurde, mit der Drohung, dass alle erinnerlichen Sünden, welche jemand dem Priester nicht gebeichtet habe, auch nicht vergeben würden.

Literatur:

1) Allgemeinere: *Rdf. Hospiniani* Hist. sacramentaria. Genev. 1681. Tomi II. fol. — *Basnage*, Histoire de l'Eucharistie jusqu'au XIII. siècle — in s. Hist. de l'Eglise. T. II. p. 781 sqq. — *J. A. Cramer*, Schicksale der Lehre vom Abendmahle des Herrn — in der Fortsetz. v. Bossuet's Weltgesch. 5. Bd. 1. Th. S. 139 —299. — *Gerhard*, LL. theol. T. X. p. 297 sqq. — *Beck*, l. c. p. 705 sqq. — Die Dogmen- und kirchengeschichtlichen Werke von *Augusti, Münscher- von Cölln, Baur, Neander, Hagenbach, Bruno*

---

14) „Admonendus est populus, ut nequaquam indifferenter accedat, nec ab hoc nimium abstineat, sed cum omni diligentia eligat tempus, quando aliquamdiu ab opere conjugali abstineat et vitiis se purget, virtutibus exornet, eleemosynis et orationibus insistat."

Lindner. — *Scheibel,* das Abendmahl des Herrn (1823. 8.) S. 263 ff. *F. W. Lindner,* die Lehre v. h. Ab.-M. Leipz. 1831. 8. *K. F. A. Kahnis,* die Lehre vom Ab. M. Leipz. 1851. 8. — *Fr. Brenner,* Geschichtl. Darst. der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie, von Christus bis auf unsere Zeiten. Bamb. 1824. 8.

2) Speciellere: *Phil. Melanchthon,* Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena domini bona fide recitatae. Witt. 1530. 4. — *J. Oecolampadius,* Dialogus, quid de Eucharistiâ veteres tum Graeci tum Latini senserint. 1530. 4. — La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie. Paris 1669—1713. V Voll. (v. *A. Arnauld, P. Nicole* und die beiden letzten Vol. v. *Eus. Renaudot*). — *J. A. Ernesti,* Antimuratorius. Lips. 1755. — in s. Opuscc. theol. (Lips. 1773.) No. 1. — Versuch einer Gesch. des Dogma von dem Opfer d. Abendmahls vom 1. Jahrh. bis ans Ende des sechsten — in Gött. Bibl. der theol. Lit. 2, Bd. 2. Stk. S. 159. ff. 3. Stk. S. 317—356. — — *Phil. Marheinecke,* Sanctorum Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex s. sacrae Eucharistiae historia tripartita. Heidelb. 1811. 4. *Baur,* Tertull. Lehre v. Ab.-M. und Uebersicht über die Hauptmomente der Gesch. der Lehre v. Ab.-M. in d. Tüb. Zeitschr. 1839. H. 2. *Engelhardt,* die Lehre v. Ab.-M. in den 3 ersten Jahrhh. in Illgens theol. Zeitschr. 1842. H. 1. *Th. Harnack,* d. chr. Gemeindegottesdienst im apost. und altkathol. Zeitalter Erl. 1854. 8. — *H. Reuter,* de erroribus, qui aetate media doctrinam de eucharistia turpaverunt. Berol. 1840. 8.

Gesch. der *Lehre von der Transsubstantiation* s. in *J. G. Walch,* Hist. transsubstantationis pontificiae. Jen. 1738. 4. — in s. Miscell. ss. p. 205 sqq. — *J. Rud. Kiessling,* Hist. concertationis Graecorum Latinorumque de transsubst. in sacro Euchar. Sacramento. Lips. 1754. 8. *F. K. Meier,* Versuch einer Gesch. d. Transsubstaniationslehre Heilbronn 1832. 8.

Ueber *Entziehung des Kelchs* vgl. *Joh. Voght,* Hist. fistulae eucharisticae, cujus ope sugi solet vinum benedictum e calice bened. ex antiquit. eccl. et scriptoribus medii aevi illustrata Bremae 1760. — abgedr. in *J. Oelrichs,* Germaniae literatae opuscula. T. I. (Br. 1772. 8.) Nr. 1. — *L. Tim. Spittler,* Gesch. d. Kelchs im Abendmahle. Lemgo 1780. 8. —

von der Lith, De adoratione panis consecrati et interdictione sacri calicis in euch. Suobaci. 1753. 8. — *J. A. Cramer,* Von d. Anbet. d. Sacraments, a. Schr. S. 299—329.

Ueber die *Messe* vgl. *G. Calixtus,* de Missae sacrificio diss. Francof 1644. 4. und *J. Frc. Buddeus,* De orig. Missae Pontificiae — in s. Miscell. ss. P. I. p. 1—63. — *Ch. M. Pfaff,* De oblationibus Eucharistiae in primit. eccles. — in s. Syntagma diss. theol.

(Stuttg. 1720. 8.) p. 220 sqq. *F. Höfling*, die Lehre Jnstins, — Clemens v. Al., — Tertullians v. Opfer im chr. Cultus Erl. 1839—42. Ders. Orig. doctr. de sacrificiis Christianorum. Erl. 1841. Vgl. *Semisch*, Justin. d. M. 2. Th. S. 435 ff. und *Harnack* a. Schr. S. 185 ff. — *J. Chph. Köcher*, Hist. crit. canonis Missae Pontificiorum (Jen. 1751. 4.) — in s. Observv. select. controversias, quae int. Pontificios et Protest. agitantur, illustrantes. Fasc. 2. (Jen. 1770. 8.) Nr 2. *J. Jgn. Döllinger*, die Lehre v. d. Eucharistie in d. 3 ersten Jahrhh. Mainz 1826. 8. — *E. Michelis*, das Messopfer und das Frohnleichnamsfest in s. welthistor. Bedeutung. Frankf. 1841. 8.

Gesch. der *Beichte*, insbesondere der *Ohrenbeichte*: *J. Gu. Jani*: Animadverss. ad historiam confessionis auricularis Diss. II. Viteb. 1716. 4. vgl. *F. Morinus*, Commentarius hist. de discipl. in administratione sacramenti poenitentiae. Antw. 1682. f. u. *J. Dallaeus*, De sacramentali s. auriculari Latinor. confessione disp. Gen. 1661. 4. — *J. G. Pertsch*, Vom Rechte der Beichtstühle, darin der Ursps. und Fortgang der geh. Beichte aus den Kirchengesetzen gezeigt wird. Wolfenb. (1721.) 2te Ausg. 1731. 4. — *Kliefoth*, die Beichte und Absolution. Schwerin 1856. 8. — *Gg. Ed. Steitz*, die Beichte und die Absolution in ihrer histor. Entwickelung 1. Aufsatz in der Allg. K.-Ztg. (Darmst.) 1857. Nr. 29. u. fgg.

§. 128.

Fortsetzung der Geschichte des Dogma vom Mahle des Herrn, von der Reformation bis auf unsere Zeit.

Die Römisch-katholische Kirche sanctionirte die seit dem 6. Jahrh. aufgekommenen neuen Satzungen und Gebräuche auf dem Concil zu Trient (Sess. XIII. *de eucharistiae sacramento* und Sess. XXII. *de sacrificio missae;* vgl. Catech. Rom. lib. II. c. 4.). Die Reformatoren, welche ihrem Grundsatze gemäss den christlichen Glauben und das christliche Leben durch das allein untrügliche Wort Gottes, in wesentlicher Uebereinstimmung mit der apostolischen Lehre und Sitte der alten katholischen Kirche bestimmten, verwarfen einstimmig die Auffassung und den Gebrauch des heil. Abendmahls als eines wiederholten *Sühnopfers*, sowie den der *Privatmesse* (Still- und Winkel-

messe) und die Lehre von der *Transsubstantiation*, forderten den *Kelch* für die Laien zurück, tadelten die *Anbetung des Venerabile* (der geweiheten Hostie), die *Ohrenbeichte* und andere Missbräuche. Doch giengen sie selbst in ihren Ansichten von dem Sinne der Einsetzungsworte und dem Wesen dieses Sacraments in ähnlicher Weise auseinander, wie es in früheren Zeiten, insbesondere seit dem 3. Jahrh. nachgewiesen worden ist (§. 127.).

Luther, so entschieden er sich gegen die Lehre von der Verwandlung der Substanz der Elemente des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Jesu erklärte, lehrte und behauptete eben so entschieden und beharrlich in Uebereinstimmung mit dem herrschenden Glauben der alten Kirche die *reale* und *substantiale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi* im Abendmahle, welche nicht durch Verwandlung der äusseren, irdischen Elemente, sondern durch eine übernatürliche (hyperphysische), allerdings unbegreifliche und in sich einzige Verbindung (unio sacramentalis) des Leibes und des Blutes Jesu mit dem geweiheten Brode und Weine geschehe, so dass *in*, *mit und unter Brod und Wein* der Leib und das Blut des Herrn im Abendmahle wirklich da sey und den Genossen mitgetheilt werde, den würdigen zum Segen, den unwürdigen zur Verdammniss [1]). Die durch sein gesegnetes Wirken erneuerte Kirche hat diese Lehrform, in welcher der apostolisch-christliche Glaube nur einen adäquaten Ausdruck gefunden hat, in ihren Symbolen anerkannt (Anm. A.).

Ulrich Zwingli dagegen, von dem *Andr. Bodenstein* von *Carlstadt* und *Joh. Oecolampadius* nur in Nebenansichten abwichen, entfernte alles Uebernatürliche und Unbegreifliche und nahm nur eine *symbolische* Ge-

1) Luther: *Sermon von der heil. Messe. — De captivitate babylonica.* — Gegen Carlstadt: *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern u. Sacrament.* 1525. — *Sermon vom Sacrament.* 1526. — *Dass diese Worte: das ist mein Leib, noch fest stehen, wider die Schwarmgeister.* 1527. — *Grosses Bekenntniss vom Abendmahle Christi.* 1528. — *Kurzes Bekenntniss vom heil. Sacrament.* 1544.

genwart des Leibes und Blutes Christi an, d. h. er sahe in den symbolischen Elementen nur *figura corporis et sanguinis Christi* oder bedeutsame Erinnerungszeichen an den im Himmel befindlichen Leib und das Blut Jesu Christi, und wie er in der Communion nur eine geistige Gemeinschaft erkannte, in welche der Communikant durch den Glauben mit Christo trete (*manducatio spiritualis*, nicht oralis), so setzte er alle Wirksamkeit dieses heiligen Mahles in die Stärkung und Belebung des Glaubens an die Erlösung durch den Kreuzestod des Mittlers und in die Erregung der Dankbarkeit und Liebe. *Ἔστιν* in den Einsetzungsworten übersetzte er: *bedeutet* [2]) (vgl. Anm. B. 1.).

Johann Calvin suchte jene beiden einander entgegengesetzten Meinungen zu vermitteln, indem er das Wesentliche von beiden verbinden wollte. [3]) Mit *Zwingli* erklärte er Brod und Wein für äussere Zeichen (*figurae, symbola*), welche die unsichtbaren Gegenstände, den gen Himmel erhöheten und verherrlichten Leib und das Blut Christi, oder die unsichtbare Nahrung, die wir daraus empfangen, vorstellen und daran erinnern. Mit *Luther* nahm er aber einen wahrhaftigen und wesentlichen, wenn auch nur geistigen, Genuss des zur Rechten Gottes erhöheten *Leibes* Christi (*manducatio spiritualis per fi-*

---

2) Zwingli: *Ad Matthaeum Alberum Rutlingensem Ecclesiasten de coena domini*, *Huldrichi Zwinglii epistola*. Tiguri 1525. m. Martio 8. datirt v. 16. Nov. 1524. — *Subsidium s. coronis de Eucharistia*, (dem Schreiben noch 1525 angefügt). — *Klare Unterrichtungen v. Nachtmahl Jesu*, Zürich. 1526. 8. — *Amica exegesis i. e. expositio eucharistiae negotii ad Lutherum*. 1527. — *Dass die Worte: das ist mein Leib, ewiglich den alten einigen Sinn haben werden*. 1527. — *Antwort auf Luthers Bekenntniss vom Abendmahl*. 1528. — *fidei ratio* (1530.), *chr. fidei brevis et clara expositio* (1531.) u. a. Vgl. *Hofmann*, Symbolik S. 430 ff.

3) Calvin: *Institutio religionis christianae*, *lib. IV.* cap. 17. (zuerst herausgekommen. 1535. 8.) — Dess. *Confessio*. 1539. — *Tractatus theol. de coena Domini*. 1540. — *Consensio mutua in re sacramentali ministrorum eccl. Tigurinae et J. Calvini*. 1549. (Ausdruck der Meinung Calvins) — *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis etc.* 1555. — *De vera participatione carnis et sanguinis Christi in coena Domini*. Opp. T. VIII. p. 723 sqq.

dem) an. Indem nämlich der *Glaube* der Genossen durch die sichtbaren Zeichen erinnert und erweckt wird, erhebt sich beim Genuss des Brodes und Weines ihr Geist über alle Himmel zu ihrem verherrlichten und allmächtigen Erlöser und wird durch die Kraft des Geistes Christi mit seinem Leibe und Blute oder mit allem, was nur Christus ist und hat, zum ewigen Leben genährt. — Nach dieser Theorie empfängt also nur der *Gläubige* (Erwählte) mit seinem durch den Glauben in den Himmel erhobenen Geiste den in dem Himmel befindlichen Leib und das Blut Christi, oder, nach anderen Ausdrücken, *den ganzen Christus* in geistlicher Niessung (*spiritualis manducatio*), während er mit dem Munde nichts als Brod und Wein geniesst; der *Ungläubige*, dessen Geist auf der Erde bleibt, empfängt nur diese irdischen Elemente ohne Nutzen (vgl. Anm. B. 2.).

Jedoch erreichte Calvin nicht, was er suchte. *Luther* konnte diese Meinung nicht mit der Schrift, besonders 1 Cor. 11, 27. 29., vereinigen, wenn auch die *Züricher* (Zwinglische) Gemeinde in der *Consensio mutua* v. J. 1549. ihre Uebereinstimmung mit Calvin bekannte. Calvin fand zwar später auch in der lutherischen Kirche, zuerst in der Pfalz und in Bremen, endlich auch bei den Wittenberger Theologen nach dem Tode beider Reformatoren Beifall, aber dieser anfangs verborgene Beifall erregte die traurigen *kryptocalvinistischen* Unruhen und Streitigkeiten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. (1559 u. ff.), welche vornämlich die Abfassung der *Formula Concordiae* 1577 durch *Mart. Chemnitz*, *Nic. Selnecker*, *And. Musculus*, *Jac. Andreä*, *Dav. Chyträus* und *Chph. Körner*, veranlassten, die zwar grossen, jedoch nicht allgemeinen Beifall fand und auch den Kryptocalvinismus nicht völlig unterdrückte.

Mit der Zwinglischen Lehrform stimmen im Wesentlichen die Socinianer und Arminianer überein, welche im heil. Abendmahle einen *von Christus selbst eingesetzten anregenden ritus mnemonicus* und, namentlich die

Letzteren, zugleich ein *signum foederale* erkennen, aber *Τοῦτο* in den Einsetzungsworten auf die Handlung des Brodbrechens und Ausgiessens des Weines beziehen (Catech. Racov. c. 3. und Confess. Remonstr. c. 23.).

Die Anabaptisten und Mennoniten weichen von Zwingli darin ab, dass sie das Abendmahl für eine *kirchliche Todesfeier*, d. h. für eine von der *Kirche*, nicht von Jesus angeordnete Ceremonie zur Erneuerung des Andenkens an den Tod Jesu halten.

Die Quäker verwerfen auch dieses Sacrament, insofern es eine äussere Handlung ist; sie erklären es für einen symbolischen Gebrauch, der in der apostolischen Kirche als Abbildung des wahrhaftigen, innerlichen Abendmahls, der Geniessung der göttlichen Natur Christi im Glauben, nur der Schwachen wegen stattgefunden habe, nun aber, da wir das Wesen ergriffen hätten, als der Schatten weichen müsse. [4])

Bis in die Mitte des 18. Jahrh. behauptete sich der Lutherische, durch die Concordienformel bestättigte, Lehrbegriff in unserer Kirche ziemlich allgemein. Seit dieser Zeit aber erklärten sich vorzüglich nach dem Vorgange des Göttingischen Theologen *Chph. Aug. Heumann* [5]) (geb. zu Altstädt im Weimarischen 1681. † 1764.) nicht wenig Lutherische Theologen auch öffentlich für den Lehrbegriff der Reformirten Kirche, indem sie bald mit *Zwingli* nur eine *subjective* oder *moralische* Wirkung des heil. Abendmahls anerkannten, bald mehr mit *Calvin* eine *objective* Wirksamkeit desselben aus einer wirkenden Gegenwart (*praesentia operativa*) des Leibes und

---

4) S. *Rob. Barclay's* Apologie. 13. Satz: Von der Gemeinschaft, Geniessung oder Theilhaftigwerdung des Leibes und Blutes Christi. S. 602 — 56.

5) *Chph. A. Heumann*, Erweis, dass die Lehre der Reform. Kirche vom heil. Abendmahl die rechte und wahre sey. Eisleben und Wittenb. [Halle b. Curt herausgeg. v. Sack] 1764. 8. — Dagegen schrieb mit grösstem Beifall *J. A. Ernesti*, Brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sanguinis Chr. in s. coena. Lips. 1765. 4. — in s. Opuscc. theol. p. 123 sqq.

Blutes oder der Person Christi ableiteten und keine wesentliche Gegenwart desselben zugaben.

Das Band des Vertrauens und der Liebe, welches früher die Geistlichen als Seelsorger, als Lehrer und Rathgeber mit den einzelnen Gliedern der Gemeinde eng verknüpfte, löste man, nach manchen Bewegungen im 17. und 18. Jahrh., gegen Ende des 18. und vorzüglich im 19. Jahrh. immer mehr, indem man an vielen Orten die *Privatbeichte* in die *öffentliche* verwandelte.

Literatur: Ausser *J. G. Walch*, Rel. Streitigkeiten sowohl in als ausser der Ev. Luth. Kirche an vielen Orten, vorzügl. *Planck*, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs. Th. 2. 3. 5. 6. — *J. Gerhard*, Diss. praecipuas de sacra coena controversias, quae hodie de ea agitantur, complectens. Jen. 1606. 4. — *J. Frc. Buddeus*, Sylloge recentissimarum de s. coena controversiarum — in s. Miscell. ss. P. II. p. 61 — 88. (wo p. 71 sqq. auch mehrere Stellen der ältesten Kirchenlehrer über d. heil. Abendmahl mitgetheilt werden.) — *Baumgarten*, Polemik. Th. 3. S. 312—65. — *Sartorius*, Vertheid. d. luther. Ab. Mahlslehre in den Dorpater Beiträgen 1832. Bd. I. S. 305 ff. — *Dess.* Meditationen u. s. w. 1855. 8. — *Rudelbach*, Reform., Lutherth. und Union (Leipz. 1839.) S. 146 ff. — *Ströbel*, die Schriftmässigk. der luth. Ab. M. Lehre und die Schriftlosigk. d. reformirten in d. Zeitschr. f. luth. Theologie 1842. H. 1- 3. — *A. Ebrard*, das Dogma v. h. Ab. Mahl u. s. Geschichte. 2 Bde. Frankf. 1845 fg. — *Kahnis*, a. Schr. S. 306 ff. — *Dieckhoff*, die evangel. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter 1. Bd. Gött. 1854. 8. — *Thomasius*, Christi Person u. Werk II. 307 ff. — *Rud. Hofmann*, Symbolik od. system. Darst. des symb. Lehrbegr. der versch. chr. KK. und namhaften Secten. Leipz. 1857. 8., wo auch die neuere specielle Literatur angegeben ist.

Anm. Symbolische Darstellung des *Lehrbegriffs* der *Lutherischen* und *Reformirten* Kirche im Gegensatz zur *Römisch-katholischen*.

A. — Der Lutherische Lehrbegriff ist gegeben in folgenden Erklärungen:

Conf. Aug. art. X. p. 12: „De Coena Domini docent, quod

corpus et sanguis Christi vere adsint, et distribuantur vescentibus in Coena Domini; et improbant secus docentes" [6]).

Apol. art. IV. p. 157: „Decimus articulus [ab auctoribus Confutationis] approbatus est, in quo confitemur, nos sentire, quod in Coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his, qui sacramentum accipiunt. Hanc sententiam constanter defendimus, re diligenter inquisita et agitata. Cum enim Paulus [1 Cor. 10, 16.] dicat, panem esse participationem corporis Domini etc.; sequeretur, panem non esse participationem corporis, sed tantum Spiritus Christi, si non adesset vere corpus Domini. Et comperimus, non tantum Romanam Ecclesiam affirmare corporalem praesentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse Graecam Ecclesiam."

Artt. Smalc. art. IV. p. 330: „De sacramento altaris sentimus, panem et vinum in Coena esse verum corpus et sanguinem Christi, et *non tantum dari et sumi a piis*, sed *etiam ab impiis Christianis*. Et *non tantum unam speciem* esse dandam. Non enim indigemus doxosophia ista, quae nos doceat, sub una specie tantum esse, quantum sub utraque, sicut Sophistae et Concilium Constantiense [7]). — — — De *transsubstantiatione* subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt, *panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam* et tantum *speciem* et *colorem* panis et non verum panem remanere. Optime enim cum S. Scriptura congruit, quod panis adsit et maneat, sicut Paulus ipse nominat: *Panis, quem frangimus.* Et: *Ita edat de pane.*"

Catech. maj. P. V. p. 553: „Quid est itaque sacramentum altaris? Responsio: Est verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi, *in et sub pane et vino*, per verbum Christi, nobis Christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum. Et sicut de Baptismo diximus, non simplicem eum esse aquam: ita quoque hic dicimus, hoc sacramentum panem et vinum esse, sed non simpliciter panem et vinum esse, quae proponuntur discumbentibus, sed *panem et vinum Dei verbo inclusa et huic alligata.* Verbum, inquam, illud est, quo hoc sacramentum fit atque discernitur, ne tantum simpliciter vinum et aqua, sed Christi corpus et sanguis sit ac dicatur. Nos enim Augustini verbis subscribimus ita dicentis: *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.*"

Form. Concord. Epit. VII. p. 599: „I. Credimus —, quod

---

6) Vgl. Conf. Aug. Variatae art. X: „De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini."

7) Cf. Apol. VII. p. 203 sq.

in Coena Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia, et quod *una cum pane et vino* vere distribuantur atque sumantur. — II. Credimus —, verba Testamenti Christi non aliter accipienda esse, quam sicut verba ipsa ad literam sonant: ita, ne panis absens Christi corpus et vinum absentem Christi sanguinem significent, sed ut propter *sacramentalem unionem* panis et vinum vere sint corpus et sanguis Christi. — III. Jam quod ad *Consecrationem* attinet, credimus —, quod nullum opus humanum, neque ulla ministri Ecclesiae pronuntiatio praesentiae corporis et sanguinis Christi in Coena causa sit, sed quod hoc *soli omnipotenti virtuti Domini nostri Jesu Christi* sit tribuendum." — — — p. 600: „VI. Credimus —, *corpus et sanguinem Christi* non tantum spiritualiter per fidem, sed etiam *ore*, non tamen *Capernaitice*, sed *supernaturali* et *coelesti modo*, ratione sacramentalis unionis, *cum pane et vino sumi*."

Form. Concord. Sol. Decl. VII. p. 735: „Quod autem praeter illas phrases, quibus Christus et Paulus utuntur (cum dicunt, panem in Coena esse corpus Christi, aut communicationem corporis Christi), etiam alias loquendi formas usurpamus, v. gr. cum dicimus, *sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi*, id non sine gravibus causis facimus. *Primum* enim his phrasibus ad rejiciendam papisticam transsubstantiationem utimur. *Deinde* etiam *sacramentalem unionem* substantiae panis non mutatae et corporis Christi hac ratione docere volumus. Ad eundem enim modum hoc dictum: [Jo. I, 14.] *Verbum caro factum est;* repetitur et declaratur aliis aequipollentibus propositionibus; e. gr.: [Col. 2, 9. Act. 10. 38. 2 Cor. 5, 19.] *Verbum habitavit in nobis; in Christo inhabitat* tota plenitudo Divinitatis corporaliter; Deus erat *cum eo;* Deus erat *in Christo*, etc. et alia plura hujus generis. — — Et quidem multi excellentes Doctores ex erudita antiquitate, *Justinus, Cyprianus, Augustinus, Leo, Gelasius, Chrysostomus* et alii, hac ipsa similitudine (de persona Christi) mysterium sacramenti Coenae Dominicae explicant. Docent enim, quemadmodum in Christo duae distinctae et non mutatae naturae inseparabiliter sunt unitae: ita *in Sacra Coena duas diversas substantias*, panem videlicet naturalem et verum naturale corpus Christi in instituta sacramenti administratione hic in terris simul esse praesentia. Quod tamen non ita est accipiendum, quasi unio haec corporis et sanguinis Christi cum pane et vino sit personalis unio, qualis est utriusque naturae in Christo: sed est *unio sarcamentalis*, ut eam D. Lutherus et alii (in illa *Concordiae Formula*, anno XXXVI. conscripta [8]), et alias) appellant."

---

8) Diese von *Bucer* und seinen Freunden am 25. Mai j. J. in Wittenberg angenommene Unionsformel lautet: „Confitentur juxta verba *Irenaei*, con-

B. — Der Lehrbegriff der Reformirten Kirche ist erschienen in zwei Hauptformen.

1) Ulr. Zwingli's Theorie ist erkennbar aus folgenden Stellen seines im J. 1525 geschriebenen *Commentarius de vera et falsa religione* (in der Züricher Ausg. der Opp. D. Huldrychi Zwinglii. Tom. II. — a. 1544. fol. —) fol. 202. b:

„*Εὐχαριστίας* nomen dederunt Graeci coenae dominicae, sapientiores semper ac doctiores — verbo absit invidia — Latinis homines, ut ipsorum monimenta sole clarius testantur. Dederunt autem indubie hac causa id nominis, quod tam ex fide, quam verborum Christi Apostolique vi intelligerent, *Christum hac coena voluisse jucundam sui commemorationem fieri, gratiasque publice haberi pro beneficio, quod in nos liberaliter expendit*: est enim eucharistia gratiarum actio." — fol. 206. a: „Hic — murus aheneus esto: *Caro non prodest quicquam.* I nunc et machinas omnes admove, catapultas, arietes, vineas et omne telorum genus, tam aberit ut convellas, ut ne concutere quidem possis. *Aliter* ergo *de carne et sanguine hujus sacramenti sentiendum est, quam theologi hactenus statuerint*, quorum opinioni omnis sensus, ratio, intellectus et fides reclamarunt. Non enim eos audiendos esse arbitror, qui dicere audent: Ego semper firmiter credidi, me essentiale corpus, aut corpoream ac sensibilem carnem Christi in hoc sacramento edere: quasi vero, dum sic dicunt, persuadere possint, ut quisquam credat se sentire, quod non sensit. Cum ergo dicunt, fide constare omnia, ideo negari non posse, nam firmiter credendum sit, quod sensibiliter percipiamus corpoream carnem; respondemus: Scimus, quid sit fides, scimus etiam, quid sit sensus. Tu vero, quum hoc ignores, aut nos ignorare putes, claritati nostrae tenebras inferre niteris. Fides constat per spiritum Dei in cordibus, quam sentimus, non

---

stare eucharistiam duabus rebus, *terrena et coelesti.* Itaque sentiunt et docent, *cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi* et *sumi corpus Christi.* Et quamquam negant fieri *transsubstantiationem*, nec sentiunt, fieri *localem inclusionem in pane* et durabilem aliquam *conjunctionem extra usum sacramenti*, tamen concedunt, *sacramentali unione* panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt, porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Christi. Nam extra usum, cum *asservatur* in pixide et *ostenditur in processionibus*, ut fit a Papistis, sentiunt, non adesse corpus Christi. Deinde hanc institutionem sacramenti sentiunt valere in ecclesia, *nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis.* Quare sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt, porrigi vere corpus et sanguinem Domini etiam indignis et indignos sumere, *ubi serventur verba et institutio Christi.* Sed tales sumunt *ad judicium*, quia abutuntur sacramento, *cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur.* Ideo enim *propositum est, ut testetur*, illis *applicari beneficia Christi* et fieri eos membra Christi et ablui sanguine Christi, qui agunt poenitentiam et erigunt se fide in Christum."

enim obscura res est, mentis esse immutationem, sed sensibus non percipimus." — ibid. b: „Adde quod hoc loci perhibeant theologi, quod sensus etiam ignorabant, puta, panem carnem esse; nam hoc si fuisset, sensu judice constitisset, non fide: fides enim non est de rebus, neque in res sensui expositas. Nec eos audiendos esse putamus, qui dum dictam opinionem non solum rusticam, sed etiam impiam et frivolam esse vident, sic decernunt: *Edimus quidem veram corporeamque Christi carnem, sed* spiritaliter. Nondum enim vident, simul stare non posse, *corpus* esse et *spiritaliter* edi: sic enim diversa sunt corpus et spiritus, ut, utrumcunque accipias, non possit alterum esse. Si spiritus est, quod in quaestionem venit, jam certa relatione contrariorum sequitur, corpus non esse: si corpus, jam certus est, qui audit, spiritum non esse. Unde corpoream carnem spiritualiter edere, nihil est aliud, quam, quod corpus sit, spiritum esse adserere." — fol. 208. a: „Cogunt — dicta Christi verba: *caro non prodest quicquam*, omnem intellectum in obsequium Dei, ut jam ista: *Hoc est corpus meum*, nulla ratione vel possis vel debeas de corporea carne aut sensibili corpore intelligere, ut patuit. Videndum ergo jam erit, quemnam sensum habere oporteat; nam ne hoc praetereamus, nihil potest inepta ista objectio: cur non potius ista verba: *caro non prodest quicquam*, cogimus ad praescriptum horum: *hoc est corpus meum*, ut illa potius dicamus ad horum normam esse aequanda, quam haec ad illorum vim adaptemus? — — — Videndum, inquam, quis sit nativus horum Christi verborum sensus; nam corporeum istum ac crassum habere nequeunt. Prodierunt hac nostra tempestate [*Carolostadius*], qui dicerent, *symbolicum sensum* in ista voce: Hoc, deprehendi oportere, quorum ego fidem commendo, si modo ficta non est. Deus enim intuetur cor, nos ex facie judicamus miseri. Commendo ergo magnopere illorum fidem, non qua nimis imprudenter haec verba tractare audent, sed qua viderunt, consistere nequire, ut hic corpoream carnem intelligamus." — fol. 209. a: „Difficultas — universa non in isto pronomine Hoc sita est, sed in voce = Est. Nam ea in sacris literis non uno loco pro *„significat"* ponitur. Audio, ut hoc primo loco dicam, *Wiclevum* olim et *Waldenses* etiam hodie in hac esse sententia, ut Est hic sit positum pro significat, quorum tamen ipse fundamenta scripturae non vidi. Fieri enim potest, ut recte quidem sentiant, sed quod recte sentiunt, non recte muniant. Quae fortasse causa fecit, ut eorum sententia pro impia sit damnata. — — Unde has voces nihil veriti: *Wiclevianus est, Waldensis est, haereticus est*, eos scripturae locos adducemus, in quibus negari non potest, hanc vocem Est omnino pro significat esse positam. Post evidenter probabimus, etiam hoc loco Est pro significat oportere accipi. 1) Illud his testimoniis patebit. Genes. 41. dicit Joseph, somnii Pharaonis interpres: *septem boves pulcrae*

et septem spicae plenae septem ubertatis anni sunt, eandemque vim somnii comprehendunt. — — Sunt ergo hic citra controversiam pro significant positum est. Paulo post sic sequitur: *septem* quoque *boves tenues* atque *macilentae*, quae ascenderunt post eas, et *septem spicae tenues*, et vento urente percussae, septem anni venturae sunt famis etc. Ecce iterum sunt pro significant esse positum. Jam ad Novum Instrumentum venimus. Luc. 8. cum Christus per parabolam seminis in terram cadentis varietatem verbum Dei recipientium significasset, ac discipuli hoc minus intelligerent percontarenturque, quidnam hac parabola vellet, sic tandem disseruit: Semen, de quo videlicet jam multa audierant, *semen*, inquit, est *verbum Dei*. At nullum semen est verbum Dei, sed hac voce significabat verbum Dei. — — Paulo post: *quod autem in spinas cecidit*, *hi* sunt etc. i. e. *quod autem dixi in spinas cadere*, *hos* significat. Et paulo post: *quod autem in terram bonam*, *hi* sunt etc. i. e. *hoc autem semen*, *quod in terram bonam cadere dixi*, *hos* significat. Sic Matth. 13. in eadem parabola est pro significat ponitur, quamvis sermo sit paulo alienior.“ — 2) fol. 210. a: „Videndum — ante omnia, ut omnia quadrent, si ad hunc modum est pro significat ponamus. Et cum probe quadrabunt, simul probatum erit, quod etiam hoc loco est pro significat accipi oporteat, quod secundo nos probaturos receperamus. Sic ergo habet Lucas, quo ex evangelistis contenti erimus: Et accepto pane gratias egit, fregit et dedit eis, dicens: *hoc significat corpus meum, quod pro vobis datur, hoc facite in meam commemorationem.* Vide, o fidelis sed absurdis vincta opinionibus anima, ut hic omnia quadrent, ut nihil aut violenter auferatur, nihil addatur, sed omnia sic quadrent, ut mireris, te non semper vidisse hanc sententiam, ac multo magis mireris, hoc belle concinnatum hujus sermonis corpus tam audacter a quibusdam discerptum esse. Accepit panem, gratias egit, fregit et dedit eis, dicens — ecce ut hic jam nihil hiat — hoc, scilicet quod ad edendum praebeo, symbolum est corporis mei pro vobis traditi, atque hoc, quod nunc facio, in meam commemorationem posthac facietis. Annon iste sermo: facite hoc in meam commemorationem, palam indicat, hunc panem edi debere in ejus commemorationem? *Coena* igitur *dominica*, ut eam Paulus appellat, mortis Christi commemoratio est, *non peccatorum remissio,* nam ea solius mortis Christi est; ait enim: hoc quod edere ac bibere jubeo, symbolum vobis erit, quo omnes utemini, simul manducando et bibendo, tunc cum mei commemorationem facietis. Quam commemorationem Paulus 1 Cor. XI., ne quid ad germanum sensum deesset, cum utrobique tam ad panem, quam ad potum dixisset: *hoc facite in meam commemorationem*, sic expressit: *quotiescunque enim ederitis panem hunc*, symbolicum scilicet (nam *car-*

nem nemo appellat omnium), *et hoc poculum biberitis*, *mortem Domini annunciate, donec veniat.* Quid vero est annunciare mortem Domini? praedicare nimirum, gratulari, laudare, quemadmodum et Petrus dixit I. cap. 2., „ut virtutes annuncietis ejus, qui vos e tenebris vocavit in admirabile lumen suum.“ Monet ergo Paulus, *hanc commemorationem mortis Christi* usque ad finem mundi, quando Christus rediturus est et judicio decreturus cum humano genere, *sic fieri debere, ut mortem Domini annunciemus h. e. praedicemus, laudemus ac gratias agamus,* hinc et Graeci *εὐχαριστίαν* appellarunt.

Nunc ad *poculi* verba veniemus, quibus haec sententia clarius deprehenditur. Sed prius hoc admonebimus, poculum pro potu accipi, continens pro eo, quod continetur. Sic ergo habet: *hoc poculum* illud *Novum Testamentum in meo sanguine, qui pro vobis funditur* etc. — *Poculum* dictum est illud *Novum Testamentum.* Scimus, articulum ἡ hoc loci tantum valere, quantum est, quemadmodum et Hebraeis *hiv* et *hu*; nam et Paulus 1 Cor. XI. tam articulum posuit, quam ipsum verbum est: *ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν*.“ — — — ibid. b: „Accipitur ergo hic Testamentum abusive pro signo aut symbolo Testamenti, quemadmodum instrumenta dicuntur testimonia, cum tamen nec spirent nec loquantur, sed signa sunt dictorum et factorum eorum, qui aliquando spirabant. Aliud exemplum et clarius: Accipiuntur nonnunquam instrumenta pro testamentis, ut apud Ciceronem saepenumero: *apertum est testamentum, lectum* etc., at literae non erant testamentum, sed bona legata; quid enim profuisset, literas legatas esse? sed in literis continebatur, quid cuique legatum distribui oporteret. Sic et hoc loci testamentum est mors et sanguis Christi, instrumentum autem, quo continetur ordo et summa testamenti, est hoc sacramentum; in eo enim commemoramus Christi mortem ac sanguinis effusionem, *quidnam boni nobis attulerint, cumque eis bonis fruimur*, gratias Domino Deo habemus *pro testamento quod nobis gratuito impendit.* Aperitur ergo testamentum et legitur, cum mors Christi annunciatur, distrahitur testamentum, cum quisque morte Christi fidit, tunc enim haereditate fruitur. Quod autem hoc poculum sic pro symbolo veri testamenti accipiatur, ipsa verba indicant, cum ait: *hoc poculum Novum Testamentum* i. e. Testamenti signum ac instrumentum est *in meo sanguine.* — — Cum ergo poculi verba sic habent: *hoc poculum — in meo sanguine*, ubi „in meo sanguine“ alium sensum habere nequit, quam quod *testamentum vim habet in meo sanguine*, fit manifestum, quod panis verba consimilem ad modum sic accipienda sunt: hoc, quod scilicet edere jubeo, symbolum est aut significat corpus meum, *quod pro vobis traditur.* Volumus autem, quod in his anxiis verborum excussionibus nemo se offendi patiatur; non enim eis nitimur, sed hoc uno verbo: *caro non pro-*

dest quicquam; quod verbum firmum satis est ad compellendum, quod Est hoc loco pro significat vel symbolum est ponitur, etiamsi sermo ipse penitus nihil haberet, quo sensus hic deprehendi posset." — fol. 212. b: „Est ergo sive *εὐχαριστία* sive *σύναξις* sive *Coena dominica* nihil aliud, quam commemoratio, *qua ii, qui se Christi morte et sanguine firmiter credunt Patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annunciant,* h. e. laudant, gratulantur et praedicant. Jam ergo sequitur, quod, qui ad hunc usum aut festivitatem conveniunt, mortem Domini commemoraturi h. e. annunciaturi, sese unius corporis esse membra, sese unum panem esse, ipso facto testentur. Omnes enim, qui Christo fidunt, unum corpus sunt, ut non uno loco Paulus testatur, praesertim tamen supra dicto [fol. 211. a. *] 1 Cor. X. capite." Vgl. auch s. Sermo de providentia Dei (v. J. 1530.) c. 6.

Andr. Bodenstein v. Carlstadt, welcher *τοῦτο* nicht auf *ἄρτος*, weil es da *οὗτος* heissen müsste, sondern *δεικτικῶς* auf den Leib Christi bezog, stellte seine Ansicht zuerst dar im Dialogus v. d. greul. Missbrauch des hochwürdigsten Sacram. Christi, dann in der Schr.: *Von dem widerchristl. Missbrauch des Herrn Brods und Kelchs.* 1524., dann: *Auslegung der Worte Christi: das ist mein Leib.* 1525., u. a. vgl. *Walch,* Einl. in Luthers Schrr. T. XX. S. 12 ff. *Dess.* Bibl. theol. I. p. 275. u. II. 419. *Planck* a. Schr. Th. 2. S. 215 ff. vgl. *Erbkam,* Gesch. d. protestant. Secten im Zeitalter d. Reform. (1848.) S. 259 ff. *Kahnis,* a. Schr. S. 319. ff. u. *Jäger,* Andr. Bodenstein v. Carlstadt. Ein Beitrag z. Gesch. d. Reformationszeit (Stuttg. 1856.) S. 428 ff. — Der Grundgedanke seiner höchst unklaren Vorstellung ist eine Hinweisung auf den Kreuzestod — den Leib, der für uns gebrochen werden sollte, mit der Aufforderung, zum Andenken daran forthin das Mahl zu halten, um Christum zu schmecken d. i. seine Gerechtigkeit.

J. Oecolampadius, welcher die Metapher in *σῶμα καὶ αἷμα* fand, schrieb für seine Ansicht: *De vera et genuina verborum domini: Hoc est corpus meum, juxta vetustisimos auctores expositione.* Bas. 1525. und das *Antisyngramma* entgegengesetzt dem Syngramma der Schwäbischen Theologen; vgl. *Walch,* l. c. p. 424 sqq. und *Planck,* a. Sch. S. 274 ff. *Kahnis,* a. Schr. S. 332 ff.

Casp. Schwenkfeld v. Ossing (geb. 1490. † 1561 zu Ulm), fasste *σῶμα* und *αἷμα* als Subject und *τοῦτο* als Prädicat und nahm es für *τοιοῦτο*; s. *Gottfr. Arnold,* K. u. Ketzer-Historie. Th. II. B. XVI. C. XX. besond. S. 710 fg. vgl. Th. IV. Sect. II. Nr. XXV. S. 474. *Planck,* a. Schr. Th. 5. Bd. 1, S. 88 ff. u. 210 ff. vgl. *Erbkam,* a. Schr. S. 368 ff. u. S. 468 ff. — Seine Erklärung: Mein Leib ist diess, nämlich eine Speise: quod ipse panis fractus est corpori esurienti, nempe cibus, *hoc est corpus meum,*

cibus videlicet esurientium animarum. Vgl. s. Schr.: Vom wahren und falschen Verstand und Glauben auf Dr. Joh. Fabri Calumnien (1530. 4.) S. 47 ff.

2) Die Calvinische Lehrform.

Jo. Calvinus, Instit. christ. rel. lib. IV. cap. 17. §. 1: „Postquam nos semel in familiam suam recepit Deus, nec tantum ut servorum loco nos habeat, sed filiorum: ut partes impleat optimi patris et de sua progenie solliciti, continuo etiam vitae cursu nos alendos suscipit. Nec eo contentus, dato pignore nos hujus continuae liberalitatis certiores reddere voluit. In hunc ergo finem alterum ecclesiae suae sacramentum dedit per manum unigeniti Filii, spirituale epulum scilicet, ubi se Christum vivificum esse panem testatur, quo animae nostrae ad veram et beatam immortalitatem pascuntur. — — Primo signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant. Sicut enim baptismo nos regenerans Deus in ecclesiae suae societatem inserit et adoptione suos facit: ita diximus officium providi patrisfamilias in eo praestare, quod cibum assidue ministrat, quo nos in ea vita sustineat ac conservet, in quam nos verbo suo genuit. Porro unicus animae nostrae cibus Christus est, ideoque ad eum nos invitat coelestis Pater, ut ejus communicatione refecti, vigorem subinde colligamus, donec ad coelestem immortalitatem perventum fuerit. Quoniam vero mysterium hoc arcanae Christi cum piis unionis natura incomprehensibile est, figuram ejus et imaginem in signis visibilibus exhibet ad modulum nostrum aptissimis: imo velut datis arrhis ac tesseris tam certum nobis facit, quam si oculis cerneretur: quia in crassissimas quasque mentes haec tam familiaris similitudo penetrat, non secus animas Christo pasci, quam panis et vinum corporalem vitam sustentant. Jam ergo habemus, in quem finem spectet mystica haec benedictio, nempe quo nobis confirmet, corpus Domini sic pro nobis semel esse immolatum, ut nunc eo vescamur, ac vescendo unici illius sacrificii efficaciam in nobis sentiamus: sanguinem ejus sic pro nobis semel fusum, ut sit nobis perpetuus potus. Atque ita sonant verba promissionis illic additae: *Accipite, hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur.* Corpus ergo, quod oblatum semel est in salutem nostram, jubemur accipere et comedere, ut dum hujus fieri nos videmus participes, vivificae illius mortis virtutem certo statuamus in nobis efficacem fore. Unde et calicem *foedus* vocat *in suo sanguine.* Foedus enim, quod sanguine suo semel sancivit, quodammodo renovat, vel potius continuat, quantum ad fidei nostrae confirmationem attinet, quoties sacrum illum sanguinem libandum nobis porrigit. — — — — §. 3. — Ac diligenter quidem observandum est, potissimam et pene totam sacramenti energiam in his verbis sitam esse: *Quod pro vobis traditur, Qui pro vobis effunditur*: alioqui

non magnopere nobis conduceret, corpus et sanguinem Domini nunc distribui, nisi in redemptionem ac salutem nostram exposita semel fuissent. *Itaque sub pane et vino repraesentantur*, quo discamus, non modo nostra esse, sed nobis destinata in spiritualis vitae alimentum. Id est, quod antea admonuimus, a rebus corporeis, quae in sacramento proferuntur, quadam analogia nos ad spirituales dededuci. Sic quum panis nobis ***in symbolum corporis Christi*** datur, haec statim concipienda est similitudo: Ut corporis nostri vitam panis alit, sustinet, tuetur: ita corpus Christi vegetandae ac vivificandae animae unicum esse cibum. Quum vinum ***in symbolum sanguinis*** propositum intuemur: cogitandum, quos corpori usus vinum afferat, ut eosdem spiritualiter afferri nobis Christi sanguine reputemus: sunt autem fovére, reficere, confirmare, exhilarare. Nam si satis perpendimus, quid nobis sacrosancti hujus corporis traditio, quid sanguinis effusio profuerit: non obscure perspiciemus, haec panis et vini attributa, secundum ejusmodi analogiam, optime illis erga nos convenire, dum nobis communicamus. §. 4. Non ergo praecipuae sunt sacramenti partes, corpus Christi simpliciter et sine altiori consideratione nobis porrigere: sed magis promissionem illam (Joh. 6.), qua carnem suam vere cibum testatur et sanguinem suum potum, quibus in vitam aeternam pascimur, qua se panem vitae affirmat, de quo qui manducaverit, vivet in aeternum, — illam, inquam, promissionem obsignare et confirmare. — — §. 5. Restat, ut applicatione id totum ad nos perveniat: id fit cum per Evangelium, tum illustrius per sacram Coenam, ubi et se ipse cum bonis suis omnibus nobis offert, et nos fide eum recipimus. Non ergo facit sacramentum, ut Christus panis vitae esse primum incipiat: sed dum in memoriam revocat, panem vitae esse factum, quo assidue vescamur, ejusque panis gustum et saporem nobis praebet, ut vim panis illius sentiamus fecit. Pollicetur enim nobis, quicquid fecit aut passus est Christus, id ad nos vivificandos factum esse. Deinde hanc vivificationem aeternam esse, qua sine fine alamur, sustineamur et conservemur in vita. Siquidem ut panis vitae nobis non fuisset Christus, nisi nobis natus et mortuus fuisset, nisi nobis resurrexisset: ita nunc minime esset, nisi ***ejus nativitatis, mortis, resurrectionis efficacia et fructus*** res aeterna foret ac immortalis. — — Porro nobis hic duo cavenda sunt vitia: ne aut in extenuandis signis nimii, a suis mysteriis ea divellere, quibus quodammodo annexa sunt, aut in iisdem extollendis immodici, mysteria interim etiam ipsa nonnihil obscurare videamur. ***Christum esse panem vitae, quo in salutem aeternam nutriantur fideles,*** nemo est, nisi prorsus irreligiosus, qui non fateatur. Sed hoc non perinde inter omnes convenit, qualis sit ejus participandi ratio. Sunt enim, qui manducare Christi carnem et sanguinem ejus bibere uno verbo definiunt nihil esse aliud, quam ***in Christum ipsum credere.*** Sed mihi ex-

pressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus in praeclara illa concione, ubi carnis suae manducationem nobis commendat, nempe vera sui participatione nos vivificari, quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne, quam ab ipso vitam percipimus, simplici cognitione percipi quispiam putaret. Quemadmodum enim non aspectus, sed esus panis corpori alimentum sufficit: ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. Interim vero hanc non aliam esse, quam fidei manducationem, fatemur, ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum verba interest, quod illis manducare est duntaxat credere: ego, *credendo manducari Christi carnem,* quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico. Aut si clarius velis, illis manducatio est fides: mihi ex fide potius consequi videtur. In verbis quidem parum, sed in re non mediocre est discrimen. Nam etsi docet Apostolus, Christum in cordibus nostris habitare per fidem, nemo tamen habitationem istam fidem interpretabitur: sed eximium fidei effectum explicari omnes sentiunt, quod per ipsam fideles consequuntur, ut Christum in se habeant manentem. In hunc modum voluit Dominus, panem vitae se nuncupando, non tantum docere, in mortis resurrectionisque suae fide repositam esse nobis salutem, sed vera etiam sui communicatione fieri, ut vita sua in nos transeat ac nostra fiat: non secus ac panis, dum in alimentum sumitur, vigorem corpori administrat. — — — — §. 18. — Caeterum si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus, quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur ejus corpore, sub vini symbolo distincte ejus sanguine potabimur: ut demum toto ipso perfruamur. Nam tametsi carnem suam a nobis sustulit, et corpore in coelum ascendit, ad dexteram tamen Patris sedet: h. e. in potentia et majestate et gloria Patris regnat. Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus *virtutem suam*, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exerat: quin se *praesentem potentia et virtute* exhibeat: quin suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet incolumes, *non secus ac si corpore adesset*: quin denique *suo ipsius corpore eos pascat, cujus communionem Spiritus sui virtute in eos transfundit.* Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in sacramento nobis exhibetur. §. 19. Nos vero talem Christi praesentiam in Coena statuere oportet, quae nec panis elemento ipsum affigat, nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat (quae omnia derogare coelesti ejus gloriae palam est), deinde quae nec mensuram illi suam auferat vel pluribus simul locis distrahat, vel immensam illi magnitudinem affingat, quae per coelum et terram diffundatur: haec enim humanae veritati non ob-

scure repugnant. Istas, inquam, duas exceptiones nunquam patiamur nobis eripi. Ne quid coelesti Christi gloriae derogetur: quod fit, dum sub corruptibilia hujus mundi elementa reducitur, vel alligatur ullis terrenis creaturis. Ne quid ejus corpori affingatur humanae naturae minus consentaneum: quod fit, dum vel infinitum dicitur, vel in pluribus simul locis ponitur. Caeterum his absurditatibus sublatis, quidquid ad exprimendam veram substantialemque corporis ac sanguinis Domini communicationem, quae sub sacris Coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio: atque ita ut non imaginatione duntaxat aut mentis intelligentia percipere, sed ut re ipsa frui in alimentum vitae aeternae intelligantur. Cur tam odiosa mundo sit haec sententia et tam iniquis multorum judiciis praeripiatur ejus defensio, nihil causae est, nisi quod horribili fascino Satan dementavit eorum mentes. Certe quod docemus Scripturis optime per omnia convenit: nihil continet vel absurdi vel obscuri vel ambigui: a vera pietate e solida aedificatione non abhorret: nihil denique in se habet, quod offendat, nisi quod seculis aliquot, quum in Ecclesia regnaret illa Sophistarum inscitia et barbaries, indigne oppressa fuit tam perspicua lux et exposita veritas. Quia tamen Satan per turbulentos spiritus hodie quoque molitur quibuscunque potest calumniis et probris foedare, nec in ullam aliam rem majori conatu incumbit: accuratius eam tueri et asserere operae pretium est. — — — — §. **31.** Longe autem *falluntur, qui nullam carnis Christi praesentiam in Coena concipiunt, nisi in pane sistatur.* Ita enim arcanae Spiritus operationi, quae nobis Christum ipsum unit, nihil reliquum faciunt. *Christus praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat.* Quasi vero, si ad se nos evehat non aeque potiamur ejus praesentia. Ergo tantum de *modo* quaestio est: quia Christum ipsi in pane locant, nobis autem non ducimus fas esse eum e coelo detrahere. Utrum rectius sit, judicent lectores. Tantum facessat calumnia illa, auferri Christum a sua Coena, nisi sub panis integumento lateat. Nam quum mysterium hoc coeleste sit, necesse non est, Christum elicere in terras ut nobis sit conjunctus. §. **32.** Porro de modo si quis me interroget, fateri non pudebit, sublimius esse arcanum, quam ut vel meo ingenio comprehendi, vel enarrari verbis queat: atque, ut apertius dicam, experior magis, quam intelligam. Itaque veritatem Dei, in qua acquiescere tuto licet, hic sine controversia amplector. Pronunciat ille carnem suam esse animae meae cibum, sanguinem esse potum. Talibus alimentis animam illi meam pascendam offero. In sacra Coena jubet me sub symbolis panis ac vini corpus ac sanguinem suum sumere, manducare ac bibere: nihil dubito, quin et ipse vere porrigat et ego recipiam. Tantum absurda rejicio, quae aut coelesti Christi majestate indigna aut ab humanae ejus naturae veritate aliena esse apparet.“ —

„Ea, inquam, est corporis praesentia, quam sacramenti ratio postulat, quam tanta virtute tantaque efficacia hic eminere dicimus, ut *non modo indubitatam vitae aeternae fiduciam animis nostris afferat, sed de carnis etiam nostrae immortalitate* securos nos reddat; siquidem ab immortali ejus carne jam vivificatur et quodammodo ejus immortalitati communicat."

Von den Symbolen der Reform. K. gibt seine Lehre am treuesten, auch dem Ausdruck nach, wieder, obwohl die eigenthümliche Vorstellung einer Elevation der Seele in den Himmel zurücktritt, Conf. Gall. §. 36: „Affirmamus, sanctam Coenam Domini, alterum videlicet sacramentum, esse nobis testimonium nostrae cum Domino nostro Jesu Christo unitionis, quoniam non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam *vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus.* Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus: credimus tamen, eum arcana et incomprehensibili Spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus: sed potius quoniam hoc mysterium nostrae cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet, denique quoniam, cum sit divinum ac coeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest." Aehnlich Conf. Belg. 35. Scot. 21. Artt. Angl. 28. Declar. Thorun. 2, 8. Conf. Brandenb. (J. Sigism.) §. 8. u. 9.

Wesentlich denselben Glauben, doch durch den Ausdruck mitunter an Zwingli's Lehrform erinnernd, spricht aus Conf. Helv. II. cap. 21: „Coena Domini, quae et mensa Domini et Eucharistia i. e. gratiarum actio nuncupatur, ideo Coena nuncupatur vulgo, quod a Christo in ultima illa Coena sua instituta sit eamque adhuc repraesentet, ac in ipsa spiritualiter cibentur et potentur fideles. — — — Retinere vult Dominus ritu hoc sacro in recenti memoria maximum generi mortalium praestitum beneficium, nempe quod tradito corpore et effuso suo sanguine omnia nobis peccata nostra condonavit ac a morte aeterna et potestate diaboli nos redemit, jam pascit nos sua carne et potat suo sanguine, quae vera fide spiritualiter percepta alunt nos ad vitam aeternam. Et hoc tantum beneficium renovatur toties, quoties coena Domini celebratur. Dixit enim Dominus: Hoc facite in mei commemorationem. *Obsignatur* autem *hâc Coenâ sacrâ,* quod *revera corpus Domini pro nobis traditum et sanguis ejus in remissionem peccatorum nostrorum effusus est, ne quid fides nostra vacillet.* Et quidem visibiliter hoc foris sacra-

mento per ministrum repraesentatur et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter per ipsum Spiritum S. praestatur. Foris offertur a ministro panis et audiuntur voces Domini: Accipite, edite, Hoc est corpus meum, Accipite et dividite inter vos, Bibite ex hoc omnes, Hic est sanguis meus. Ergo accipiunt fideles quod datur a ministro Domini et edunt panem Domini ac bibunt de poculo Domini: *intus interim operâ Christi per Spiritum S. percipiunt etiam carnem et sanguinem Domini et pascuntur his in vitam aeternam:* et Christus ipse, quatenus pro nobis traditus et Salvator noster est, illud praecipuum Coenae est, nec patimur, quicquam aliud in locum ejus substitui." Aehnlich Catech. Heidelb. qu. 75—80.

C. — Der Römisch-katholische Lehrbegriff ist bestimmt *Concil. Trid. Sess.* **13.** cap. **1**: „Principio docet sancta synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo sanctae eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum J. Chr., verum Deum atque hominem, *vere, realiter* ac *substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri;* nec enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat, juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam, etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus." — Ibid. can. **2**: „Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini, una cum corpore et sanguine Domini nostri J. Chr., negaveritque mirabilem illam et singularem *conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini;* quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime Transsubstantiationem appellat: anathema sit." Vgl. can. **4**: „Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri J. Chr., sed *tantum in usu*, dum sumitur, *non autem ante vel post:* et *in hostiis* seu particulis *conservatis*, quae post communionem reservantur vel supersunt, non *remanere verum corpus Domini:* anathema sit." — can. **7**: „Si quis dixerit, non licere sanctam eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam, aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur: anathema sit." — cap. 5: „Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica ecclesia semper recepto *latriae cultum*, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est

adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum. Nam illum eundem Deum praesentem in eo adesse, credimus, quem Pater aeternus — dicit (Ps. 96, 7. Hebr. 1, 6.): „Et adorent eum omnes angeli Dei" rel.

Die Symbole der Griechisch-orthodoxen Kirche (vgl. *Winer*, Comparat. Darst. S. 143 f.) lauten fast ganz gleich: *Conf. Orthodox.* p. 166: „*Πρέπει να ἔχῃ ὁ ἱερεὺς τοιαύτην γνώμην εἰς τὸν καιρόν, ὅπου ἁγιάζει τὰ δῶρα, πῶς αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ οἴνου μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ χριστοῦ διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος.*" — *Metroph. Critopulus* (ed. J. Hornejus — Helmst. 1661. 4.) p. 100: „*Ἔστι γὰρ ὡς ἀληθῶς σῶμα Χριστοῦ ὁ ἱερουργούμενος ἄρτος καὶ τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ αἷμα Χριστοῦ ἀναμφιβόλως. ὁ δὲ τρόπος τῆς τοιαύτης μεταβολῆς ἄγνωστος ἡμῖν καὶ ἀνερμήνευτος.*" —

Eine Darstellung und Beurtheilung der Lehren der Röm. kathol. und Griech. orthodoxen Kirche und ihrer Differenzen in m. Schr.: das Bekenntniss der evangel. Kirche in seinem Verhältniss zu dem der Röm. und Griech. (1853.) §. 14 fg.

§. 129.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff vom heiligen Abendmahle.

Nach dem dogmatischen Lehrbegriff, den unsere kirchlich-orthodoxen Theologen treu nach den Bestimmungen der symbolischen Bücher (§. 128. A) ausgebildet haben, ist *das heilige Abendmahl* oder Sacrament des Altars, *eine heilige von Christo selbst eingesetzte Handlung, bei welcher uns Christen mit und unter dem gesegneten Brod und Wein der Leib und das Blut unsers Herrn Jesu Christi wahrhaftig und wesentlich, jedoch übernatürlicher Weise, dargereicht wird, den würdigen* (gläubigen) *Genossen zum Segen, den unwürdigen zum Gericht.* Auch bei diesem Sacrament wird unterschieden 1) die *doppelte Materie* (die sichtbare und unsichtbare), 2) die *doppelte Form* (die innere und äussere), 3) der *doppelte Zweck* (ein näherer und fernerer) und 4) werden die *Bedingungen* der Genussfähigkeit und der heilsamen Wirkungen desselben angegeben. Dabei suchten unsere Theologen, nach dem Vorgange der symbolischen

Bücher (z. B. Form. Conc. p. 600. 604. 724 sqq. 735. 745. 749—51. 756. 759.), den Lehrbegriff wider die von den Gegnern unserer Kirche vorgeworfenen Irrthümer der *impanatio, consubstantiatio, concomitantia* und *manducatio capernaitica* in Schutz zu nehmen, zu welchem Zwecke sie die kirchliche Lehre von der communicatio idiomatum (§. 94.) entwickelten und treffend anwendeten (vgl. Form. Conc. p. 753 sq. mit 600. und Praef. p. 12 sqq.).

Anm. 1. Darstellung des kirchlich-dogmatischen Lehrbegriffs.

Coena sacra est *usus panis atque vini consecrati solennis, a Christo imperatus, qui eam vim habet, ut in, cum et sub pane et vino per unionem sacramentalem vero fruamur Christi corpore et sanguine, quo peccatorum veniam consequamur atque in fide et pietate confirmemur.* — *Hollaz* definirt p. 1103: ***Eucharistia*** est sacram. N. T., sive *sacra et solemnis actio a Christo θεανθρώπῳ instituta, in qua verum et substantiale corpus Christi, cum pane benedicto manducandum, verusque et substantialis ipsius sanguis, cum vino benedicto bibendus, datur communicantibus Christianis et utrumque ab his accipitur modoque supernaturali editur et bibitur, in commemorationem mortis Christi et gratiae evangelicae confirmationem.* Präciser *Hutter* loc. 21. ***de coena Domini***: „*sacram. N. T., a Christo institutum, in quo verum corpus et verus sanguis Domini nostri J. Christi in et sub pane et vino omnibus manducantibus et bibentibus vere distribuitur, et promissio gratiae singulis credentibus applicatur et obsignatur.*"

1) Materia hujus sacramenti:

a) ***visibilis*** s. ***terrestris*** (elementa externa visibilia Form. Conc. p. 604. — *στοιχεῖα*, species, signa, symbola, *τύποι*), nämlich *panis (azymus, oblatae)* und *vinum (album)*; [1])

b) ***invisibilis*** s. *coelestis* (Catech. maj. p. 555. *substantia* coenae sacrae), nämlich ***corpus et sanguis Christi vere et substantialiter praesens*** und zwar ***vi verborum institutionis.*** — Es wird demnach verum corpus et verus sanguis Christi nicht blos *spiritualiter*, sondern auch *ore*, jedoch *manducatione supernaturali et coelesti*, nicht manducatione *capernaitica* empfangen (Joh. 6, 26.), und zwar *von allen Communicanten* ohne Ausnahme, den würdigen zum Leben, den unwürdigen zur Verdammniss (1 Cor. 11, 29 fg.).

---

1) Ueber dieses Adiaphoron s. *Kahnis* a. Schr. S. 433 f.

2) Forma sacramenti:

a) forma *interna* est in rei visibilis cum invisibili unione quae unio, quantumvis arcana et mentis humanae aciem fugiens, necessario credenda est. — Die Theilnahme an dem Leibe und Blute Christi geschieht nämlich nicht mittels einer *Verwandlung* der äusseren Elemente, auch nicht mittels des *blossen Glaubens*, sondern mittels einer Vereinigung des Leibes und Blutes des Herrn mit Brod und Wein, welche einzig in ihrer Art ist und daher *unio sacramentalis* heisst.[2])

b) forma *externa* absolvitur *tribus actibus sacramentalibus;* zwei derselben verrichtet der publicus ecclesiae minister, nämlich

α) die *consecratio* (*εὐλογία*), welche

aa) nach ihren Theilen besteht

א) in *precatio* und

ב) in *recitatio verborum institutionis;* —

bb) nach ihrer Wirkung aber ist

א) *nicht effectiva* (consecratio unitionis, qua unio corporis et sanguinis Christi cum pane et vino, aut adeo transsubstantiatio efficiatur), sondern

ב) *nur declarativa* (consecratio destinationis i. e. sacra actio, qua symbola sacramentalia profanis usibus eximuntur et usui sacramentali destinantur); und

β) *distributio* (*δόσις*); nur im Nothfalle kann ein Laie die Stelle des Geistlichen vertreten nach Artt. Smalc. p. 353 [3]).

---

2) „*Unio sacram. rei terrenae et coelestis infert mutuam* praesentiam et *communicationem* panis et corporis, vini itidem et sanguinis Christi, ut panis benedictus sit vehiculum corporis et vinum benedictum sit vehiculum sanguinis Christi." *Hollaz.* — Ebenso einfach wie treffend vertheidigt *Calixt* die luther. Theorie (Disp. XI. de coena Dom. th. 54.): „Quando igitur Christus panem porrigit et dicit: Hoc est corpus meum una cum pane, tanquam instrumento offerente, porrigit corpus suum manducandum, atque ita *et* panem *et* corpus, illum sensibiliter, illud insensibiliter. Explicat id ipsum Paulus, cum dicit: *Panis est communicatio corporis Christi* h. e. Panis est ceu vehiculum et instrumentum, per quod nobis corpus Christi communicatur."

3) „Ubi est — vera Ecclesia, ibi necesse est esse jus eligendi et ordinandi Ministros: sicut in casu necessitatis *absolvit etiam Laicus et fit Minister ac Pastor alterius;* sicut narrat Augustinus historiam de duobus Christianis in navi, *quorum alter baptizaverit κατηχούμενον et is baptizatus deinde absolverit alterum.* Huc pertinent sententiae Christi quae testantur, claves Ecclesiae datas esse, non tantum certis personis, [Matth. 18, 20.] *Ubicunque erunt duo vel tres congregati in nomin:*

γ) Die dritte Handlung verrichtet der Communicant, sie ist der *Genuss* selbst, die *acceptio* (λῆψις) — gegen die Römisch-katholische Sitte der *missa solitaria*, welche der Priester für Andere hält, wie gegen den blos geistigen Genuss der *Quäker* u. a. Spiritualisten.

3) Finis (effectus s. fructus) sacramenti ist ein doppelter:

a) finis *ultimus* = *salus aeterna*;

b) finis *intermedius*, welcher sich auf das vorbereitende irdische Leben bezieht und ist

α) *recordatio* et *commemoratio mortis Christi*, quae fide peragitur,

β) *obsignatio promissionis de remissione peccatorum et fidei nostrae confirmatio*,

γ) *insitio* nostra in Christum et *spiritualis nutritio* ad vitam, und

δ) *mutua dilectio communicantium* [4]).

Wegen dieser heilsamen Wirkungen wird der *öftere und gemeinschaftliche* Genuss des Abendmahls *an heiliger Stätte* dringend empfohlen; doch wird weder die *Zeit, wann* und *wie oft*, bestimmt, noch die *Privatcommunion* den Kranken verweigert (Apolog. art. 4. p. 159. Catech. min. praef. p. 364. maj. p. 559. 560. 562 sq. 566 sq.), welche in der Reform. Kirche nicht üblich ist.

4) Conditiones usus salutaris. Sie sind

a) *externa* — justa aetas (maturitas physica),

b) *interna* — recta fides (maturitas spiritualis.)

Im Allgemeinen wird gelehrt, dass alle heilsame Wirkung von der *guten Gemüthsverfassung* des Genossen abhänge (1 Cor. 11, 21 ff.) und namentlich vom *wahren, innigen Glauben* an Christum. Darum sollen nur zugelassen werden (nach Conf. Aug. p. 27. Apol. art. VI. p. 181.) *Wohlunterrichtete* und *Wohlvorbereitete* (*confessi peccata* et *absoluti*); offenbar Lasterhafte sind zu ermahnen, nicht Theil daran zu nehmen (Catech. maj. 563.). Aber Trunkene, Wahnsinnige oder andere Geisteskranke, welche sich nicht prüfen können (1 Cor. 11, 28 f.), so wie kleine Kinder, welche die Bedeutung

---

meo etc." Vgl. oben §. 124. u. *Kahnis* S. 441., wo auch die Frage berührt wird, ob und wiefern die Selbstcommunion gestattet sey.

4) *Baier*, Theol. Pos. P. III. c. XI. §. XII. und *Kahnis* S. 463 f. 467 ff. (symbolische und theologische Erklärungen über den Zweck des heiligen Abendmahls).

des Mahles noch nicht fassen (diess gegen die *Eucharistia infantum* der Griechischen Kirche) [5]), sind unbedingt auszuschliessen. [6]) Die Befugniss der Geistlichen, die Absolution zu ertheilen oder zu verweigern und daher zum Abendmahle zuzulassen oder davon zurückzuweisen, heisst das *Amt der Schlüssel* (*potestas clavium*).

Anm. 2. Rechtfertigung der kirchlich-dogmatischen Lehre.

Unter den orthodoxen Systematikern, welche den lutherischen Lehrbegriff gegen die Beschuldigungen besonders der Reformirten Theologen vertheidigten, zeichneten sich aus *J. Gerhard*, LL. Theol. T. V. 55 sq. u. 81. — und *Quenstedt*, Th. did. polem. P. IV. besond. p. 194: „Distingue inter *physicam, localem, inclusivam, expansivam, extensivam* vel ullam aliam, quam ratio humana sibi ex se effingit, *παρουσίαν* et inter *hyperphysicam, illocalem omnisque inclusionis, extensionis, expansionis etc. expertem*, per divinam et infinitam virtutem juxta testamentariam Christi *θεανθρώπου* voluntatem et dispositionem praestitam praesentiam. Non de illa, sed hac hic loquimur. — Distingue inter id, quod est praesens 1) *repraesentative* per modum signi, figurae, typi, imaginis, 2) *objective*, per apprehensionem, quo pacto amicus amico praesens est, quando de illo reipsa cogitat, 3) *effective* seu virtualiter, per opera-

5) Hauptwerk darüber *Pet. Zorn*, Historia Eucharistiae infantum. Berol. 1736. 8.

6) Vgl. *Hollaz* p. 1128. u. die älteren Dogmatiker, unter den lebenden *Kahnis* a. Schr. S. 445 fg.: „Gewiss ist die lutherische Kirche im Rechte, wenn sie die Communion nur dem Alter zugesteht, welches sich prüfen und des Herrn Tod verkünden kann." — Nach einer Zwischenbemerkung über die Confirmation, welche der ersten Abendmahlsfeier vorauszugehen pflegt, heisst es weiter. „Ebenso sind alle Geistes- und Leibeskranken, welche sich nicht prüfen können, nicht zuzulassen. Auszuschliessen sind Alle, welche sich nicht prüfen wollen: Häretiker, Exkommunicirte, notorische Sünder, Menschen, welche ein unchristlich Gewerbe treiben, u. s. w.

Ebrius, infamis, erroneus atque furentes
Cum pueris Domini non debent sumere corpus.

Entzieht die Kirche denen, welche sich nicht prüfen können, das Abendmahl, weil es nicht für sie ist, so denen, welche sich nicht prüfen wollen, weil es gegen sie ist: sie soll die Perlen nicht vor die Schweine werfen, das Heiligthum nicht den Hunden geben. Nur Würdige sollen nahen. Würdig sind die getauften Christen, welche sich geprüft haben" u. s. w. welche hungrig und durstig kommen. „Um nun dazu zu thun, was sie mit ihren Mitteln thun kann, lässt die lutherische Kirche der Communion die Beichte und Absolution vorangehen." — Vgl. oben §. 127. Ende und *Gust Fr. Pfisterer* (Stadtvik. in Stuttgart), Luthers Lehre von der Beichte. — Stuttg. 1857. 8.

tionem, ut sol terrae praesens est [7]), 4) *substantialiter*, vere et realiter, per adessentiam veram, realem, substantialem. Non de tribus prioribus modis praesentiae hic quaestio est, sed de quarto. — Distingue inter *praesentiae modos alienos et absurdos*, scilicet 1) *physicum et localem*, quo pacto corpora dicuntur esse in loco, 2) *transsubstantiativum s. conversivum*, a Papicolis confictum, 3) *impanativum* vel *inclusivum*, Lutheranis ab utraque parte adversa affictum, sed a nostris explosum; et inter *modum praesentiae sacramentalem et mysticum*, *verum* tamen, *realem et substantialem*, quo corpus Christi cum pane, sanguis cum vino vere et realiter in substantia sua praesentissime adsunt et a communicantibus percipiuntur. Removemus ergo hic adessentiam corporis et sanguinis Christi in Coena per *μετουσίαν* vel *transmutationem substantialem*, quam Pontificii volunt, per *συνουσίαν* vel *consubstantiationem*, quam Calviniani nobis affingunt, per inclusionem localem, puta *impanationem*, uti caro est in artocreate, et *invinationem*, ut iidem criminari consueverunt, et veram, realem et substantialem *παρουσίαν* vel praesentiam asserimus, eamque non ex unione hypostatica (quamquam eam omnino etiam supponat sacramentalis unio) deducimus, sed ex institutionis diserta litera." — Gegen die Annahme einer *Transsubstantiation* erklärt sich derselbe p. 222: „Transsubstantiatio est falsa et erronea: 1) quia nec secundum nomen, nec secundum rem in scriptura habetur, ut agnoscunt *Durandus, Gabr. Biel, Petrus de Alliaco, Cajetanus* etc., 2) quia cum s. Scriptura pugnat: Evangelistae enim et Paulus expresse nominant panem, non modo *ante*, sed et *in actione coenae* ac etiam *post consecrationem*: Matth. 26, 26. Marc. 14, 22. Luc. 22, 19. 1 Cor. 10, 16. 11, 23. 26 sq., 3) quia, quod est medium sacramentaliter communicandi corpus et sanguinem Christi, illud non est mutatum in rem communicatam. Panis et vinum sunt medium sacramentaliter communicandi corpus et sanguinem Domini (1 Cor. 10, 16.). Ergo panis et vinum manent in s. coena et non transsubstantiantur. 4) Quia evertit naturam benedictionis divinae, quae res conservat, non autem interire facit; 5) quia pugnat cum analogia fidei; privat anim sacramentum elemento externo et visibili. 6) Pugnat cum veneranda antiquitate. 7) Quia implicat contradictionem in adjecto. In summa: Transsubstantiationis nomine et re figmentum divinae scripturae veritati itemque sacramenti naturae est contrarium, sincerae antiquitati ignotum et Scholasticorum demum tempore prognatum, variarum quoque periculosarum, curiosarum vel auditu horrendarum quaestio-

7) Vgl. p. 193: „nec [quaeritur] *παρουσία totius Christi* aut Deitatis aut *virtutis et beneficiorum* ejus, sive de *praesentia spirituali* h. e. an Christus adsit in S. Coena per effectum vel operationem, quomodo sol nobis praesens est per lumen et calorem."

num fragile fundamentum est." *Baumgarten*, Polemik. Th. 3. S. 312 ff. — vgl. *Kahnis* a. Sch. S. 457 ff.

§. 130.

Verhältniss der evangelisch-lutherischen Lehre zu den abweichenden Lehrformen mit Rücksicht auf die Unionsfrage.

Die Idee des h. Abendmahls ist *Gemeinschaft mit Christo*, dem Mittler (*κοινωνία τοῦ Χριστοῦ*. communio). Dieser Grundcharakter wird von allen Kirchen anerkannt, welche auf ökumenischem Glaubensgrunde stehen, doch weichen sie von einander ab in der Vorstellung und Bestimmung dieser *Κοινωνία*. Die *evangelisch-lutherische Kirche* findet, in Uebereinstimmung mit der alten apostolisch-katholischen, die Norm für diese Bestimmung in der Christologie, in dem Fundamentaldogma von J. Christus, Gottes- und Menschensohn (1 Cor. 3, 11. vgl. §. 18.). Da infolge der Menschwerdung des Logos beide Naturen, die göttliche und menschliche, zur persönlichen Einheit unzertrennlich verbunden sind, so folgt, dass, wenn eine wirkliche Gemeinschaft mit Christo im heil. Ab. Mahle stattfindet, auch *die verklärte Menschheit des Herrn*, das vermittelnde Princip der Neuschöpfung unsers Geschlechts, in und mit dem geweiheten Brod und Wein empfangen werde; die Begründung dieses Glaubens ist gegeben in der Lehre von der *Communicatio idiomatum*, als nothwendiger Consequenz der allgemeinkirchlichen Lehre von der *Communio naturarum* (§. 94.). Diese Lehre entspricht auch, wie nachgewiesen worden (§. 126. §. 129.), am vollkommensten den Worten der Einsetzung und den übrigen Stellen, welche von diesem geheimnissvollen Mahle handeln.

Die *Römisch-katholische* und *Griechisch-orthodoxe Kirche* steigern, abgesehen von der Verkehrung der Idee des heiligen Mahls, in welchem der Herr seine Gäste speist, in ein Sühnopfer dieser für den himmlischen Vater, das Geheimniss durch die grundlose Annahme einer

substantiellen Verwandlung des Brodes und Weines, wodurch auch der von ihnen selbst anerkannte *Begriff* eines *Sacraments* aufgehoben wird, zu welchem ein wirkliches Element gehört, als *materia terrestris*, welche nach Römischer Anschauung durch die Consecration vernichtet und zur Scheingestalt wird.

Die *evangelisch-reformirten Kirchengemeinschaften*, insofern sie blos einen geistlichen oder uneigentlichen Genuss des Leibes und Blutes Christi annehmen, scheiden entweder die beiden Naturen Christi in gnostischem oder nestorianischem Sinne, oder sie schwächen die Bedeutung der *Communion* ab zu einer blossen *Gedächtnissfeier*, bei welcher der Theilnehmer nichts empfängt, was er nicht auch ausser dem Mahl überall und jederzeit im Glauben empfangen kann.

Ungeachtet dieser Verschiedenheit der Vorstellungen von der Gemeinschaft, in welche dieGenossen des h. A. M. mit dem Herrn kommen, hat sich doch an dieses Sacrament insonderheit die Hoffnung der *Vereinigung der getrennten Theile der Kirche*, vornämlich der evangelischen als der erneuerten apostolisch-katholischen, geknüpft, und schon in früheren Zeiten hat sie sich in gegenseitiger Zulassung lutherischer und reformirter Glaubensgenossen als Gäste an dem Tische des Herrn ausgesprochen, in dessen Bekenntniss als Gottes- und Menschensohn die beiderseitigen Confessionen übereinstimmen. Kein wahrhaftiger und unbefangener Christ kann es in Frage stellen, ob solche Vereinigung wünschenswerth und möglich sey, so wie, dass es unsere *Pflicht* sey, so viel an uns liegt, sie herbeizuführen. — In dem Begriff der wahren Kirche an sich, wie in dem geschichtlichen Ausdruck desselben vor dem Eintritt der grossen Spaltung in die morgen- und abendländische, und in der Betrachtung der weltüberwindenden Wirksamkeit der apostolisch-katholischen Kirche, deren Wiederherstellung die Reformatoren mit der Anerkennung ihrer ökumenischen Symbole als ihre Aufgabe erkannten, liegen die Gründe, welche

uns solche Vereinigung wünschen lassen und mahnen, mitzuwirken, soweit es mit gutem Gewissen geschehen kann.

In dem Charakter der wahren Kirche (§. 116 fg.), welche von Anfang an in der Heiligkeit ihr Wesen, wie in der Einheit und Allgemeinheit ihr Ziel, beides aber als bedingt erkannt hat durch ihre Uebereinstimmung mit der grundlegenden Wahrheit in der apostolischen Lehre, ist tief begründet das Verlangen und Streben nach Aufhebung der eingetretenen Spaltung. Wie in der alten Kirche, in welcher noch der Geist der Apostel lebte und welche vor Allem nach der Schriftgemässheit der Lehren, Gebräuche und Einrichtungen fragte, jenes Verlangen in hohem Grade rege war und sie fortwährend in Bewegung erhielt, wie diess ihre grossen Glaubenskämpfe bezeugen, welche ihr apostolisches Leben und ihren wahrhaft katholischen Zug nach organischer Verbindung aller Glieder des grossen Christuskörpers bekunden; so lebte es auch mit der Reformation wieder auf und erlosch nur, wie in der mittelalterlichen, so auch in der erneuerten Kirche in dem Grade wieder, in welchem das christliche Leben erkaltete oder das göttliche Wort dem menschlichen gewichen war.

Auch war ja die alte, apostolisch-katholische, Kirche in demselben Sinne Jahrhunderte hindurch wirklich schon einig, in welchem fromme Fürsten und Lehrer eine Wiedervereinigung gewünscht und erstrebt haben von dem Colloquium zu Marburg (1529.), welches der Landgraf von Hessen, Philipp der Grossmüthige veranstaltete, an bis zu dem mahnenden Rufe des frommen Königs von Preussen Friedr. Wilhelm III., welcher in d m Jahre der 3. Jubelfeier der Reformation (am 27. Sept. 1817.) zu einer freien Vereinigung durch gemeinschaftliche Abendmahlsfeier einlud; die symbolische Auffassung des h. Ab. M. hatte in der alten Kirche ihre Vertreter neben der realen seit dem 3. Jahrh., wie der Prädestinatianismus neben dem evangelischen Universalismus seit dem 5. Jahrhundert (§. 127. vgl. 84.). — Und wenn

wir dessen gedenken, was diese Kirche, in welcher wesentlich dieselben dogmatischen und auch liturgischen Differenzen sich fanden, wie sie zwischen der lutherischen Kirche und den Gemeinschaften bestehen, welche schlechthin reformirte genannt werden, wenn wir erwägen, was jene äusserlich noch ungetrennte Kirche zur Bekehrung der Welt gethan hat, so werden wir wohl nicht zweifeln können, dass auch die erneuerte Kirche, in welcher jene differenten Lehrtropen in geschiedenen Gemeinschaften sich geltend gemacht haben, nur dann, wenn sie in analoger Weise, wie die apostolisch-katholische Kirche, welche auf ökumenischem Glaubensgrunde auch in verschiedenen Landes- und Provinzialkirchen mit liturgischen und socialen Eigenthümlichkeiten bestand, ihre Kräfte und Mittel wieder vereinigt, eine gleiche Wirksamkeit sowohl zur Läuterung der ethnisirten Kirchentheile als zur Regeneration der Welt wieder werde ausüben können. Und dahin nach Möglichkeit, soweit es mit gutem Gewissen, ohne Verleugnung der er kannten Wahrheit, geschehen kann, mit zu wirken, erscheint demnach als heilige Pflicht. Wenn uns nun, auch unter Hinweisnng auf alle menschlichen Missgriffe, Ungerechtigkeiten [1]) und Störungen bestehender, rechtlich

---

1) Auch der Vf. ist der Theilnahme an ungerechten Massregeln gegen die lutherischen Glaubensgenossen, namentlich in Hönigern, beschuldigt worden, welche, um die Einführung der erneuerten Agende zu verhüten, bekanntlich das Kirchengebäude längere Zeit umlagerten, was politisch bedenklich gefunden wurde und endlich, weil andre Massregeln nicht zum Ziele geführt hatten, die Absendung von Militair zur Folge hatte. Dr. *Hase* sagt in s. Kirchengeschichte §. 565. noch ziemlich mild: „Da Dr. *Hengstenberg* die Beschränktheit dieses ausschliesslichen Lutherthums darthat, Dr. *Olshausen* die rebellische Form seiner Vertheidigung angriff, und Dr. *Hahn*, obwohl in versöhnlicher Absicht, mit dem dagegen ausgesandten Militair einherzog: so trennten sich die Neuevangelischen“ u. s. w.; Dr. *Kurtz* urtheilt schon härter (Lehrb. der h. G. §. 206. 3): „Die Verfolgung der schlesischen Lutheraner fand er (Dr. *Hahn*) ganz in der Ordnung.“ Ja *K. H. E. Kluge*, evang. luther. Pastor zu Bernstadt in Schlesien, sagt in der Fortsetzung von Dr. Trautmann's Gesch. der K. 3. Th. (Dresden 1857.) S. 445: „Eine Cabinets-Ordre Fr. Wilhelms III. (vom 28. Febr. 1834.) erklärte, dass die lutherische Kirche mit ihren Bekenntnissschriften durch Agende und Union nicht aufgehoben sey, und doch ward der Pastor *Eduard Kellner* in Hönigern, weil er Agende und Union nicht

begründeter Verhältnisse, zu welchen auch der jüngste Unionsversuch in Preussen Veranlassung gegeben hat, die Frage vorgelegt wird, ob jener Gedanke Königs Fr. Wilhelm III. so verabscheuungswerth gewesen sey, wie

---

annehmen wollte, im September suspendirt, und am heiligen Weihnachtsfeste nahm preussisches Militair mit Schwertern und Musketen unter Führung des General-Superintendenten *Aug. Hahn* die nur mit Gebet und Gesang von der Gemeine vertheidigte Kirche." Dem Vf. hat bisher sein gutes Gewissen Kraft gegeben, zu solcher Verleumdung zu schweigen, fühlt sich aber doch verpflichtet, hier in wenigen Worten die Wahrheit mitzutheilen. — Bald nach dem Beginn meiner amtlichen Wirksamkeit im Königl. Consistorium zu Breslau gab ich im Winter 1834. mein Gutachten dahin ab, dass man den wenigen (7 od. 8) Gemeinden, welche die alte Agende behalten wollten, sie lassen möchte, unter Hinweisung auf Conf. Aug. art. 7 fg. und die Verschiedenheit der Agenden, welche in der evangelischen Kirche wie in der alten bei Uebereinstimmung im Bekenntniss ohne Nachtheil im Gebrauche gewesen seyen und in vielen Landeskirchen noch jetzt in solchem Gebrauche sich befänden, wie ich aus meinen vaterländischen Erfahrungen in Thüringen nachwiess. Der Zutritt zur Union solle ja nicht erzwungen und das lutherische Bekenntniss eben so wenig aufgehoben werden wie das reformirte. Es wurde jedoch damals auf diesen Rath nicht eingegangen. Als dann jene, allgemeines Aufsehen erregende, Umlagerung der Kirche zu Hönigern erfolgte, erbot ich mich persönlich ganz allein hinzugehen und nicht eher zurückzukehren, bis die Kirche freiwillig würde geöffnet worden seyn, weil ich zu den besser gesinnten Gliedern der Gemeinde des Pastor Kellner die Zuversicht hatte, sie würden eingehenden Vorstellungen, dass die Kirche des Herrn nicht durch leibliche Vertheidigung eines von Menschenhänden gemachten Gebäudes zu schützen sey, welche leicht als Aufruhr angesehn und politisch strafbar werden könne, Gehör geben. Auch diess Anerbieten glaubte jedoch die Behörde nicht annehmen zu dürfen, wohl aber wurde ich nach dem Wunsche des hochseligen Königs gebeten, durch Ansprachen die um die Kirche versammelte Menge zum Auseinandergehn zu bewegen, damit das Einschreiten des Militärs, dessen Absendung allerhöchsten Orts unwiderruflich befohlen worden war, nicht nöthig werden möchte. Obwohl nicht ohne inneres Widerstreben entschloss ich mich dazu, dem königlichen Willen auch unter so ungünstigen Umständen nachzukommen; auch gelang es wirklich, eine grosse Zahl der Versammelten zum Auseinandergehen zu bewegen. Da aber doch ein Theil nicht wich, sahe ich meinen Auftrag als erledigt an und kehrte traurigen Herzens in das benachbarte Städtchen Namslau zurück. — Nach meiner Entfernung ist das Militair, dessen Führung selbstverständlich mir nicht anvertraut seyn konnte, erst eingeschritten und hat gethan wie ihm befohlen worden war. — Aus dieser einfachen Relation geht hervor, dass keiner der oben angeführten Berichte der Wahrheit entspricht, am wenigsten der von Herrn Kluge, welcher freilich Pastor der getrennten lutherischen Brüder, dessen Leidenschaftlichkeit darum natürlich, keineswegs aber zu entschuldigen ist, da er in unmittelbarer Nähe und unter Umgebungen lebt, in denen er die Wahrheit leicht erfahren konnte, wenn er sie hätte wissen und ihr gemäss berichten wollen, wie es einem Diener der lutherischen Kirche wohl ziemt. Die General-Superintendentur habe ich übrigens, wie er wohl auch hätte wissen können, erst 1843 angetreten. —

ihn manche unserer Zeitgenossen darstellen, welche in ihrer leidenschaflichen Verbitterung sogar zu dem extremen Gegensatze, zu dem Antrage haben schreiten können, die Reformirten als solche von der Abendmahlsgemeinschaft mit sich, den Lutheranern, auszuschliessen [2]), so tragen wir kein Bedenken, offen zu erklären, dass wir in solchem Eifer kein Zeugniss lutherischer Glaubenstreue, sondern ein fremdes Feuer auf dem Altar des Herrn erkennen. *Origenes*, *Eusebius* u. A. dachten hinsichtlich des h. A. M. wesentlich nicht anders, als Zwingli und seine Gesinnungsgenossen, *Clemens Al.*, *Augustinus* u. A. (§. 127.) wesentlich nicht anders, als Calvin. Wer dürfte dieselben wohl für unwürdig halten, in Gemeinschaft mit einer lutherischen Versammlung zum Tische des Herrn zu gehen, wer müsste nicht erröthen und fürchten, dem Urtheil des Herrn (Luc, 16, 14.) zu verfallen, wenn er der apostolischen Forderung (1 Cor. 11, 28 ff.) gemäss in einem ernsten Selbstgericht sich mit jenen Vätern messen wollte, namentlich *Augustinus*, dem mit allen Reformatoren die Kirche des Herrn so viel verdankt!

Allein so rein die Absicht gewesen ist, in welcher die Restauration der zerfallenen Kirche unternommen wurde, und so viel Dank wir dem Herrn für den grossen Segen schuldig sind, den er daraus für dieselbe hat hervorgehen lassen, so darf uns doch die innige Pietät gegen den königlichen Stifter der Union und Urheber der erneuerten Agende nicht hindern, offen darzulegen, worin nach unserer Ueberzeugung gefehlt worden ist. Wir erwähnen die Agende neben der Union, obwohl sie nach wiederholten authentischen Erklärungen als nicht zusammengehörig auseinander gehalten werden sollten. Die Agende war, wenn auch ursprünglich durch ärgerliche liturgische Willkühr veranlasst und bestimmt, dieser zu steuern, doch unverkennbar, schon in ihrer ersten Form (1822.), ein Mittel, die Union zu befördern, die ihrem Wesen

---

2) Vgl *Kurtz*, Lehrbuch der K. Gesch. (1857.) §. 204. S. 625. Mittheilungen über eine lutherische Conferenz in Leipzig.

nach zunächst, wie der königliche Aufruf (v. J. 1817.) deutlich sagt, nur eine Gemeinschaft des Gottesdienstes und Kirchenregiments seyn sollte und für welche der fromme König die angemessene Form von der Weisheit der Consistorien und dem frommen Eifer der Diener der Kirche erwartete.

Die Agende fand gleich bei ihrem ersten Erscheinen einen fast allgemeinen Widerspruch in Deutschland. Wir haben die Gegner zu scheiden in 2 Classen:

1) solche, welche die Union mit Jubel begrüsst hatten, weil sie von ihrer Ausführung die Lösung der confessionellen Bande und den Abbruch der kirchlichen Schranken und somit die Bildung einer allgemeinen Kirche nicht auf dem alten, ökumenischen, Boden, sondern auf einer breiten, humanistischen, Grundlage erwartet hatten, wie die s. g. deutschen Katholiken und freien Protestanten ihren Bau später versucht haben;

2) solche [3]), welche bereits hatten, was ihnen geboten wurde, und zwar besser, nicht blos dem Inhalte nach, sondern auch hier und da in der Form, und diese wurden erst Gegner der beabsichtigten Union, als ihnen zugemuthet wurde, ihre bessern und vollständigern, die erforderlichen Formulare für alle Amtshandlungen darbietenden, Agenden mit der neuen unvollkommnern zu vertauschen.

Der ersten Classe der Gegner, der rationalistischen Menge, missfiel die neue Agende, insofern sie eine e r n e u e r t e war und den alten ökumenischen Glauben aussprach, dessen kirchlich sanktionirten Ausdruck sie auch in den 3, von der evangelisch-lutherischen wie von der reformirten Kirche wegen ihres schriftgemässen Inhalts anerkannten, christlichen Hauptsymbolen, dem Apostol.,

---

3) Zu diesen Gegnern gehört auch der Vf. als Pfarrer an der altstädtischen Kirche in Königsberg und Superintendent der Diöcese (1820—22), indem er mit seinen Synodalen die Annahme der neuen Agende nach ihrer ersten Ausgabe unter Hinweisung auf die Vorzüge der dort im Gebrauch befindlichen ablehnte.

Nicän. und Athanasianischen, darlegte. Daher der, von ihrem Standpunkt aus betrachtet, ganz begründete Vorwurf, dass sie katholisire; denn ihr wesentlicher Inhalt ist in Wahrheit der Inbegriff des alten, von der apostolisch-katholischen Kirche auf den ökumenischen Synoden der ersten 6 Jahrhunderte bekannten, Glaubens; daher die Abgeneigtheit vieler Geistlichen, die dem Masse ihres Glaubens conformirten, von rationalistischen Vorgängern oder von ihnen selbst entworfenen, liturgischen Formulare ihrer adulterirten Agenden mit der neuen zu vertauschen; daher der Widerspruch gegen die Anordnung der erneuerten Agende und gegen das derselben entsprechende Verfahren der General-Superintendenten und evangelischen Bischöfe, die Designaten bei der Ordination, dem kirchlichen Herkommen gemäss auf die symbolischen Schriften zu verpflichten [4]), ein Widerspruch, der auch durch die zunächst infolge desselben berufene General-Synode (1846.) nicht gehoben, sondern, wie die Urheber meinten, gerechtfertigt wurde. [5])

Dieses Widerspruchs konnten alle christlich gesinnten Diener und Glieder der Kirche beider Confessionen sich nur freuen, weil er den evang. Inhalt der erneuerten Agende auf das Stärkste bezeugte, und diesen Gegnern ist der Gebrauch derselben unstreitig sehr heilsam geworden, wie viele von ihnen später auch bekannt haben.

Die Gegner der andern Classe, anfangs wenig zahlreich, die gläubigen Diener und Glieder der lutherischen wie der reformirten Kirche, fanden in den Formularen der erneuerten, für die gemeinsamen Gottesdienste der Gemeinden in ihrer Vereinigung eingerichteten Agende

---

4) In Schlesien erhob sich der Widerspruch 1845 und steigerte sich zu einem fast allgemeinen Sturme gegen den Vf. Von diesen Bewegungen und dem aus Veranlassung derselben ermittelten kirchlichen Herkommen berichtet die dasselbe rechtfertigende Schrift des Vf.: Das Bekenntniss der evang. K. und *die ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener.* Ein Wort an Alle, welche Augsburg. Confessions-Verwandte nicht bloss heissen, sond. es auch noch seyn wollen. Leipz. b. F. Chr. W. Vogel 1847. 8.

5) Der Verf. blieb laut der Protokolle in den betreffenden Verhandlungen in der Minorität, die sich je länger je mehr reducirte.

nicht den bestimmten, specifisch confessionellen, Ausdruck ihres Glaubens, insbesondere für die Verwaltung der Sacramente, oder er wurde nur anhangsweise in einigen, doch nicht völlig befriedigenden, Formularen dargeboten. Da die neue Agende zudem für mehrere Amtshandlungen gar keine Formulare enthielt, so konnten sie begreiflicher Weise nicht geneigt seyn, ihre alten Agenden, in Schlesien die Oelsner und Wittenberger, ausser Gebrauch zu setzen, und erkannten in dem Gebote, jene anzunehmen, eine Zumuthung der Verläugnung ihres väterlichen Glaubens ungeachtet aller Versicherung, dass den Lutheranern nicht angesonnen werde, Reformirte, und diesen nicht, Lutheraner zu werden; besonders anstössig war ihnen, wie bekannt, die relatorische Spendeformel für die Administration des h. A. M., als Ausdruck eines Indifferentismus, der die erkannte Wahrheit am Tische des Herrn selbst nach der Consecration wieder in Frage stelle.

Diese Gegner schieden sich, als die Einführung der erneuerten Agende, deren Annahme bis z. J. 1830 frei gegeben worden war, nach der Jubelfeier der Uebergabe der Augsb. Confession angeordnet und zuletzt 1834 befohlen wurde, in mehrere, im Allgemeinen in 2 Hauptclassen:

1) in solche, welche aus der evangelischen Landeskirche schieden und ein besonderes Kirchenwesen zu organisiren suchten,

2) in solche, welche nicht glaubten, die mütterliche Kirche auch unter den schwierigsten Verhältnissen verlassen zu dürfen, so lange die Geltung der Bekenntnissschriften, wie es durch die königliche Erklärung v. 28. Febr. 1834. geschehen war, verbürgt und demgemäss volle Freiheit der Verkündigung des Evangeliums in Uebereinstimmung mit ihnen gewährt sey, zumal da ihnen, namentlich in Schlesien, in Uebereinstimmung mit Art. 7. der Augsb. Conf., gestattet wurde, von der erneuerten Agende einen bedingten, dem kirchl. Bekenntniss entsprechenden, Gebrauch zu machen und namentlich bei der Ver-

waltung der Sacramente der alten Formulare sich zu bedienen.

Die durch solche Vorgänge veranlasste, ja gebotene, vielseitige Erwägung der Bedeutung des Bekenntnisses, die Rückkehr in die erinnerungsreiche Geschichte der Kirche, insbesondere auch in Schlesien, die Vertiefung in liturgische Studien, die früher ungebührlich versäumt worden sind, hat unverkennbar unsere Geistlichen und mit ihnen die Gemeinden ausserordentlich gefördert, so dass wir den Herrn preisen müssen, dessen Gedanken nicht immer unsere Gedanken waren, dessen Wege aber höher gingen, als die unsrigen. Vergleichen wir die kirchlichen Versammlungen unserer Gemeinden — der Vf. kann begreiflicher Weise zunächst nur von Schlesien reden — mit denen in andern Ländern, und unsere Geistlichen mit den auswärtigen ohne Ausnahme, so dürfen wir wohl rühmen, dass jene mindestens nicht weniger zahlreich sind, als in andern evangelischen Landeskirchen, welche niemals durch Unionsversuche in Bewegung gesetzt worden sind, und dass unsere Geistlichen, was die Festigkeit ihres Glaubens und die Erkenntniss der Gründe anlangt, auf welchen er ruht, den auswärtigen in keiner Weise nachstehen.

Und die ersehnten Früchte ihrer Treue werden nicht ausbleiben. Der herrliche Erlass Königs Friedrich Wilhelm IV. v. 6. März 1852 (s. unten Anm. 4.) hat schon das Ziel, welchem Gottes Gnade uns zuführt, in Aussicht gestellt. Das Ziel ist *eine conföderative Organisation* der obersten wie der Provinzial-Kirchenbehörden, so dass die Leitung der Angelegenheiten der evangelischen Landeskirche, welche neben den, im Ganzen nicht zahlreichen, wirklich unirten Gemeinden die lutherische und reformirte Kirche umfasst, Männern verschiedenen Bekenntnisses anvertraut wird. Durch solch ein combinirtes Kirchenregiment kommt die Idee der Union, welche in dem königlichen Aufrufe v. 27. Sept. 1817. embryonisch enthalten war und entwik-

kelter schon in der Deklaration v. 28. Febr. 1834 hervortrat, erst zu ihrer wahren Erscheinung und ihrem angemessenen Ausdruck.

Die Principien dieses weisen Erlasses sind noch nicht zu der erwünschten, von zahllosen Gliedern der Kirche ersehnten, Ausführung gekommen, die Ausführung ist zum Theil durch die Präcipitanz sonst wohlgesinnter Männer gehemmt worden; aber sie kann nicht ausbleiben, weil durch sie allein die wirklichen, dringenden, Bedürfnisse befriedigt werden können. Eine solche, dem ursprünglichen, wahrhaft katholischen, Charakter der evang. Kirche entsprechende Organisation wird den unter der Leitung erleuchteter, frommer, Oberen vereinigten Kirchen den gestörten Frieden, einer jeden die gebührende Vertretung durch entschiedene Genossen ihres Glaubens und eben dadurch das gegenseitige Vertrauen wiederherstellen, der theologischen Entwickelung im Allgemeinen, wie der liturgischen insbesondere, mit der Freiheit die wünschenswerthe Förderung, der ganzen Kirche wie ihren verschiedenen Theilen in der gemeinschaftlichen Behörde den unentbehrlichen Schutz, den gemeinsamen Unternehmungen kräftige Unterstützung und den besonderen Bedürfnissen die mögliche Befriedigung gewähren, bis es dem Herrn gefallen wird, nach Ueberwindung der Irrthümer und Superstitionen der verschiedenen Partheien durch die evangelische Wahrheit, der ursprünglichen Anlage gemäss den Bau der Einen, heiligen und allgemeinen, apostolischen Kirche auszuführen nach seinem Wohlgefallen.

Anm. 1. Begriff einer Union.

Sie ist verschiedentlich versucht worden oder doch denkbar. Sehen wir auf die *Form*, so kann unterschiedeu werden *unio absorptiva, conservativa* und *temperativa*; sehen wir auf das *Mittel*, so ist zu unterscheiden *unio dogmatica* und *ritualis*, oder auf den *Beweggrund*, *unio moralis* und *politica*.

Anm. 2. Unionsversuche von der Reformation bis 1817.

Literatur: *Calov*, Historia syncretistica. lib. I. und *E. V. Loescher*, Ausführliche Historia motuum zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformirten. — *J. G. Walch*, Relig. Streitigkk. ausser d. Evang. Luth. Kirche. Th. 1. S. 211 — 220. (Union der Luth. u. R. Kath. Kirche.) S. 492—549. (Union mit den Reformirten), vgl. Th. 3. S. 1041—1126. — *Ch. Eb. Weismann*, Memorabb. Eccl. T. I. p. 1562 sqq. T. II. p. 780 — 794. p. 1011 sqq. vgl. p. 444 — 59. (hier irenische Verss. d. Röm. Kirche). — *Schlegel* — Mosheim. Bd. 5. S. 909 ff. Bd. 6. 1. Abth. S. 250 ff. — *J. G. Planck*, Ueber die Trennung u. Wiedervereinigung der getrennten chr. Hauptpartheien, mit einer kurzen hist. Darstellung — der Versuche, die zu ihrer Wiedervereinigung gemacht wurden. Tüb. 1803. 8. vgl. *Dess.* Gesch. der Entw. des protest. Lehrbegr. Th. 2. S. 515 ff. Th. 3. Bd. 1. S. 68 ff. 377 ff. u. *Beck*, Commentar. p. 151 sqq. — *C. W. Hering*, Gesch. d. kirchlichen Unionsversuche seit der Reform. Leipz. 1836. u. 38. 2 Bde. 8. *Rudelbach*, Reform., Lutherth. u. Union. Leipz. 1839. 8.

Am berühmtesten sind das Colloquium zu Marburg 1529. — die Wittenb. Concordia 1536. — das Colloquium zu Leipzig 1631. — das Colloquium zu Thorn 1645. — das Colloquium zu Cassel 1661.

Unter den *Freunden* u. *Beförderern der Union* in dieser Periode haben sich ausgezeichnet:

1) die *Preussischen* Churfürsten Joh. Sigismund, Friedrich Wilhelm der Grosse und die Könige Friedrich I., Friedrich Wilhelm I., Georg Wilhelm, — der König von Polen Wladislaus IV. — der Landgraf von Hessen Wilhelm.

2) der Heidelb. Theolog Dav. Paraeus (Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum conciliandа liber votivus, paci ecclesiae et desideriis Pacificorum dicatus. Heidelb. 1614., im folg. Jahre auch deutsch), — Joh. Duraeus, geb. aus Schottland u. Pred. der Engl. Gemeinde zu Elbing (wirkte ausser seinen vieljähr. Reisen zu diesem Zwecke auch durch Schrr. zuerst durch: De pace inter evangelicos sententiae IV Duraeo traditae. Amst. 1634. dann Frcf. 1640.; dann Propemticum irenicum, — Capita de pace religiosa et concordia inter evangelicos instituenda, — Prodromus irenicorum tractatuum. u. a.), — *G. Calixtus* (nach dessen Tode durch s. Sohn Fr. Ulr. Calixtus erschien: De tolerantia Reformatorum circa quaestiones inter ipsos et Augustanam confessionem professos controversas. Helmst. 1658. 4. ed. 2. 1897.) — Gf. W. Leibnitz (Actenstücke zur Gesch. d. Leibnitzischen Entwurfs einer Religionsvereinigung — in *Henke's* Magaz. IV. S. 158 ff. V. 219 ff. vgl. *Henke's* K. Gesch. Bd. IV. S. 563 ff. 4. Ausg. und *Kapp*, Sammlung einiger vertr.

Briefe des Freyherrn v. **Leibnitz** und des Berliner Hofpr. **Jablonski**, auch and. Gelehrten, besond. über die Vereinigung der Lutherischen u. Reformirten Religion. Leipz. 1747. 8.) — **Ph. Jac. Spener** (Consilia theol. P. I. p. 102 sqq.). — **Chph. Matth. Pfaff** (Alloquium irenicum ad Protestantes. 1720. u. in dems. Jahr noch 2mal deutsch u. dann mehrere Schriften, welche wieder abgedr. wurden in *Chph. M. Pfaffens* gesammelten Schrr., so zur Vereinigung der Protestirenden Kirchen abzielen. Halle 1723. 8.). — **J. Alph. Turretin** (Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio et instituenda inter Protestantes concordia, ihr vorgedruckt: brevis et pacifica de articulis fundamentalibus disquisitio, qua ad Protestantium pacem mutuamque tolerantiam via sternitur. 1720. — Orat. de componendis Protestantium dissidiis abgedr. in s. Dilucidatt. III. p. 329 sqq.).

Anm. 3. Versuche der Union mit und seit dem Reformationsjubiläum 1817.

Literatur: *E. Gf. Adf. Böckel,* Ireneon. Eine der evang. Kirchenvereinigung gewidmete Zeitschrift. Berl. 1821 ff. 1 Bd. 1.—4. Heft. 2. Bd. 1. u. 2. Heft.

Sie wurde zunächst für die Lutherischen und Reformirten Gemeinden in der **Preussischen Monarchie** veranlasst durch folgendes Schreiben des Evangelischen Königs:

„Schon Meine in Gott ruhende erleuchtete Vorfahren, der Kurfürst **Johann Sigismund**, der Kurfürst **Georg Wilhelm**, der **grosse Kurfürst**, König **Friedrich I.** und König **Friedrich Wilhelm I.** haben, wie die Geschichte ihrer Regierung und ihres Lebens beweiset, mit frommen Ernst es sich angelegen seyn lassen, die beiden getrennten protestantischen Kirchen, die reformirte und lutherische, zu einer evangelisch-christlichen in ihrem Lande zu vereinigen. Ihr Andenken und ihre heilsame Absicht ehrend, schliesse ich mich gerne an sie an, und **wünsche ein Gott wohlgefälliges Werk**, welches in dem damaligen unglücklichen Secten-Geiste unüberwindliche Schwierigkeiten fand, **unter dem Einflusse eines bessern Geistes, welcher das Ausserwesentliche beseitiget und die Hauptsache im Christenthum, worin beide Confessionen Eins sind, festhält,** zur Ehre Gottes und zum Heil der christlichen Kirche **in meinen Staaten zu Stande gebracht** und bei der bevorstehenden Säcularfeier der Reformation damit den Anfang gemacht zu sehen! Eine solche **wahrhaft religiöse Vereinigung der beiden**, nur noch durch äussere Unterschiede getrennten, **protestantischen Kirchen** ist den grossen Zwecken des Christenthums gemäss; **sie entspricht den ersten Absichten der Reformatoren;**

sie liegt im Geiste des Protestantismus; sie befördert den kirchlichen Sinn; sie ist heilsam der häuslichen Frömmigkeit; sie wird die Quelle vieler nützlichen, oft nur durch den Unterschied der Confession gehemmten Verbesserungen in Kirchen und Schulen.

Dieser heilsamen, schon so lange und auch jetzt wieder so laut gewünschten und so oft vergeblich versuchten Vereinigung, in welcher die reformirte Kirche nicht zur lutherischen und diese nicht zu jener übergeht, sondern beide Eine neu belebte evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres Stifters werden, stehet kein in der Natur der Sache liegendes Hinderniss mehr entgegen, sobald beide Theile nur ernstlich und redlich in wahrhaft christlichem Sinne sie wollen; und von diesem erzeugt, würde sie würdig den Dank aussprechen, welchen wir der göttlichen Vorsehung für den unschätzbaren Segen der Reformation schuldig sind, und das Andenken ihrer grossen Stifter, in der Fortsetzung ihres unsterblichen Werks, durch die That ehren.

Aber so sehr Ich wünschen muss, dass die reformirte und lutherische Kirche in Meinen Staaten diese Meine wohlgeprüfte Ueberzeugnng mit Mir theilen möge, so weit hin Ich, ihre Rechte und Freiheit achtend, davon entfernt, sie aufdringen und in dieser Angelegeneit etwas verfügen und bestimmen zu wollen. Auch hat diese Union nur dann einen wahren Werth, wenn weder Ueberredung, noch Indifferentismus an ihr Theil haben, wenn sie aus der Freiheit eigener Ueberzeugung rein hervorgehet, und sie nicht nur eine Vereinigung in der äussern Form ist, sondern in der Einigkeit der Herzen, nach ächt biblischen Grundsätzen, ihre Wurzeln und Lebenskräfte hat.

So wie Ich selbst in diesem Geiste das bevorstehende Säcularfest der Reformation, in der Vereinigung der bisherigen reformirten und lutherischen Hof- und Garnison-Gemeine zu Potsdam zu *einer* evangelisch-christlichen Gemeine feiern und mit derselben das heilige Abendmahl geniessen werde, so hoffe Ich, dass diess Mein Eignes Beispiel wohlthuend auf alle protestantischen Gemeinen in Meinem Lande wirken und eine allgemeine Nachfolge im Geiste und in der Wahrheit finden möge. Der weisen Leitung der Consistorien, dem frommen Eifer der Geistlichen und ihrer Synoden überlasse Ich die äussere übereinstimmende Form der Vereinigung, überzeugt, dass die Gemeinen in ächtchristlichem Sinne dem gern folgen werden, und dass überall, wo der Blick nur ernst und aufrichtig, ohne alle unlautere Nebenabsichten auf das Wesent-

liche und die grosse heilige Sache selbst gerichtet ist, auch leicht die Form sich finden und so das Aeussere aus dem Innern, einfach, würdevoll, und wahr von selbst hervorgehen wird. Möchte der verheissene Zeitpunkt nicht mehr fern seyn, wo unter Einem gemeinschaftlichen Hirten Alles in Einem Glauben, in Einer Liebe und Einer Hoffnung sich zu Einer Heerde bilden wird!"

Potsdam d. 27. Sept. 1817.

Friedrich Wilhelm.

Sie kam ausser mehreren Gemeinden in allen Provinzen Preussens auch zu Stande im J. 1817. im Gross-Herzogth. Nassau (s. Bericht in *Städlin* und *Tzschirner's Archiv für K. Gesch.* Bd. 4 S. 165 ff.), — im J. 1818 im Fürstenth. Hanau (*s. Die Synode von Hanau.* Nach Actenstücken. Han. 1818.), —

in einem Theile des Königsr. Bayern (Kurze Nachricht v. d. Verhandlungen der protest. Gen. Synode zu Kaiserslautern vom 2—16. Aug. 1818. Speier 1818. 8.), —

im J. 1820 im Herzogth. Anhalt-Bernburg (*Fr. Adf. Krummacher,* Ueber die Wiedervereinigung der beiden Confessionen in d. evang. Kirche. Bernburg 1820. 8.), —

im J. 1821 in Fürstenth. Waldeck u. Pyrmont (s. Bericht in *Wachler* und *Schulz's* Neuen Annalen. Theol. Nachricht. Febr. 1823. S. 38 ff.), —

im Grossherzogth. Baden (Evang. Kirchen-Vereinigung im Grossherzogth. Baden nach ihren Haupturkunden u. Documenten. Heidelb. 1821. 8. Vgl. *H. E. G. Paulus*, Kirchen-Beleuchtungen (1. Hft. 1827.) Absch. XI: Zur Gesch. d. Union zwischen Reform. u. Luth. in Baden u. Würtemb. S. 186—99.), —

im J. 1822 in einem Theile des Grossherzogth. Hessen (Allgem. Kirchenz. 1823. Nr. 5.).

Die bedeutendsten Versuche, die Union dogmatisch zu begründen, wurden gemacht von:

Ern. Sartorius, welcher z. B. in *Wachler's* u. s. w. Theol. Nachrr. (1823.) S. 470 ff. eine Theorie zu begründen suchte, welche er schon in dem Schwäbischen *Syngramma* (s. darüber *Luthers Werke* nach Walchs Augs. Th. 20. S. 667—727. vgl. S. 365. u. 1129. und *Plancks* Gesch. des prot. Lehrb. Th. 2. S. 283 ff.) nach ihren Grundzügen findet und deren Entwickelung er nachweist in der Schr.: Der Paulin. Lehrbegr. vom h. Abendm. Frkf. 1779. besond. Kap. 2. — ferner vom rationalistischen Standpunkte:

Dav. Schulz, die chr. Lehre vom h. Abendmahle nach dem Grundtexte des N. T. — Ein Versuch u. s. w. Leipzig 1824. 8.

Ausser diesem schrieb *J. Schulthess* auf ähnlichem Standpunkt: 1) Verschiedene Ansichten des h. Nachtmahls in den Urkunden d. Christenthums — in den *Analekten* für d. Stud. d. exeget. u. system. Theologie, herausg. v. *Rosenmüller* u. *Tzschirner*. 4. Bd. 1. Stk. (1822.) S. 179—218. [vgl. die gründl. Kritik: Ueber d. Text und Sinn der h. Einsetzungsworte; gegen D. Schulthess, Prof. der Theol. zu Zürich v. D. *C. Im. Nitzsch*, (damals) Probste u. Sup. zu Kemberg — im 2. Stk. S. 135—198. vgl. auch die zum Theil treffenden Bemerkungen über die Einsetzungsworte des h. Abendmahls v. Dr. *Chr. Fr. Fritzsche*, (damals) Superint. in Dobrilugk — in d. Bibl. exeget. Repertorium v. Dr. E. Fr. K. Rosenmüller u. M. G. Hieron. Rosenmüller. 1. Bd. (Lpz. 1822.) S. 144—165. u. *Dess.* Bemerkgg. über das h. Abendm. n. d. Schr. — in Winer u. Engelh. n. krit. Journal d. theol. Lit. 2. Bd. (1824.) 2 St.]. 2) Die evang. Lehre vom h. Abendmahl, nach den fünf unterschiedl. Ansichten, die sich aus den neutestam. Texten wirklich oder scheinbar ergeben, v. Dr. *J. Schulthess* u. s. w. Leipz. 1824. 8.

Für und gegen Union vgl. Chph. Fr. Ammon, Ueber die Hoffnung einer freien Vereinigung beider protest. Kirchen. Ein Glückwünschungsschr. a. d. Herrn Antistes *D. Hess*. Leipz. 1818. 8. — J. A. H. Tittmann, Ueber die Vereinigung d. evang. Kirchen. Leipz. 1818. 8. — K. G. Bretschneider, Aphorismen über die Union u. s. w. Gotha 1819. 8. — Dan. v. Cölln, Ideen über d. innern Zusammenh. d. Glaubenseinigung und Glaubensreinigung in der evang. Kirche. Leipzig 1824. 8.

Anm. 4. Erlass Königs *Friedrich Wilhelm IV.* v. 6. März 1852. an den Evang. Ober-Kirchenrath in Berlin.

„Aus der Mir mittelst Berichts v. 19. Dec. v. J. überreichten Denkschrift ersehe Ich, dass der evang. Ob. K. R. die amtliche Verpflichtung der Kirchenbehörden in Beziehung auf Union und Confession in dem Sinne und Geiste der Bekenntnisstreue aufgefasst hat, von welchem Meines in Gott ruhenden Herrn Vaters Majestät, nach Seiner in den Kabinetsordres v. 27. Sept. 1817. und v. 28. Febr. 1834 bezeugten Auffassung, bei Förderung des in der Geschichte christlicher Kirche hochwichtigen Werkes der Union geleitet worden ist. Sowohl nach den erwähnten Erlassen des hochseligen Königs, als auch nach oft wiederholten Aeusserungen desselben gegen Mich, steht unzweifelhaft fest, dass die *Union* nach Seinen Absichten nicht den Uebergang der einen Konfession zur andern, und noch viel weniger die Bildung eines neuen dritten Bekenntnisses herbeiführen sollte, wohl aber aus dem Verlangen hervorgegangen ist, die traurigen Schranken, welche damals die Vereinigung von Mitgliedern beider Confes-

sionen am Tische des Herrn gegenseitig verboten, für alle diejenigen aufzuheben, welche sich im lebendigen Gefühl ihrer Gemeinschaft in Christo nach dieser Gemeinschaft sehnten, und beide Bekenntnisse [= confessionell getrennten Kirchen-Gesellschaften] zu Einer evang. Landeskirche zu vereinigen. Wenn die daraus für die Stellung des Kirchenregiments sich ergebenden Normen im Laufe der Zeit von der Verwaltung häufig missverstanden und verkannt worden sind, so gereicht es Mir zu besonderer Befriedigung, hierdurch anzuerkennen, dass der evang. Ob. Kirchenrath seit dem Eintritt in seinen schweren Beruf ernstlich bemüht gewesen ist, die Ansichten aufzuklären und für die wahren Grundsätze der Union ein richtiges Verständniss vorzubereiten. Ich halte aber auch dafür, dass es nunmehr an der Zeit ist, diesen Grundsätzen *in der Gestaltung der Kirchenbehörden* einen bestimmten und für die letzteren selbst massgebenden Ausdruck zu verleihen und dadurch die Bürgschaft zu geben, dass in dem Regiment der evang. Landeskirche eben so sehr die mit Gottes Gnade in der Union geknüpfte Gemeinschaft der beiden evang. Confessionen aufrecht erhalten, wie auch die Selbstständigkeit jedes der beiden Bekenntnisse gesichert werden soll. Demgemäss ertheile Ich hierdurch den nachstehenden Mir von dem evang. Ob. K. R. vorgetragenen Grundsätzen Meine Genehmigung:

1) Der evang. Ob. K. R. ist verpflichtet, ebensowohl die evangelische Landeskirche in ihrer Gesammtheit zu verwalten und zu vertreten, als das Recht der verschiedenen Confessionen und die auf dem Grunde desselben ruhenden Einrichtungen zu schützen und zu pflegen.

2) Der evang. Ob. K. R. besteht aus Gliedern beider Confessionen. Es können aber nur solche Personen in denselben aufgenommen werden, welche das Zusammenwirken von Gliedern beider Confessionen im Regimente mit ihrem Gewissen vereinbar finden.

3) Der evang. Ob. K. R. beschliesst in den zu seiner Entscheidung gelangenden Angelegenheiten kollegialisch nach Stimmenmehrheit seiner Mitglieder. Wenn aber eine vorliegende Angelegenheit der Art ist, dass die Entscheidung nur aus einem der beiden Bekenntnisse geschöpft werden kann, so soll die confessionelle Vorfrage nicht nach den Stimmen sämmtlicher Mitglieder, sondern allein nach den Stimmen der Mitglieder des betreffenden Bekenntnisses entschieden werden, und diese Entscheidung dem Gesammtbeschlusse des Collegiums als Grundlage dienen. Die-

ses Verfahrens ist in den betreffenden Ausfertigungen zu gedenken. Ich beauftrage demgemäss den evang. Ob. K. R., sich nach vorstehenden Grundsätzen in Zukunft zu achten, sowie auch diesen Meinen Erlass den Provinzial-Consistorien zur Nachachtung mitzutheilen und für deren Verfahren in Gemeinschaft mit Meinem Minister der geistlichen etc. Angelegenheiten eine Instruction vorzubereiten, welche Mir zur Genehmignng vorzulegen ist.

Charlottenburg, d. 6. März 1852.

(gez.) Friedrich Wilhelm."

Vgl. Aktenstücke aus der Verwaltung des Ev. Ob. K. R. 5. Heft 1852., wo sich auch das Publications-Rescript dieser Behörde und andere durch den königl. Erlass veranlasste Verhandlungen finden.

§. 131.

Beförderungsmittel des Heils.

(Subsidia salutis)

Zu den Mitteln, welche die Kirche anwendet, um das wahre christliche Leben in Allen, welche ihr nahe kommen, zu erwecken und zu fördern, gehören auch einige Uebungen, die sie entweder unmittelbar veranstaltet und veranlasst oder doch ihren einzelnen Gliedern empfiehlt. Sie werden gewöhnlich **Beförderungmittel des Heils** genannt, um sie von den Gnadenmitteln zu unterscheiden (§. 118.). Sie können meist zusammengefasst werden unter der Bezeichnung *Andachtsübungen.* Es gehören vor Allem zu ihnen 1) der **öffentliche Gottesdienst**, welcher besteht in gemeinsamer Lesung und Erklärung des Wortes Gottes, Feier der heil. Sacramente und in gemeinsamen Gebeten; 2) der **Privat-Gottesdienst**, nämlich tägliches Lesen der heil. Schrift oder guter Bücher, welche sie erläutern, tägliche Selbstprüfung nach dieser Richtschnur des Glaubens und Lebens und tägliches Gebet. Zudem haben Eltern und Herrschaften die Pflicht, mit ihrer Familie und wohl auch, wenn sie Verlangen oder Empfänglichkeit wahrnehmen, mit den hnen untergebenen Hausgenossen diese heilsamen Ueb-

ungen des christlichen Lebens zu halten, wenn auch unbeaufsichtigte Winkelgottesdienste grösserer Gesellschaften von Personen aus verschiedenen Häusern oder Orten (Conventicula) nicht *unbedingt* zu empfehlen sind, weil sie leicht geistlichen Dünkel erzeugen und wohl auch zu Separatismus führen können. Doch werden sie immer da sich bilden, wo der öffentliche Gottesdienst die christlichen Bedürfnisse der Gemeindeglieder nicht befriedigt, d. h. wo das Evangelium nicht lauter und lebendig verkündigt wird, und sind, wenn sie das Licht nicht scheuen, also der Beaufsichtigung sich nicht entziehen, gewiss eben so wohl zu dulden, als die Gesellschaften zu weltlicher Vergnügung.

Anm. Ueber den allg. Inhalt zu vgl. *Reinhard*, Moral. IV, 414 ff. 459 ff. und V, 3 ff. vgl. 65 ff. — Geschichtliches über die Collegia pietatis in *Ph. J. Speners* Sinne und Conventicula im gewöhnlichen (übeln) Sinne bei *Walch*, Relig. Streitigkk. in der Evang. Luth. Kirche. Th. 2. S. 507 ff.

Dritter Abschnitt.

Von der Verwaltnng der Kirche und ihrem Verhältniss zu weltlichen Staaten.

---

§. 132.

Der Herr der Kirche.

Die Kirche, die in dem allgemeinen, ewigen Reiche Gottes, aus dem sie ihren Ursprung hat, sich vollenden wird (Matth. 25, 34 ff. 1 Cor. 15, 27 fg.), hat auch ihren Herrn im Himmel, Gottes- und Menschensohn. Er hat 1) die Gemeinde *gesammelt* durch sein Evangelium und durch seinen Erlösungstod sie sich *erworben* (Eph. 5, 25 ff. 1 Pet. 2, 24 fg. u. a.) — und durch die verordnete Predigt und Leitung der Schicksale der Völker (Matth. 11, 27. 28, 18. Joh. 17, 2. vgl. 3, 35. 1 Cor. 15, 25—28. Matth. 22, 42 ff. Phil. 2, 10 fg. Eph. 1, 20 ff.) sammelt er fort und fort die verirrten Kinder Gottes aus der Zerstreuung, der Finsterniss und den Greueln des Götzendienstes in sein erleuchtetes Reich (1 Pet. 2, 9 ff. Joh. 10, 12 ff. Matth. 11, 27—30.). — 2) *Seinen Namen tragen alle,* welche durch die heil. Taufe dem dreieinigen Gotte geweiht werden (Gal. 3, 27—29. 1 Cor. 3, 23. vgl. Eph. 3, 21. 5, 23. 1 Cor. 11, 3. — Ap. Gesch. 2, 36—39.), und er nährt und stärkt die geistlich Hungrigen und Durstigen in dem Sacrament des Abendmahls, bis dass Er kommt. — 3) *Er bestimmt und leitet das Leben der*

Christen a) durch *seine Offenbarungen in Wort und Leben* (Matth. 23, 8. 28, 18—20.), b) durch *seinen Geist;* denn Er ist allen den Seinen nahe, führt und beschirmt, tröstet und erfreuet sie, lebt ihnen und in ihnen, wenn nur *sie* Ihm, als ihrem Herrn, leben und sterben und alles thun in Bezug auf Ihn (Joh. 6, 54. 57. 14, 21. 23. 17, 21—23. — vgl. Offenb. 3, 20. — Gal. 2, 20. Eph. 3, 17. 2 Cor. 13, 5. Col. 1, 27.). — 4) Er *richtet* dereinst Alle und erkennt nur die als die Seinigen an, die durch seinen Geist sich leiten liessen und in seiner Nachfolge Gott wahrhaftig und im Herzen verehrten und seinen Willen thaten (Matth. 7, 21 ff. 25, 31 ff. 1 Cor. 4, 4 fg. 2 Cor. 5, 10 fg.).

Von keinem Andern kann diess gesagt werden; denn er hat bei seinem Heimgange zum Vater wohl *Diener* berufen und bestellt, die in Seinem Namen reden und handeln und die ihnen vertrauten Güter treu verwalten sollten (1 Cor. 3. 4. vgl. 1 Pet. 5, 3.), aber seine Würde hat er keinem Stellvertreter übertragen (Matth. 23, 8. 9. 10.), sondern ausdrücklich sich für den alleinigen *Meister* (angef. St.) und den *König* im Reiche der Wahrheit (Joh. 18, 36 fg.) und für den, dem vom Vater im Himmel das ganze Geschlecht der Menschen zur Erlösung übergeben ist (vgl. die StSt. oben 1) Matth. 11, 27. u. s. w.), und für den *Hirten* erklärt, der keinen versäumt und noch alle Völker in Eine Heerde sammeln wird (Joh. 10, 12—16.), und darum den Seinigen geboten, in allen ihren Anliegen sich an *Ihn* zu wenden und in *seinem Namen* zum Vater zu beten, mit der Verheissung, Er wolle die Gebete erhören und ihre Erhörung vermitteln (Joh. 14, 13 ff. 16, 23 ff. Matth. 18, 19. 20.). Diese Majestät erkannten auch die ersten Jünger an und sprachen ihre Anerkennung durch Wort und Leben aus; sie nannten ihn den *Herrn* (1 Cor. 8, 6. 12, 5. Phil. 2, 9 ff. 2 Tim. 2, 19. Ap. G. 2, 34—36.), das *Haupt* der Gemeinde (Eph. 1, 22 f. 4, 15 ff. 5, 23 fg. Col. 1, 18. 2, 18 ff. 1 Cor. 11, 3. 15, 25 ff.), den *Hirten* und *Bischof* der Seelen (1 Pet. 2, 25.) und beteten ihn an, als den

allgegenwärtigen Sohn Gottes (Hebr. 4, 14—16. und §. 51.).

§. 133.

Lehrer und Vorsteher der Kirche — Diener Christi [1]).

Jeder wahre Christ, welcher in dem Glauben an das Evangelium seinen Frieden gefunden hat, fühlt den Beruf, nach seinen Kräften dahin zu wirken, dass das ihm gewordene Heil auch Andern zu Theil werde. Und weil er nur durch den Geist Gottes sich leiten lassen will, ist und heisst er geistlich (*πνευματικός*: 1 Cor. 2, 13 ff. 3, 1 ff. Röm. 8, 14 ff. Gal. 5, besonders V. 16 ff. vgl. 3, 2 fg.). Um dieses geistlichen Charakters und Berufs aller wahren Christen willen heisst die *Gemeinde Christi* die geistliche Familie (*οἶκος πνευματικός* 1 Pet. 2, 5.), das heilige oder königliche Priestergeschlecht (*ἱεράτευμα ἅγιον* ebendaselbst, oder *βασίλειον ἱεράτευμα* V. 9.); sie bildet das wahre *Volk Gottes*, das heilige, ihm geweihete und ganz ergebene Volk (*ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν — λαὸς θεοῦ* ebendas. V. 9. 10. vgl. Offenb. 1, 6. [2]). Aber weil diess doch in Wahrheit nur von den Auserwählten gilt und die grosse Zahl der Berufenen zu diesem göttlichen Leben erst geweckt, gebildet und erzogen werden muss, so berief schon der Herr aus seinen ersten Jüngern einen Vorstand seiner Kirche, welcher mit besonderen Gaben und Vorschriften und einer besonderen Vollmacht versehen und ausgerüstet, das Evangelium verkündigen, den Be-

---

1) 1 Cor. 4, 1: *ὑπηρέται χριστοῦ καὶ οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ*, vgl. 3, 5: *διάκονοι*, V. 9: *συνεργοὶ τοῦ θεοῦ*. — Tit. 1, 7: *θεοῦ οἰκονόμοι*, und im Verhältniss zur Gemeinde: *ἐπίσκοποι, ποιμένες, προϊστάμενοι, προεστῶτες, πρεσβύτεροι, διάκονοι* (z. B. Ap. Gesch. 6.) — jedenfalls nicht Herren der Gemeinden (Matth. 23, 8—11.): *οὐ κυριεύοντες αὐτῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοὶ τῆς χαρᾶς αὐτῶν* (2 Cor. 1, 24.), — *μηδὲ κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου* (1 Pet. 5, 3.).

2) *Καὶ (Ἰησοῦς Χριστὸς) ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλεῖς, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ.*

dürfnissen der gesammelten Gemeinde hülfreich entgegenkommen und die Bildung und Erziehung derselben sich angelegen seyn lassen sollte (Matth. 10. Luk. 9. 10. Marc. 6, 7 ff. Matth. 28, 16 ff. Marc. 16, 15 ff. Luk. 24, 46 ff. Ap. G. 1, 8. Kap. 2. — Eph. 4, 11 ff. 1 Cor. 12, 28 ff. vgl. Matth. 18, 15—18.). Diesem Beispiele des Herrn folgten auch die Apostel und ersten Jünger (a. StSt.) und beriefen für die einzelnen Gemeinden nach deren verschiedenen Bedürfnissen verschiedene Lehrer und Vorsteher, welche theils für das Innere (Bildung durch Lehre und Zucht) theils für das Aeussere (Pflege der Armen, Kranken, Fremden u. s. w.), theils für beides zugleich sorgten (Ap. G. 1, 15—26. 6, 1 ff. 14, 23. 20, 17 ff. — 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 5 ff.). Dieser Vorgang und diese Anordnungen Christi und seiner Jünger waren den besonnenen Christen der folgenden Jahrhunderte Vorbild und Regel, und so gern wir den priesterlichen Charakter und die geistliche Vollmacht aller wahren Christen anerkennen, so spricht doch die Erfahrung aller Zeiten für die Weisheit Jesu, welcher einen besondern geistlichen *Lehrer-* und *Verwaltungs-Vorstand* der Kirche anordnete und durch besondere Weihe ihn auszeichnete (Luk. 24, 50 ff. vgl. Ap. G. 6, 6. s. §. 134.); denn durch ihn allein ist es möglich, *Reinheit und Einheit der Lehre*, *Heiligkeit des Lebens* und *Ordnung im Kirchenwesen* zu erhalten, ja diese besondere Berufung wahrhaft geistlicher Hirten und Lehrer, welche nur zur *Erbauung* der Gemeinden leben (1 Cor. 3. 4. 9. u. a. Eph. 4, 12 fg.), war und bleibt unstreitig das zweckmässigste Mittel, das Reich Christi seiner Bestimmung gemäss nach innen und aussen zu bauen. Diesen Einen Zweck sollen alle Geistlichen, als Diener Christi und Offenbarer seines Geistes, durch treue Verwaltung ihres Amtes verfolgen (1 Cor. 4, 1. 2. 2 Tim. 1, 8 ff. Kap. 2.), aber nach den verschiedenen Bedürfnissen der Menschen und den verschiedenen Gaben Gottes kann und soll ihre Stellung und Wirksamkeit verschieden seyn (1 Cor. 12, 4. 6 ff. 18 ff. 28 ff. Eph. 4, 11 ff.).

Anm. 1. Der im § gegebenen biblischen Darstellung entspricht auch die Lehre der Evang. Kirche von einem besondern *geistlichen Stande* oder dem Lehramte im Gegensatz

a) zu den *hierarchischen Ansichten* der *Römisch-katholischen* (§. 138.) u. *Griechischen Kirche*; vgl. *Baumgarten*, Polemik. Th. 3. S. 398 ff. und *Winer*, Comparat. Darst. S. 102 ff.

b) zu den *Quäkern, Anabaptisten* u. anderen Secten; s. *Apol.* Aug. Conf. p. 200. 204. — *Barclay's* Apol. Satz 10. u. vgl. *Baumgarten*, a. Schr. S. 403 ff.

Unevangelischer Streit in der Evang. Kirche gegen *Speners* Lehre vom *Predigtamt* u. *geistlichen Priesterthum*; — vgl. *Walch*, Streitigkk. in d. Ev. Luth. Kirche. Th. 2. S. 460 ff. 490 ff. — Auch jetzt bewegt angesehene Lehrer unserer Kirche eine über das *geistliche Amt* hervor getretene Differenz, „welches die Einen (*Löhe, Kliefoth*, *Krabbe*, *Petri*, *Münchmeyer*, *Vilmar* u. a.) als unmittelbare göttliche Stiftung, jedoch ohne alle katholisirenden oder anglikanisirenden Successionsgelüste, die Anderen (*Höfling*, *Philippi*, *Hofmann*, *Harnack*, *Thomasius*, *Huschke*, *Harless*, *Kahnis* u. a.) nur als durch Wort und Sacrament bedingte, zu ihrer geordneten Spendung nothwendige und im geistlichen Priesterthum wurzelnde Institution ansehen. Die *reichenbacher Conferenz* (in Sachsen), zu der die bedeutendsten Theologen beider Richtungen behufs Verständigung über diese Differenz zusammentraten (1856), hat zwar nur in der Negation der katholischen Doctrin und katholisirender Einseitigkeit vollständige Einigung, aber doch auch in der Affirmative grössere Klarheit und Annäherung erzielt." So fasst den Streitpunkt *Kurz*, Lehrb. d. K. G. §. 204. Nr. 6. — Die Hauptschriften von *Löhe* sind: Drei Bücher v. d. Kirche (2. Ausg.) 1852. 8. und Neue Aphorismen über Kirche und Amt. 1851. 8.: dagegen von *Höfling*, Grundsätze ev. luther. Kirchenverfassung (3. Ausg.) 1853. vgl. die Composition des chr. Gemeindegottesdienstes. 1837. 8. —

Unsere Kirche erkennt die göttliche Stiftung des geistlichen Amtes an, ohne ihm einen besondern character sanctitatis zuzueignen, und ihre Grundsätze finden sich in trefflicher Weise ausgesprochen Apol. Conf. art. XIII. p. 201 sq. Eine lehrreiche Sammlung von Erklärungen Luthers selbst gibt *Beste*, Dr. M. Luthers Glaubenslehre (1845.) §. 61. S. 238 ff. vgl. Löhe, neue Aphorismen S. 44 ff.

Anm. 2. Versuchungen für Geistliche bei redlichem Eifer ihre Aufgabe zu lösen:

a) Verwechselung der Einheit im Geiste (welche mit der grössten Mannichfaltigkeit vereinbar ist, wie sie vorbildlich in den Aposteln erscheint) mit der Einerleiheit der Form (*falsche Orthodoxie*);

b) Verwechselung der Heiligkeit, als Ideal für die irdische Kirche, mit derselben, als einer schon darstellbaren auf Erden (Verirrung der Novatianer, Donatisten, Katharer, Perfectionisten und vieler Chiliasten — Himmelreich auf Erden — als himml. Jerusalem, Gemeine der Vollendeten u. s. w.).

c) Verwechselung der Kirchenzucht und der Kirchenherrschaft (wodurch die Kirche Christi zu einem Reiche dieser Welt wird). Vergl. *Artt. Smalc.* p. 333. *Calvin.* Institut. IV. 12. §. 4.

Ueber die Einheit der Kirche: Chph. Fr. v. Ammon, in der Zeitschr.: Die unveränd. Einheit der Evang. Kirche. 1. Heft (1826.) S. 8 ff. u. J. A. H. Tittmann, De unitate ecclesiae evangelicae, progr. Lips. 1826. 4.

Ueber *Kirchenzucht* vgl. besond. *A. Neander,* Allg. Gesch. der christl. Rel. u. Kirche. 1 Bd. 1. Abth. (2. Ausg.) S. 372 ff. u. *Cramer-Bossuet,* 2. Th. S. 579 ff.

Die den Dienern der Kirche durch die Ordination übertragene Amtsgewalt ist theils *potestas ordinis* (publice docendi et sacramenta administrandi), theils *pot. clavium* (facultas remittendi et retinendi peccata). Vgl. *Conf. Aug.* art. VII. und die Erklärungen der ältern Theologen b. Schmid, Dogm. d. ev. luth. K. §. 59. Anm 9.

Ueber das Wesen und den Zweck der chr. Kirchenzucht, welche in dem natürlichen Recht jeder Gesellschaft, in den Aussprüchen und der Praxis Christi und der Apostel, in der Aufgabe der Kirche, ihre Glieder zu erziehen, wie in ihrem Verhältniss zu anderen Gemeinschaften insbesondere der Pflicht, für ihre Ehre vor den Nichtchristen zu sorgen, begründet ist, theilt schon Neander a. Sch. treffliche Stellen aus alten Kirchenlehrern mit. — Unter den Theologen der erneuerten Kirche möge hier *G. Calixt* genannt werden, der disp. VIII (de poenitentia) thes. 8 ff. in wahrhaft evangelischem Geiste sich über die geistliche Gewalt, insbesondere auch über den Zweck und die Nothwendigkeit des Bannes erklärt.

§. 134.

Innerer und äusserer Ruf der Geistlichen und ihre Weihe.

Wer von Gott Gaben zur Führung eines geistlichen Amtes empfangen hat (1 Cor. 12, 4.) und in seinem Herzen einen heiligen Drang empfindet, demselben sich zu widmen und für das Reich Christi zu wirken, der ist von dem Herrn selbst berufen, und ohne diesen *innern* göttlichen Ruf (1 Cor. 12, 5. vgl. 28. Eph. 4, 11. Col.

4, 17. Ap. Gesch. 20, 28.) soll niemand ein so erhabenes, mit Selbstverleugnung und Aufopferungen mehr als jedes andere verbundene Amt begehren. — Der *äussere* Ruf in einen geistlichen Wirkungskreis steht der Gemeinde zu in ihren Vorstehern oder Vertretern, denen sie die Fähigkeit des Urtheils zutrauet und darum ihre Stimme überlässt (Ap. G. 14, 23. 1 Tim. 3. 2 Tim 2, 2. Tit. 1, 5 ff.) ist und es ihre heilige Pflicht, Männer von gutem Ruf, Gaben und Kenntnissen anzustellen (angef. StSt.). Diese geistlichen Vorsteher haben auch das Recht, unter Gebet und Auflegung der Hände mehrerer Amtsgenossen die Neuerwählten zur Führung ihres Amtes einzuweihen (Ap. Gesch. 6, 6. 13, 3. vgl. 14, 23. 1 Tim. 4, 14. (5, 22.) 2 Tim. 1, 6.). Gleicher Weise weihete auch Christus die Apostel vor seiner Aufnahme, nachdem er ihnen vorher die Pflichten ihres Berufs vorgehalten hatte (Luk. 24, 50 ff. Ap. G. 1, 2 ff.). — Dass eine jede Gemeinde, welcher der Geistliche mit seinen Gaben treu und redlich dient, verpflichtet sey, ihn zu erhalten und vor Nahrungssorgen zu bewahren, versteht sich von selbst, weil dadurch seine ungetheilte und freudige Wirksamkeit bedingt wird; auch fordert diess das Wort des Herrn und seiner Jünger (Matth. 10, 10. Luk. 10, 7. 8. 1 Cor. 9, 4. 7—14. 1 Tim. 5, 17. 18. vgl. 5 Mos. 24, 14.).

Anm. Die Erklärungen unserer Kirche über die *Vocatio* s. Conf. Aug. XIV. Artt. Sm. p. 352 sqq. — *Ordinatio*: Artt. Sm. p. 352. vgl. *Winer*, Compar. Darst. an d. betreffenden Stellen, *Schmid* a. S. Anm. 7. und m. Schr.; Das Bekennt. d. ev. Kirche u. d. ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener (1847.) S. 101—202.

§. 135

Ehe und Rang der Geistlichen.

Eine *äussere Heiligkeit*, wodurch der Geistliche sich vor den Laien auszeichne, fordern die evangelisch-apostolischen Bestimmungen nicht; das Christenthum fordert von allen seinen Bekennern ohne Unterschied die innere

Weihe der göttlichen Kindschaft, welche durch kindlichen Glauben an Jesum Christum und herzliche Liebe gewonnen und bewährt wird, und von dem Geistlichen (im engern Sinne) ausserdem nur die erforderlichen Gaben und Neigungen. Von gänzlicher Verkennung des christlichen Wesens zeugt daher die Forderung der *Ehelosigkeit*, welche die Römische und zum Theil die Griechische Kirche an ihre Geistlichen thut. Die Schrift weiss von einer solchen allgemeinen Forderung nichts. Nach ihren Bestimmungen soll der Geistliche wie in allen Verhältnissen, in welchen er lebt, durch einen christlich-weisen Wandel seiner Gemeinde ein Vorbild seyn, so sich auch insbesondere in dem nächsten und schönsten Kreise, in welchem er sich befindet, in seiner Familie, als Gatte, Vater und Herr des Hauses zeigen. Denn wer seiner eignen Familie nicht wohl vorzustehen weiss, wie wird der, fragt der Apostel, die Familie Gottes, die ihm vertraute Gemeinde versorgen (1 Tim. 3, 4. 5.)? Die Geschichte sagt es auch laut, welche Gräuel der Unzucht und darum welchen Schaden und welche Schmach das Eheverbot der Kirche verursacht hat und noch immer verursacht und wie nachtheilig es selbst den weltlichen Staaten sey. Die Schrift, welche nicht gegen Gottes Ordnung streitet, gestattet allen Geistlichen ohne Unterschied eine heilige Ehe (1 Tim. 3, 2. 4. 5. 4, 3. Tit 1, 6. vgl. 1 Cor. 9, 5. vgl. Matth. 8, 14 ff.), es sey denn, dass jemand um höherer Zwecke willen, in dem Falle, dass die Ehe hinderlich würde, sie zu verfolgen, freiwillig im ehelosen Stande verharren wollte und ohne Gefahr für seine Sittlichkeit es könnte (Matth. 19, 11. 12. 1 Cor. 7, 7. 9. 17. 26. 28. 9, 5 ff.). — Eben so wenig, als durch ein *äussere Heiligkeit* sollen nach den evangelischen Bestimmungen die Geistlichen durch *äussern Rang* und *äussere Macht* ausgezeichnet und wirksam seyn, auch bedürfen sie solcher weltlichen Mittel für ihre Zwecke nicht; sie können, wie leider die Geschichte und Erfahrung lehrt, dadurch vielmehr versucht werden, anstatt Diener, *Herren* der Gemeinden zu werden (1 Pet. 5, 13.). Ihnen ist allein vertrauet die Macht des göttli-

chen Worts, — und die Bildung ihres Geistes und Herzens, die Treue in der Verwaltung ihres Amtes zum Wohle der Menschen, die aufopfernde Liebe und wahrhaftige Anspruchslosigkeit (Demuth), mit welcher sie es thun, soll und kann ihnen allein Würde und Einfluss geben (Luk. 22, 24 ff. vgl. Matth. 20, 25 ff. mit 18, 1 ff. Marc. 9, 35. 10, 35—45.). Wer durch diese Mittel und auf diesem Wege nicht Einfluss erlangen kann, zeigt, dass er ungeistlich und darum unbrauchbar sey zum Dienste der Kirche Christi.

Anm. Ueber den Cölibat der Geistlichen geschichtlich u. dogmatisch s. G. Calixtus, Tr. de conjugio Clericorum (Helmst. 1631. Frcf. 1653. 4.) Emendatius ed. *H. P. C. Henke.* Helmst. 1783. 8. — J. G. Walch, de episcopo unius uxoris viro — in s. Miscell. ss. p. 409. *Dess.* Einleit. i. d. Rel. Streitigkk. ausser d. Luth. Kirche. Th. 1. S. 180 ff. vgl. 711. Th. 2. S. 483—503. Th. 5. S. 472—76. vgl. über and. Gegner der Ehe überhaupt. Th. 4. S. 771. 846 899. 905. 1062. u. Th. 1. S. 652. — *Gieseler*, a. Schr. 2. Bd. 1. Abth. S. 277 ff. vgl. Studien und Kritiken 1853. 4. H. S. 770. — *J. Gfr. Körner*, Vom Cölibat der Geistlichen. Lpz. 1784. 8. — Das kirchliche Cölibatgebot in s. Verhältniss zur Rel., Sittlichk. u. Politik. Von M. Aus d. Franz. 1811. 8. — *Jos. Theod. Abs* (gewes. Kathol.), Das Cölibatgebot im Widerspr. m. Bibel, Kirche u. Staat dargest. 1812. 8. — Frid. Huber, Freymüthige Darst. der Ursachen des Mangels an kath. Geistlichen u. s. w. Gutachten d. th. Fakult. zu Landshut. Rotw. 1818. 8. — J. G. Weinmann, Soll d. Cölibat d. kath. Geistlichk. ferner fortbestehen, oder soll er aufgehoben werden? Beantwortet (für Aufhebung) u. s. w. Tüb. 1820. 8. — *J. Ant. Sulzer*, Die erheblichsten Gründe für u. gegen das kath. Cölibatgesetz zu nochmal. Prüfung dargelegt. Const. 1820. 8.

Vgl. m. Schr.: Das Bekenntn. d. evang. K. in seinem Verh. zu dem der Römischen u. Griechischen (1853.) S. 138 ff. Beurtheilung der entgegensetzten Lehre.

---

§. 136.

Verhältniss der Kirche zum Staate oder die gegenseitigen Rechte und Pflichten derselben.

Da die Kirche kein staatliches Institut ist, so kann sie auch als solche dem Staate nicht unterworfen seyn. Die Kirche als eine Anstalt Gottes hat durch ausserordentliche Offenbarung ihre Gesetze empfangen, welche in heiligen Urkunden, als ihrem Codex, enthalten sind und nach welchen unabänderlich gelehrt und gehandelt werden soll, an welche auch alle christliche Fürsten und Obrigkeiten gebunden sind, eben so wie jeder ihrer Unterthanen. Aber in ihrem Codex wird auch bestimmt und deutlich der Ursprung der Staaten und Obrigkeiten von Gott abgeleitet (Joh. 19, 11. Röm. 13, 1. vgl. Joh. 10, 34. Ps. 82.), und ein unbedingter Gehorsam gegen Fürsten und Obrigkeiten geboten in allem, was zu fordern ihres Amtes ist (Matth. 22, 15. Luk. 20, 20 ff. Röm. 13, 1—7. Tit. 3, 1.), selbst dann, wenn der eigene Sinn und das Leben der obrigkeitlichen Personen mit dem Gesetze, das sie verwalten, im Widerspruch stünde (Matth. 23, 1—4. 1 Pet. 2, 13—20.). Auch soll die Kirche kein äusseres Reich seyn, und darum mit äusserer Macht dem Staate entgegen treten können (Joh. 18, 35 ff. Luk. 17, 20 fg. vgl. Matth. 20, 25 ff.), vielmehr ist es ihre Aufgabe, alle ihre Glieder zu einer innern Gerechtigkeit zu führen, ohne welche aller äussere, bürgerliche Gehorsam ein unvollkommener und an sich werthloser Zwangsdienst ist. Nach den evangelisch-apostolischen Erklärungen sind Kirche und Staat zwei von Gott geordnete Anstalten, welche einander gegenseitig durchdringen und unterstützen sollen, um sowohl das *äussere* und *zeitliche* (die Aufgabe des Staats), als das *innere* und *ewige* Wohl der Menschen zu gründen und zu sichern; durch äusserliche, bürgerliche Zucht und Bildung die innere, religiöse zu unterstützen, und durch diese jene zu vollenden. Es er-

geben sich hieraus folgende *Rechte* und *Pflichten* sowohl der weltlichen Obrigkeit in Beziehung auf die Kirche oder ihren Vorstand, als dieser in Beziehung auf jene:

1) Dem Staate kommt zu

a) unbedingte *Oberherrschaft* und das *Richteramt* über die Geistlichen in allen bürgerlichen Angelegenheiten;

b) dss *Recht*, alle unmittelbare eigenmächtige Einmischung der Geistlichen in bürgerliche Angelegenheiten entschieden zurückzuweisen (*Veto*) und von ihnen zu fordern, dass sie sich lediglich in dem Kreise ihrer Berufswirksamkeit halten. — Von jenem Rechte ist unzertrennlich die oberste äussere Aufsicht über die kirchliche Wirksamkeit der Geistlichen und das Recht der Bestättigung neuer Wahlen (*Placet*), damit nichts dem Staatswohle gefährliches angeordnet und gelehrt und nicht Männer zu Volkslehrern berufen werden, deren politische Grundsätze verdächtig sind;

c) die *Befugniss*, die Kirche theils zu veranlassen oder zu nöthigen, politisch gefährliche Menschen aus ihrem Dienste zu entlassen, theils auf solche Geistliche aufmerksam zu machen, welche nach Lehre und Leben mit der göttlichen Wahrheit, die sie predigen und lehren sollen, im Widerspruch stehen, *wenn* die Kirche diess nicht wahrnehmen könnte oder wollte (*Consilium*).

2) Der Kirche oder ihren Stellvertretern und Verwaltern kommt zu

a) von der weltlichen Obrigkeit *Schutz* und *unbedingte Freiheit* zu fordern in der Erforschung und dem Vortrage der christlichen Lehre nach dem heiligen Kanon, so wie in der Bestimmung der kirchlichen Formen aller Art, auch des äussern Cultus, weil es unzulässig ist, dass die, welche die Träger und Bildner des christlichen Geistes seyn sollen, nicht

auch die äusseren Formen geben, in welchen er sich nach der Verschiedenheit zeitlicher und örtlicher Bedürfnisse aussprechen soll;

b) die *Befugniss*, die weltliche Obrigkeit, in sofern sie selbst der christlichen Kirche angehört, zwar ehrerbietig, aber mit dem gebührenden Ernste aufmerksam zu machen, wenn ihre Verwaltung einen entschieden unchristlichen Geist ausspricht und eben so das äussere Wohl, als das Seelenheil der Bürger bedroht;

c) die *Befugniss*, alle unmittelbaren Eingriffe der weltlichen Obrigkeit in die kirchliche Verwaltung durch Mandate oder Interdicte, in sofern sie der Sache Gottes nachtheilig sind, in gebührenden Gegenvorstellungen. zurückzuweisen und im äussersten Nothfalle, zwar niemals sich zu empören, aber, weil durch menschliche Willkühr die Pflicht Gott zu gehorchen, nicht aufgehoben werden kann (Matth. 10, 9 ff. 12, 31 fg. Luk. 10, 1—4. vgl. Joh. 15, 17. — 16, 4. — Ap. Gesch. 4, 19. 20. 5, 25—29. vgl. 1 Cor. 4, 9—13. 1 Pet. 3, 13 ff.), lieber auf alle bürgerlichen Vortheile zu verzichten und selbst das Leben zu opfern, als ihren heiligen Pflichten etwas zu vergeben, übrigens aber Bemerkungen der Obrigkeit über die Kirche und etwanige Verbesserung in Lehre, Cultus und Leben wohl zu beachten, aber doch nur als *Rathschläge eines Freundes* beachten zu dürfen und nach ihrer einzig entscheidenden Norm, nach dem Kanon der heiligen Schrift, zu prüfen.

§. 137.

Herkömmliche Lehrformen über das Verhältniss der Kirche zum Staate.

In Betreff ihrer äusseren Organisation steht die Lutherische Kirche der Reformirten nach. Sie hat zwar [1])

1) Conf. Aug. art. XVI. abus. VII. Apol. art. IV. p. 149 sqq. 156. IX. p. 232 sq. XIV, p. 292 sqq. Artt. Smalc. P. II. art. IV. p 312 sqq.

Kirche und Staat und ihre beiderseitige Verwaltung wohl unterschieden, aber mehr in Voraussetzung einer richtigen Theorie über das gegenseitige Verhältniss und mehr im Gegensatz gegen die Römische Hierarchie sich erklärt, als dieselbe genügend dargestellt, noch weniger gleich anfangs geltend gemacht. Zwar schreiben unsere Reformatoren der Kirche oder ihrem Vorstande deutlich das *jus sacrorum* oder *potestas s. jurisdictio ecclesiastica* zu, d. h. die Befugniss, die zur Erreichung ihres Zwekkes nothwendigen Bestimmungen und Anordnungen in Beziehung auf Lehre, Gebräuche und Zucht und deren Verkündiger und Verwalter nach der heil. Schrift selbst zu treffen und auszuführen (Artt. Smalc. p. 351 ff. vgl. Conf. Aug. art. XXVIII. de potest. eccl.), aber während sie die Ueberschreitung dieser Befugniss gegen die Römische Kirche eben so bestimmt als kräftig im evangelischen Geiste rügten, unterliessen sie es im Drange der Zeit, das Verhältniss der *weltlichen Obrigkeit und der Fürsten* zur evangelischen Kirche oder ihr *jus (majestaticum) circa sacra* genau zu bestimmen. So geschahe es, dass, indem man in den Ländern, welche zu dem gereinigten evangelischen Lehrbegriff sich bekannten, die Hierarchie stürzte, die Fürsten und weltlichen Obrigkeiten unbemerkt fast ganz die Stelle der ehemaligen Bischöfe einnahmen und nicht bloss eine weltliche Macht, sondern entweder unmittelbar oder mittelbar durch ihnen untergebene Consistorien auch eine geistliche Macht über die evangelische Kirche ausübten, und der geistliche Vorstand in den meisten evangelischen Ländern eine sehr untergeordnete Stellung bekam, indem selbst die Consistorien fast überall noch bis in neuere Zeiten auch *weltliche Vorsitzer* und *Räthe* erhielten mit wenigen *geistlichen Assessoren.* Es war sehr natürlich, dass dieses Missverhältniss in einzelnen Ländern unter herrschsüchtigen Obrigkeiten zu grosser Willkühr und Bedrückung der

---

u. Tract. de Potest. et Primatu Papae p. 340 sqq. Form. Conc. Sol. Decl. art. X. p. 791.

Kirche führte (Caesaropapia genannt — *Gerhard* und *Spener*) [1]) und dadurch laute Klagen hervorgerufen wurden. Allein die ersten Versuche, welche gemacht wurden, das rechte Verhältniss festzustellen, hatten den Zweck, die *geistliche* Obergewalt der Fürsten zu vertheidigen, indem man die Unangemessenheit des bestehenden Verhältnisses durch den Titel *summus episcopus* bedeckte, den man den Fürsten gab, und den Grundsatz aufstellte oder doch befolgte: *cujus est regio, ejus est et religio.* Diess ist das Territorialsystem, welches schon (1648.) in den westphälischen Friedensbeschlüssen durch Sanction des *fürstlichen Jus reformandi* einen beklagenswerthen Ausdruck fand und bald darauf durch die Verwüstung ganzer evang. Landeskirchen, namentlich in den österreichischen Kronländern, auch in Schlesien, seine Unvereinbarkeit mit christlichen Grundsätzen bekundete, dessen berühmtester Vertheidiger nach dem Vorgange des *Hugo Grotius, Christian Thomasius* († 1728.) war. Der bedeutendste Theolog, welcher nicht blos gegen die herrschenden Grundsätze schrieb, sondern ein System aufstellte, gegründet auf den Satz: *suum cuique,* war, nachdem ihm der grosse Staatsmann *Sam. v. Pufendorf* vorangegangen, *Christoph Matth. Pfaff* († 1760.). Es wird dieses System, nach welchem Kirche und Staat einander nicht untergeordnet, sondern gleichgestellt werden sollen, das Collegialsystem genannt und hat in unseren Tagen viele Vertheidiger, wenn auch noch nicht die nothwendige Geltung gefunden. — Soll aber ein andres gelten, so wird der Kirche die Unterordnung ihres Lehrstandes immer erspriesslicher seyn, als Hierarchie (§. 135.).

---

2) Vgl. Gerhard LL. theol. Tom. XIII. p. 215 sq.: *Καισαρεοπαπία, qua politico magistratui absolutum imperium in ecclesiae ministros vindicant, constitutionem ministerii ad regalia pertinere censent,* pro lubitu *absque ecclesiae consensu* ministros constituendi et iterum repudiandi, *arbitratu proprio leges praescribendi potestatem ipsi tribuunt,* disciplinae eccl. sese subjicere detrectant, Spiritui S., errores et flagitia xanti, capistrum injicere laborant. — *Spener,* Theolog. Bedenken Bd. ta 118.

Die **Literatur** verzeichnet zweckmässig *Bretschneider*, Entw. der Dogm. Begrr. §. 127. — Vorzüglich brauchbar sind: J. Lor. v. Mosheim, Kirchenrecht der Protestanten. Zuerst mit Anmerkk. herausgeg. v. Chr. E. von Windheim [Helmst. 1760.], nun neu bearbeitet und fortges. v. *Chr. A. Günther*. Lpz. 1800. 8. — *Dan. Nettelbladt*, Observatt. jur. eccl. (Hal. 1783. 8.) N. VI: *de tribus systematibus de jure sacrorum dirigendorum domini territorialis evangelici quoad ecclesias evangelicas sui territorii.* — Besonders lehrreich Fr. Jul. Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten (1840.) S. 5 ff., der auch auf die Geschichte der Bildung der verschiedenen Systeme eingeht, und Ludwig Richter, Gesch. d. ev. K.-Verfassung in Deutschland. Leipz. 1851. 8.

Für das Territorialsystem: *Thom. Hobbes*, Leviathan s. de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis 1651. fol. u. ö. (auch deutsch in 2 BB. 8. Halle 1794. 1795.) vgl. *Ej.* Elem. philos. de cive. Par. 1642. u. ö. — Das System in der schlimmsten Form = Caesaropapia. — Erträglicher H. Grotius, De imperio summarum potestatum circa sacra — öfter besond. erschienen u. in s. Opp. theol. Vol. IV. — Ch. Thomasius, Diss. de jure principis circa adiaphora. Hal. 1695. 4. — *Ej.* Vindiciae juris majestatici circa sacra. Hal. 1699. — Just. Henn. Boehmer, Jus eccles. protest. usum modernum juris can. ostendens et ipsis rer. argumentis illustrans. Hal. 1714 sqq. 4 Bde. 5te Aufl. 1756—89. 6ter Band (Jus paroch.) 6te Aufl. 1760. 8. *Ders.* de jure episcopali principum evangelicorum und de jure liturgiarum. — *Heinr. Stephani*, Ueber die absolute Einheit der Kirche und des Staats. Würzb. 1802. 8. — (Ob. Präsid. v. *Bülow*) Ueber die gegenwärtigen Verhältnisse des christl.-evang. Kirchenwesens in Deutschland. Magd. (1818.) 2. Ausg. 1819. 8. — *L. A. Kähler*, Sonnenklarer Beweis, dass ein chr. Regent stets d. oberste Bisch. d. Kirche in s. Lande sey. Lpz. 1819. 8. — Ueber das bischöfliche Recht in der evang. Kirche Deutschlands in v. Kamptz's Jahrbüchern d. Preuss. Gesetzg. H. 61. S. 25 ff., auch besonders abgedr. erschienen Berl. 1828. 8.

Für das Collegialsystem: Sam. de Pufendorf, De habitu religionis ad vitam civilem. Brem. 1687. 8. u. ö. — Cph. M. Pfaff, Liber singularis de originibus juris eccl. veraque ejus indole. Tubing. 1719. 1721. 4. — abgedr. in s. Dissertt. rarior. jus eccl. illustrantibus. Ulm. 1756. 4. — *Dess.* Academische Reden über das sowohl allg. als auch deutsche protest. Kirchenrecht. Frkf. 1747. 8. — J. Ulr. de Cramer, Diss. de jure circa sacra collegiali et majestatico. Marb. 1736. 4. — in s. Opusc. T. II. — *Christ. Liberi* (Liörner), Unters. der Conventional- und Collegial-

rechte der evang. Kirche. Frkf. u. Leipz. (1733) 1742. — *J. F. Klaproth,* Versuch einer system. Entw. der Gränze zw. der kirchl. und bürgerl. Macht überh. u. besond. in Deutschl. Mühlhausen 1796. 8. — J. Chph. Greiling, Hieropolis. Ein Vers. über das wechselseit. Verh. des Staats und der Kirche u. s. w. Magdeb. 1802. 8, — Jonath. Schuderoff, Ansichten und Wünsche, betr. d. prot. Kirchenwesen u. d. prot. Geistlichk. Leipz. 1814. 8., besond. *Dess.* Grundzüge zur evang.-prot. Kirchenverf. u. z. ev. Kirchenrechte. Leipz. 1817. 8. vergl. *Dess.* Rechtfertig. der Idee einer protest. Kirchenverf. u. s. w. — in der Oppositionsschr. von *Klein* und *Schröter*. 1. Bd. 3. St. S. 482 ff. und andere Abhandll. — Allgemeines Religions-, Kirchen- und Staatsrecht, aus Grundbegriffen entwickelt. 1809. 8. — Eine längst entschiedene Frage über die obersten Episcopalrechte der prot. Kirche von neuem erörtert von Dr. (Feuerbach). Nürnb. 1823. 8. — K. G. Bretschneider, Ueber die in neuern Zeiten behauptete Einheit d. Kirche u. d. Staats — in d. Opp. Schr. v. *Ihm* und *Schröter*. Bd. 7. Stk. 1. S. 99—122. — Vgl. *J. A. H. Tittmann,* de potest. ecclesiast. ad Aug. Conf. abus. art. VII. Progrr. II. Lips. 1824. 4. — *Pac. Sincerus,* Ueb. das liturg. Recht Evang. Landesfürsten. Gött. 1824. 8. — *C. Ch. Schmidt,* Diss. de jure liturgico Principis evangelici. Lips. 1826. 4. — *C. Theod. Kind,* de jure ecclesiae evangelicae diss. Lips. 1827. 4. — Die Grundsätze uns. Bekenntnissschriften hat nach Anleitung Pufendorfs a. Schr. darzustellen gesucht *Rudelbach*, Reform., Lutherth. u. Union (1839.) S. 531 ff. — in wesentlicher Uebereinstimmung mit obiger Darstellung §. 136.

§. 138.

Das hierarchische System.

Das *dritte* mögliche Verhältniss der Kirche zum Staate, welches die Reformatoren als ein gänzlich unevangelisches verwarfen, ist das hierarchische, welches, nachdem grosse Bischöfe in Rom, namentlich *Innocentius I.* (402—417.), *Zosimus* (418.), *Leo I.* (444.), *Gregor I.* († 604.) durch ihre geistliche Macht das Ansehn des dortigen Stuhles gehoben hatten, besonders durch *Zacharias* († 752.) und seinen Nachfolger *Stephanus II.* († 757.), welchem Pipin d. Kl. den Kirchenstaat (*Patrimonium Petri*) schenkte (754. 55.), welche Schenkung Karl d. Gr. (774.) bestättigte und urkundlich versicherte, begründet

und durch *Gregor VII.* († 1085.) vollendet wurde. Es eignet dem Römischen Bischofe, als angeblichem Nachfolger des Apostelfürsten *Petrus* (Matth. 10, 2. 16, 18. Joh. 21, 16 f., dagegen Matth. 18, 18. 23, 8—10. u. Joh. 20, 21 ff. vgl. 1 Pet. 5, 3—6. und §. 136.) und Stellvertreter Christi auf Erden, folglich als sichtbarem Oberhaupt der Kirche, im *Kirchlichen* den Primat über alle Bischöfe und im *Weltlichen* den Supremat über alle Fürsten der Welt und in seinen Entscheidungen, über Gegenstände des Glaubens ex cathedra Petri, Infallibilität zu. Doch hat sich diese *päpstliche* Hierarchie (*Systema hierarchicum pontificium*) selbst in der katholischen Kirche nicht überall behauptet und in den freiern Ländern der *bischöflichen* (*Systema hierarchicum episcopale*) weichen müssen, so wie man hier auch den Character der Infallibilität, den die Ultramontanen dem Papst allein vindiciren, bald der *ecclesia repraesentativa* (den *Bischöfen* oder *Concilien*), bald der *Kirche* im Allgemeinen zuschreibt.

Vorzügliche Literatur: *Gg. Calixtus* disp. XIII. de Romano pontifice, eine noch immer lesenswerthe, gründliche Prüfung der exeget. und dogmatischen Grundlagen des päpstlichen Systems. — Ernst Salomo Cyprian, Ueberzeugende Belehrung vom Urspr. und Wachsthum des Pabstthums. Gotha 1719. 8. u. ö. — G. Jac. Planck, Gesch. der christlich-kirchl. Gesellschaftsverfassung. 5 Bände. Hann. 1803—9. — vom 3. Bde an: Gesch. des Pabstthums in den abendländ. Kirchen. — *Leonh. Meister*, Kurzgefasste Gesch. d. röm. Hierarchie u. ihrer heil. Kriege bis z. Vertilg. d. Tempelherren. Zür. 1788. 8. — *Wern. K. L. Ziegler*, d. ersten 6 Jahrhh. d. Kirche. Leipz. 1798. 8. — *Gieseler*, Lehrb. d. Kirchengesch. 2. Bd. 1. Abschn. §. 5. S. 25 ff. §. 20 ff. S. 145 ff. 2. Abschn. §. 61 ff. S. 227 ff. vgl. die (schon §. 18. S. 176 f. angeführte) einflussreiche berühmte Schr. des J. Nic. v. Hontheim unter d. Titel: *Just. Febronii*, ICti, de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis — und über den Vollender dieses Systems die gründl. Schr.: Hildebrand als Pabst Gregor VII. und s. Zeitalter aus den Quellen dargestellt v. Johannes Voigt. Weim. 1815. 8. — Ueber die symbolisch-dogmatischen Bestimmungen s. Ph. Kr. Marheinecke, Christl.

Symbolik od. historisch-kritische u. dogmatisch-comparative Darst. des kathol., luth., reform. und socinian. Lehrbegr. u. s. w. 1. Th. (Katholicismus) 1. u. 2. Bd. 1810. 3. Bd. 1813., hierher gehört vorzügl. Bd. 2. S. 328 ff. W. H. Dor. Ed. Köllner, Symbolik der heil. ap. kath. röm. Kirche. Hamb. 1844. 8.

Für die päpstliche Hierarchie s. *J. Thom. de Rocaberti*, Bibliotheca maxima pontificia, in qua auctores melioris notae, qui hactenus pro S. Romana sede tum theologice tum canonice scripserunt, fere omnes continentur. Voll. XXI. fol. Rom. 1695—99. u. in neuerer Zeit, nach Kant. Grundsätzen, *Ulr. Peutinger*, Religion, Offenb. u. Kirche in der reinen Vernunft. Salzb. 1795. 8. Vgl. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten bis auf 1815 für die Gewalt der Kirche und ihres Oberhaupts Frkf. 1816. 8. — *Gottfr. Angel. Fischer*, Die Lehre der kathol. Kirche von dem röm. Bichofe als dem sichtb. höchsten Oberhaupte dieser Kirche. München 1819. 8. und darüber And. Jos. Schnaubert, Kurzer Abriss des Papal- und Episcopalsystems — in s. Beyträgen zum deutschen Staats- u. Kirchenrecht. Giess. 1782. Th. I. No. 7. vgl. (*Dess.*). Grundsätze des Kirchenrechts der Protest. u. Kathol. in Deutschl. Jen. (1792. 94.) 1806. 2 Bde. 8.

Für das bischöfliche System s. ausser Justin. Febronius a. Schr. — Punctation des Emser Congresses 1786. — Koch, Rechtsgutachten über das Verfahren des römischen Hofes in der Angelegenheit des *Freyh. v. Wessenberg*. Frkf. 1819. 8. — *Jos. Ant. Sauter*, Fundamenta juris ecclesiastici Catholicorum. Ed. 2. Friburg. et Const. 1810—16. 6 Voll. 8. — *F. Walther*, Lehrb. des Kirchenrechts mit Berücks. der neuesten Verhältnisse. Bonn (1822.) 3. Ausg. 1825. 8. (7. Ausg. 1836. völlig umgearb.) — *G. L. C. Kopp*, die kathol. Kirche im 19. Jahrh. u. die zeitgemässe Umgestaltung ihrer äuss. Verfassung — Mainz 1830. 8.

Ueber die Unfallibilität insbesondere s. (Fel. Ant. Blau) Krit. Gesch. d. kirchl. Unfehlbark. z. Beförd. einer freien Prüfung d. Katholicismus. Frkf. a. M. 1791. 8. — (Bd. Mar. von Werkmeister) Freykirch od. freymüthige Unters. üb. die Unfehlbark. d. kathol. Kirche. Frkf. 1792. 1. Bd. — Simpert Schwarzhüber, Ueber die Einwendungen gegen die Untrüglichkeit der Kirche. Salzb. 1794. 8. — *Al. Gratz*, Der Apologet des Katholicismus. (Mainz 1820 ff. 9 Hefte.) 2. Heft.

Vierter Abschnitt.

Von den Hoffnungen der Kirche.
(Eschatologie).

---

§. 139.
Einleitung.

Die Hoffnungen der Kirche sind die Hoffnungen der Menscheit: 1) ein allgemeiner Sieg der Wahrheit auf Erden, 2) Sieg des Lebens über den Tod, 3) Offenbarung einer vollkommenen und allgemeinen Vergeltung und 4) ein vollendet seliges Leben.

Die Offenbarung läutert, belebt und sichert diese Hoffnungen, indem sie 1) die endliche Allgemeinheit der Kirche Christi auf dieser Erde verkündigt, 2) in Jesu Christo den Offenbarer und untrüglichen Bürgen der Unsterblichkeit des menschlichen Wesens zeigt, 3) ein allgemeines Gericht am Ende dieser sichtbaren Weltordnung und 4) den Uebergang des vermittelnden Reiches Christi in ein ewiges, unmittelbares Reich Gottes verheisst.

Anm. Den Grundgedanken dieses § finden wir in den mannichfaltigsten Formen ausgesprochen schon von den ältesten Kirchenlehrern, besonders den Apologeten; wir lassen hier nur *Tertullian* reden de resurr. carnis c. 1.: „Christo servabatur omnia retro occulta nudare, dubitata dirigere, praelibata supplere, praedicata repraesentare; mortuorum certe resurrectionem non modo per semet ipsum, verum etiam in semet ipso probare.“ Vgl. die herrliche, ganz hierher gehörige Schrift de testim. animae, nam. c. 1. 5. und besonders 6.

Es ist hier zu erinnern an die mythischen Verheissungen der Rückkehr des goldnen Zeitalters mit dem ewigen Frieden, an die ernsten und heitern Sagen, welche die Hoffnung der Unsterblichkeit nährten, wie von Orpheus und Euridice, von den Wohnungen der Hingeschiedenen, von fernen, schönen Ländern und seligen Inseln u. a.

§. 140.

1) Wachsthum und endliche Allgemeinheit der Kirche Christi auf Erden.

Gang der zu erwartenden Ausbreitung von den Heiden zu den Juden.

Dass das Reich Gottes endlich zu allen Völkern der Erde ausgebreitet werden würde, wurde schon im A. T. angekündigt (1 Mos. 12, 3. 22, 18. Jes. 2, 2—4. 60, 2—5. Ps. 110.) und Christus und seine Apostel haben diese Weissagungen über die Kirche des N. B. wiederholt (Joh. 10, 16. Luk. 13, 29. vgl. Matth. 24, 14. 28, 18 ff. Luk. 24, 47. Ap. G. 1, 8. — Röm. 11, 25, 1 Cor. 15, 25—28. Phil. 2, 10.). Auch lässt sich, abgesehen von diesen bestimmten Verheissungen, obgleich noch immer gegen zwei Drittheile des Menschengeschlechts das Evangelium nicht bekennen, mit Sicherheit annehmen, dass eine Religion, welche alle religiösen Bedürfnisse des Menschen befriedigt, endlich allgemeine Anerkennung und Theilnahme finden und den Sieg über die Finsterniss und den Aberglauben gewinnen werde. Das Werkzeug, die wahre Erkenntniss und Verehrung Gottes auf Erden zu verbreiten, sollten die erwählten und besonders von Gott begnadigten Nachkommen Abrahams werden, wenn sie durch treuen Gehorsam dieser Auszeichnung vor allen übrigen Völkern würdig bleiben würden (1 Mos. a. St. 5 Mos. 4. 7, 6 ff. Jes. 2, 4. Micha 4, 2.). Zu ihnen kam daher auch der Heiland der Menschen, damit nach der Verheissung von Zion aus das neue Gesetz und das Wort des Herrn ausgehen sollte (Jes. 2, 4. 49, 6, 60, 2 ff. Micha 4, 2. vgl. Jer. 31, 31. Matth. 15, 24. Joh. 4, 22. Ap. G.

3, 22—26. 13, 26 ff. 46 ff. Röm. 15, 8 ff.). Und obgleich die Mehrzahl des Volks ihn nicht aufnahm, ja ihn endlich kreuzigte, so gebot er doch seinen Aposteln noch, die für alle Völker bestimmte Verkündigung des Evangeliums unter den Israeliten zu beginnen (Luk. 24, 47. vgl. Matth. 10, 5. 6.). Als diese aber beharrlich dem Worte Gottes den Glauben versagten und das ihnen, den früheren Verheissungen gemäss, aus göttlicher Gnade angebotene Heil von sich stiessen; da waren die Apostel genöthigt, sich *vorzugsweise* zu den Heiden zu wenden (Ap. G. 13, 45. 46. vgl. Röm. 10, 19 ff. 11, 11 ff.). So geschahe es, dass das früher erwählte Volk Gottes nun den Heiden nachgesetzt und die letzten die ersten und die ersten die letzten wurden. Diess umgekehrte Verhältniss der göttlichen Gnadenwahl war aber nichts unerwartetes, sondern ebenfalls längst von Moses und den Propheten im Falle der Untreue und des Ungehorsams angekündigt (5 Mos. 32, 21. vgl. 18, 17. Hos. 3, 4. 5. Jes. 9, 30. 65, 1. 2.), so wie von dem Erlöser den Verblendeten und Halsstarrigen in Zeiten warnend angedrohet (Matth. 21, 33—44. 22, 8—10. Luk. 21, 23 fg.). Aus diesen Stellen geht zugleich hervor, dass, wie ehedem Israel den Heiden zum Licht bestimmt war und zu diesen von jenem das Heil ausgehen sollte, nun erst, wenn die Heidenwelt mit dem Lichte des Evangeliums wird erleuchtet seyn, das ganze Volk Israel Christum als seinen Erlöser erkennen und an ihn glauben wird, was auch der Apostel als unmittelbare göttliche Offenbarung ausspricht, indem er meldet (Röm. 11, 25 fg.), dass, bis alle Heiden in das Reich Christi werden eingegangen seyn, immer ein Theil von Israel in seiner Verblendung verharren, dann aber das ganze Volk aus seinem Elend wird errettet werden: ein Ausspruch, welchen, wie ihn die Geschichte bisher bestättigt hat, auch die Erfahrung unter den Juden, ihre allgemeine Unempfänglichkeit für das Christenthum, noch immer rechtfertigt. Wie *bald* jene Hoffnung werde in Erfüllung gehen, ist durchaus verborgen, nur diess ist gewiss, dass sie wird in Erfüllung gehen (Joh. 10, 16.)

und dass die Erfüllung zum Theil abhänge von der Treue und dem Eifer der Bekenner Christi (Röm. 10, 14 ff.).

Literatur: Fr. V. Reinhard, Versuch über den Plan, den d. Stifter d. christl. Religion zum Besten d. Menschh. entwarf u. s. w. Wittenb. (1781.) 5. Aufl. m. Zusätzen und Anhängen v. H. L. Heubner 1830. 8. — J. Jac. Hess, Vom Reiche Gottes, ein Versuch üb. den Plan d. göttl. Anstalten u. Offenbar. Zürich (1774—80.) 1796. 8. — J. A. H. Tittmann, Ueber d. Verhältniss d. Christenth. z. Entwickel. d. menschl. Geschlechts. Leipz. 1817. 8. vgl. *Chr. L. W. Stark*, das Leben u. dessen höchster Zweck in ihrer allmähl. Entwickelung u. in ihrer Vollend. durch d. Christenth. Jena 1817. 2 Thle. 8. — Aug. Neander, Die Worte des Herrn von dem Wesen u. dem Entwickelungsgange seines Reiches in der Menschheit. Einlad. z. Stiftungsf. der Preuss. Hpt-Bib. Ges. am 11. Oct. 1827. Berl. 16 SS. 4. — *Was wir wollen* oder ein Wort über Mission im Allg. u. unter Israel im Besondern, mit Beziehung auf die Schlussentwickelung des Reiches Gottes — *von einem Freunde der Mission*. Breslau 1858. 8.

Dagegen Missverständnisse und chiliast. Erwartungen gemischt mit Wahrheit in: Die Weissagg. u. Verheiss. der Kirche J. Christi auf die letzten Zeiten der Heiden gegeben. Nach dem Werke des Pat. Lambert auszugsw. für Christen aller Confess. bearb. und mit Zusätzen u. Anmerkk. begleitet v. *Jaschem*. Herausg. von *J Arn. Kanne*. Nürnb. 1818. 8. — *Die Hoffnung des Christen*, gemäss der bibl. Hoffnungslehre dargestellt von *Th. Lessing*. Stuttg. 1858. 8.

§. 141.

2) Von dem Leben nach dem Tode.

Der (leibliche) Tod ist die *absolute Trennung des Geistes von dem psychisch-körperlichen Organe, welches er zum Wirken im irdischen Leben empfangen hat* (§. 74.). Dass der Geist in dieser Trennung nicht untergehe, ist allgemeine Ahnung und Hoffnung der Menschen aller Zeiten und Orte, ausgesprochen in den mannichfaltigsten Sagen, daneben die Weisen, wenn auch vor der Erscheinung des Christenthums wenig befriedigend, Versuche machten, sie zu nähren und zu begründen (sogenannter

historischer Beweis *für die Unsterblichkeit*). Auch lässt sich schon auf natürlichem Standpunkte viel, wenn auch nicht mehr, als hohe Wahrscheinlichkeit, erkennen. Die philosophischen Beweise, wie man sie nennt, für die Fortdauer unsers Geistes beruhen nämlich 1) auf der Wahrnehmung einer wesentlichen Verschiedenheit des innern menschlichen Lebens von allem übrigen Naturleben (der metaphysische Beweis); 2) auf dem Bewusstseyn einer Aufgabe und der Verpflichtung sie zu lösen, welches verbunden mit dem Verlangen nach dem höchsten Gut uns über die Schranken des irdischen Lebens hinaussetzt (der teleologische Beweis, welcher auch als moralischer mannichfaltig ausgeführt und ausführbar ist); 3) auf der Beobachtuug, dass sonst auch überall in der irdischen Schöpfung das Leben mittels des Todes durch verschiedene Formen fortwandelt und jedes Geschöpf von einer verborgenen Weisheit durch alle Veränderungen hindurch zu seinem Ziele geführt wird (der analogische B.); 4) auf dem Glauben an die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, welcher uns Kräfte, Bedürfnisse und Gesetze gegeben hat, die in den Forderungen und Aufgaben, welche sie uns stellen, uns ein Ziel über den Schranken dieses Lebens setzen (theologische Beweise). — Dass auch die *Israeliten* diese Ahnungen und Hoffnungen hatten, das ist schon an sich wahrscheinlich, weil sie allgemein menschlichen Gefühlen und Bedürfnissen entspringen, auch sprechen diess, obwohl sich eine ausdrückliche Lehre der Unsterblichkeit in den kanonischen Schriften nicht findet, nicht wenige Stellen des A. T. aus oder setzen es voraus, z. B. 1 Mos. 15, 15. vgl. 23, 4. 19 fg. 25, 8. 35, 28 f. 37, 35. 47, 8 f. 49, 18. 29. 33. Ps. 17, 15. 73, 24. Pred. Sal. 8, 12 ff. 11, 9. — 12, 7. 13 f. Hiob 19, 25 ff. vgl. 1 Sam. 28, besond. V. 11—19. 1 Kön. 17, 17 ff. 2 Kön. 4, 18 ff., deutlicher noch Jes. 14, 3 ff. 26, 19. vgl. 57, 1. 2. Ezech. 37, 1—14. vgl. Dan. 12, 1 ff. Dabei nährte das *erste* Zeitalter (§. 7.) seine Hoffnung durch die Erzählung von Henochs Aufnahme zu Gott nach einem göttlichen Le-

ben (1 Mos. 5, 21—24. vgl. Sir. 44, 16. 49, 16. Hebr. 11, 5. Jud. V. 14.), das *andere* aber durch die Auffahrt Elias im feurigen Wagen (2 Kön. 2.). Deutlicher noch und bestimmter sprechen die apokryphischen Bücher den Glauben an die Unsterblichkeit und Auferstehung aus, z. B. 2 Macc. 7, 9 ff. 12, 43 ff. 14, 37 ff. Judith. 16, 17. Weish. K. 1—5. 6, 19. 17, 31. u. v. a. Doch was *Platon* im Phädon, *Xenophon* (Cyrop. VIII, 7.), *Cicero* (de Senect. c. 22.), *Tacitus* (Agricol. c. 46.), *Seneca* (de prov. c. 5.) u. a. fühlten, das fühlte auch der *Jude:* Mangel an Gewissheit (vgl. Ps. 88, 11—13. Pred. Sal. 3, 19 ff. u. Luk. 16, 30.), aber was Heiden und Juden ahneten und hofften, das hat Jesus Christus für Alle, die an ihn glauben, nicht blos durch Lehre (Joh. 5, 24—29. 11, 25 ff. vgl. Matth. 10, 28. 25, 31—46. Luk. 12, 4, vgl. Röm. 2, 5—11. 5, 10. u. v. a. St.), sondern durch sein Beispiel, durch seinen Vorgang durch den Tod zum Leben, *zur frohen Gewissheit erhoben,* dass wir unsterblich sind (Joh. 14, 1—6. vgl. 12, 26. 17, 24. vgl. 1 Cor. 15. 2 Cor. 4, 14. 1 Thess. 4, 13. f. 2 Tim. 1, 10. 1 Pet. 1, 3 f.).

Literatur: *Gg. Calixtus* de immort. animae et resurr. carnis 1649. 4. — K. Bonnet, Philosophische Palingenesie oder Gedanken üb. den vergang. u. zukünft. Zust. d. lebend. Wesen. Aus d. Franz. v. *J. Kasp. Lavater.* Zürich 1769. 2 Thle. 8. — *Mos. Mendelssohn,* Phädon od. über die Unsterblichk. d. Seele. Berlin (1767.) 5. Aufl. 1814. 8. — H. S. Reimarus, Ueb. d. vorn. Wahrhh. d. nat. Rel. 10te Abh. — Jerusalem, Betracht. üb. d. vorn. Wahrhh. d. Rel. 1 Th. 6. Betr. vgl. fortges. Betrr. 1 Th. S. 349 ff. Matth. Claudius, Wandsbecker Bote. Th. 5. — K. H. Heydenreich, Betrachtt. üb. die Philos. d. nat. Rel. 2. Th. S. 134 ff. — C. A. H. Clodius, Grundriss der allgem. Religionslehre (Lpz. 1808. 8.) §. 99. 100. — Von den Schulbeweisen für die Unsterblichkeit der Seele sagt er §. 100. Anm. 2: „Man sollte hier eigentlich eben so wenig von *Beweisen* reden, wie in der ganzen Gotteslehre. Es sind bloss *Nachweisungen,* die dem Menschen über seine Grundüberzeugung die Augen öffnen.“ Vgl. die treffenden Bemerkk. über *die Beweise für das Daseyn Gottes* in ders. Schr. §. 8. Anm. 2.

S. 77—94. — Ern. Platner, Philos. Aphorismen. (2. Ausg. 1793. 8.) 1. Th. §. 1025 ff. S. 624 ff. — *Theon* (*H. Tillmann*) über uns. Hoffnungen nach dem Tode. Leipz. 1800. 8. — *Eckermann*, Theolog. Beyträge. 3. Bd. 2. St. 5. Bd. 3. St. 6. Bd. 2. St. —

H. A. Schott, Epitome. §. 102—104. — E. Gli. Bengel, Diss. quid in augenda immortalitatis doctrina religioni chr. ipsi hujus conditores tribuerint? Tub. 1808. — *Chph. Fr. Ammon*, Ueber das Todtenreich d. Hebräer von d. frühesten Zeiten an bis auf David. Erl. 1792. 4. (auch in *Paulus* Memorabilien. 4. Stk.) — *Ej.* Comm. de adumbrationis doctrinae de animi immort. a J. Chr. propositae praestantia. Erl. 1793. 8. (auch in s. Opuscc. th.) vgl. Summa th. §. 162 sqq. — *Wern. C. L. Ziegler*, Kurze Geschichtsentw. d. Vorstellungen d. Hebräer v. Fortd., Leben u. Vergeltungszustand nach d. Tode bis auf Christus — in s. theol. Abhh. 2. Bd. (Gött. 1804. 8.) S. 167 ff. vgl. s. Uebers. d. Sprüchw. Salomos (Leipz. 1791. 8.) 1 Exc.: Entw. d. Vorst. vom Todtenreich (שְׁאוֹל) bey den Hebräern. — *Ch. W. Flügge*, Gesch. des Gl. an Unsterblichk., Auferst., Gericht u. Vergeltung. Lpz. 1794 — 1800. 3 Thle. 8. — *Frisch*, Vergleichg. zwischen d. Ideen, welche in den Apokryphen des A. T. u. den Schrr. des N. T. über Unsterbl., Auferst., Gericht u. Vergeltung herrschen — in *Eichhorns* allgem. Bibl. d. bibl. Lit. Bd. 4. S. 653—718. — *Ern. Car. Kiesselbach*, dogma de rebus post mortem futuris e. V. T. scriptis tam canonicis quam apocryphis ratione exegetico-critica erutum atque illustratum — Heidelb. 1832. 4. — *H. A. Hahn*, dissert. de spe immortalitatis sub V. T. gradatim exculta. Vratisl. 1845. 8. Vgl. *ejusd.* Veteris testamenti sententia de natura hominis exposita (Regim. 1846. 8.) p. 13 sq, und *desselb.* Recens. d. Schr.: Die Unsterblichkeitslehre des A. u. N. T. biblisch-dogmatisch entwickelt von *Ad. Schumann* Berl. 1847. 8. in Reuters Repertor. J. 1849 3. H. S. 213—227. — *Gust. Fr. Oehler*, V. T. sententia de rebus post mortem futuris illustrata. Vratisl. 1846. 8.

G. L. Hahn, Theologie des N. T. §. 158 ff. und *Delitzsch*, Psychologie S. 345 ff. *Weizel*, die urchristl. Unsterblichkeitslehre in den Studien und Kritiken Jahrg. 1836. 3. H. S. 579 ff. und 4. H. S. 895 ff.

§. 142.

Von dem Zustande der menschlichen Geister unmittelbar nach dem Tode.

Die Schrift unterscheidet von dem Leben unmittelbar nach dem Tode die Auferstehung der Gestorbenen, wel-

che bei der herrlichen Wiederkunft Christi geschehen und mit dem letzten Gericht verbunden seyn wird, wodurch das Schicksal aller erschaffenen Geister unwiderruflich entschieden werden soll (Matth. 25, 31 ff. Joh. 5, 28 fg. 11, 24 fg. 1 Thess. 4, 13 ff. 1 Cor. 15, 23 ff. 2 Cor. 5, 1 — 10. u. a.). Sie bezeichnet jenen Zustand bis zur Auferstehung als einen Zustand der *Körperlosigkeit* oder reiner Geistigkeit (*γυμνότης* 2 Cor. 5, 3. vgl. 1 Pet. 4, 6. mit 3, 19.), und ungeachtet der bestimmten Lehre, dass der Geist des Menschen durch den Tod sogleich in einen seinem irdischen Leben entsprechenden Zustand, sey es der Seligkeit (Luk. 16, 19 ff. 23, 42 ff. Joh. 11, 25. 1 Cor. 5, 8. Phil. 1, 21 ff. Ap. G. 7, 59. u. a.) oder der Unseligkeit (Luk. 16, 23 ff. vgl. 1 Pet. 3, 19.) werde versetzt werden, nennt sie doch die Hingeschiedenen *Entschlafene, Todte* (*κεκοιμημένοι, κοιμηθέντες* 1 Thess. 4, 13. 14. *νεκροί* ebend. 16. Luk. 16, 30.), setzt sie den *Lebenden* auf Erden (*ἡμεῖς οἱ ζῶντες* ebend. 15.) und den dereinst Auferstehenden, welche ins vollkommene Leben eingehen (*ἀναστησόμενοι* ebend. 16. vgl. 1 Cor. 15, 12 ff. Matth. 25, 31 ff. Joh. 11, 24 fg.), bestimmt entgegen. Und diesen Gang des menschlichen Geistes aus diesem Leben durch den Tod zu den Geistern der Hingeschiedenen, dann die Auferstehung und Verklärung des Leibes und den endlichen Eingang in das herrliche ewige Reich Gottes zeigt das Evangelium auch in den Berichten von Jesu, dem Anfänger uud Vollender unsers Glaubens (§. 89. 90.).

Anm. Wesentlich übereinstimmend erklärt sich *Calvin*, Instit. rel. chr. l. III. c. XXV. §. 6: „Valde se torquent multi disputando, quem locum occupent [animae mortuorum] et an coelesti gloria jam fruantur nec ne. Atqui stultum et temerarium est, de rebus incognitis altius inquirere, quam Deus nobis scire permittat. Scriptura, ubi dixit, Christum illis praesentem esse et eas recipere in Paradisum, ut consolationem percipiant, reproborum vero animas cruciatus, quales meritae sunt, perpeti, non ultra progreditur. Quis jam Doctor aut Magister, quod Deus celavit, nobis patefaciet? De loco non minus inepta et futilis est quaestio, quando scimus, non eam esse animae dimensionem, quam corporis. Quod sinus Abrahae di.

citur beata sanctorum Spirituum collectio, nobis abunde est, ab hac peregrinatione excipi a *communi fidelium patre*, ut nobiscum fidei suae fructum communicet. Interea cum scriptura ubique jubeat pendere ab exspectatione adventus Christi et gloriae coronam eo usque differat, contenti simus his finibus divinitus nobis praescriptis: ***animas piorum militiae labore perfunctas in beatam quietem concedere, ubi cum felici laetitia fruitionem gloriae promissae expectant,*** atque ita omnia teneri suspensa, donec Christus appareat redemtor. Reprobis vero eandem esse sortem, dubium non est, quam Judas diabolis assignat, vinctos catenis teneri, donec ad supplicium, cui addicti sunt, trahantur." Vgl. s. Erklärung in d. Schr. *Psychopannychia*: „Hanc pacem auget et in melius provehit mors, quae hujus mundi militia solutos et quasi exauctoratos ducit in locum pacis, ubi dum toti animo et aspectu in Deo haerent, nihil habent melius, quo avertant oculos aut desiderium retrahant. Deest tamen adhuc quiddam, quod videre cupiant, nempe summa et perfecta Dei gloria, ad quam semper aspirant. Ut nulla sit illis impatientia desiderii, nondum tamen plena et perfecta quies. Siquidem requiescere dicitur, qui est, ubi esse appetit, nec modus desiderii finem habet, nisi eo pervenerit, quo tendebat. Si autem oculi electorum ad supremam Dei gloriam, velut ad scopum collimant, semper in cursu est eorum desiderium, donec impleta fuerit Dei gloria, cui implementum affert dies judicii. Tunc verum erit illud: Satiabor, cum evigilavero, aspectu vultus tui." Vgl. die zum folgenden §. anzuzeig. Auserlesene Samml. *Löscher's* S. 9 ff. 16 f. — *Luthers* Aeusserungen über den Mittelzustand hat gesammelt Beste a. Schr. §. 68. S. 269 f. Vgl. *Kliefoth*, liturg. Abhandlungen 1. Bd. (1854.) S. 179 ff. u. *Thomasius*, Christi Person u. Werk II. Th. S. 255 ff. u. *m.* Schr.: Bek. d. evang. K. (1853.) §. 16. S. 141 f.

§. 143.

Zweck des Lebens nach dem Tode bis zur Auferstehung. Von der Seligkeit der Heiden.

Der *Zweck* dieses Lebens ist überhaupt zu denken als dem allgemeinen Zwecke der Erlösung untergeordnet. Die Geister der Frommen, welche in Gemeinschaft mit dem Erlöser und mit den Geistern anderer Frommen und mit höheren Naturen stehen (Luk. 16, 22. vgl. 23, 43. *παράδεισος*, 2 Cor. 5, 8. Phil. 1, 23. vgl. Hebr. 12, 22 fg.), müssen begriffen seyn in fortwährender innerer

Verklärung und Vollendung für das einstige Leben und Wirken in dem ewigen Reiche Gottes, in welches sie durch die Auferstehung eingehen werden. — Aber wir sind auch zu der Hoffnung berechtigt, dass die Gnade des Allbarmherzigen in diesem Zustande zwischen Tod und Auferstehung zur Rettung derjenigen unsterblichen Geister wirken werde, welche nicht sowohl aus Bosheit und Starrsinn, als aus Unwissenheit, Leichtsinn und Uebereilung gegen Gottes Willen handelten und den Hauptzweck ihres irdischen Daseyns verloren. Diese Hoffnung beruhet auf folgenden Gründen: 1) auf dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit und Güte, welche nur den verdammen wird, dem hinreichende Mittel zur Erkenntniss der Wahrheit in diesem Leben gegeben waren, welche er entweder verwarf oder missbrauchte (Matth. 11, 21 ff. Röm. 10, 14 ff.). — Damit steht 2) in enger Verbindung die Erklärung Jesu selbst und seiner Jünger, dass nur Eine Art von Sünde nicht, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt, vergeben werden könne, nämlich der beharrliche Unglaube aus bösem Willen ungeachtet der überzeugenden Kraft der Wahrheit und Güte des Evangeliums, daher auch diese Sünde, welche Jesus, wenn sie sich in feindseliger Bekämpfung der Sache Gottes äussert, *Sünde wider den heiligen Geist* nennt (§. 83.), 1 Joh. 5, 16 ff. *Sünde zum Tode* (*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*) genannt wird (vgl. Hebr. 6, 4. 6. 10, 26.). Durch diese Erklärung erhalten auch die Aussprüche Jesu ihre Deutung, welche den Gedanken gestatten, dass auch im künftigen Leben noch irgend eine Abtragung der Schuld, wenn auch sehr schwer, doch möglich sey (Matth. 5, 26. 18, 34. u. a.), und die Ankündigung, dass es selbst den Bewohnern von Sodom und Gomorra im Gericht besser ergehen werde, als der ungläubigen, verstockten Menge der Zeitgenossen (Matth. 10, 15. 11, 21 ff. vgl. 12, 41 ff.). — Dazu stimmen 3) vollkommen die Worte des Erlösers an den mitgekreuzigten Verbrecher (Luk. 23, 43.) und der Bericht des Petrus von der erlösenden Thätigkeit des Heilandes nach seinem Tode am Kreuze bis zu seiner Auferstehung

(1 Pet. 3, 18 fg. 4, 6. vgl. §. 89.). — So kann und soll es in Erfüllung gehen, dass in dem Namen Jesu sich Alle beugen, welche im *Himmel* und auf *Erden* und *unter der Erde* wohnen, und dass das Reich Gottes seiner endlichen Vollendung entgegenreife (Phil. 2, 10 fg. Röm. 14, 9. Eph. 1, 20 ff.).

— — —

Literatur: Ueber den ersten Theil des §. finden sich manche gute Bemerkungen in der für diesen Gegenstand classischen *Auserlesenen Sammlung* der besten älteren und neueren Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tode — — mit einem Vorbericht und besonderer Ausführung vermehrt v. Val. E. Löscher. Dresd. 1735. 8. vgl. *J. E. Schubert*, Gedanken v. ewigen Leben und vom Zust. d. Seelen nach d. Tode. Jena 1747. 4. — *J. Fr. Cotta*, Recentiores quaedam controversiae de statu animi post mortem. Tub. 1758. 8. — *Erich Pontoppidan*, Schrift- u. vernunftm. Abh. v. d. Unsterbl. menschl. Seelen, ihrem Befinden nach d. Tode u. Zustande gleich nach dem Tode bis zum jüngsten Gericht. Kopenh. u. Lpz. 1766. 8. 2. Aufl. — *G. C. Storr*, Diss. de beata vita post mortem. Tub. 1785. 8. — in s. Opuscc. acad. P. II. p. 75. auch deutsch 1791. 8. — Das Geschichtliche gibt, ausser jener Sammlung *Löscher's*, *Dav. Blondel*, Traité de la créance des Pères touchant l'état des ames d'après cette vie et de l'origine de la prière pour les morts et du purgatoire etc. 1651. 4. — *Jac. Windet*, *Στρωματεὺς ἐπιστολικὸς* de vita functorum statu ex Hebraeorum atque Graecorum comparatis sententiis concinnatus. Lond. 1663. 1664. — *J. A. Ernesti*, Excurs. de veterum patrum opinione de statu medio animorum a corpore sejunctorum — in s. Lectt. acad. in Ep. ad Hebr. ed. Dindorf. Lips. 1795. 8. u. *Jos. Priestley*, Gesch. der Verfälschungen des Christenth. a. d. Engl. (Hamb. 1785. 2 Thle. 8.) 1. Th. Abh. 5.

Anm. Wie die Predigt Christi auf Erden seine Fortsetzung fand in der Wirksamkeit seiner Apostel und deren Nachfoger auf Erden, so die Heilsthätigkeit des Herrn im Hades (§. 89.) für Alle, welchen auf Erden das Heil in Ihm unbekannt geblieben oder unkräftig oder falsch verkündigt worden ist. Ein unvollkommener Ausdruck dieses Glaubens war die altkirchliche Annahme einer Predigt der Apostel in der Unterwelt und der Taufe der Abgeschiedenen.

Unter den jetzt lebenden Theologen nehmen nicht wenige, obwohl auch sie die Annahme einer Wiederbringung aller Dinge als schriftwidrig verwerfen, mit uns ein Fortgehen der Heilsanstalten

auch nach dem Tode an für diejenigen, welchen die Gnade in diesem Leben nicht auf wirksame Weise dargeboten worden ist, nam. *Hengstenberg* in der Ev. Kirchenz. 1831. Nr. 48. S. 384., *Tholuck*, das Heidenthum nach der h. Schrift, in Vortrag am 4. Apr. 1853. gehalten (Berl. 1853.) S. 13 fg. u. *Kliefoth*, liturg. Abhandlungen 1. Bd. (1854.) S. 177 fg., *Kurtz*, Lehrb. d. heil. Geschichte (2. Aufl. 1845. 8.) §. 150. und *Martensen*, chr. Dogm. §. 276 fg.

§. 144.

Geschichte der Lehre von dem Leben nach dem Tode.

Von Anfang an hat die allgemeine Kirche in der *Regula fidei* und in dem *Taufbekenntniss* (Symb. apostol. vgl. §. 16.) den Glauben an Unsterblichkeit oder an ein ewiges Leben des Menschen bekannt. Doch trat früh schon 1) eine Differenz der Ansichten hervor über die Frage, ob die *Seele unsterblich* sey ihrem *Wesen* nach, oder durch den Willen Gottes, der sie geschaffen hat (ἀθάνατος φύσει oder χάριτι oder θελήματι θεοῦ). In der ältesten Zeit finden wir die letztere Annahme vorherrschend, wie sie denn auch wohl begründet ist, da Gott allein (als ζωὴν ἔχων ἐν ἑαυτῷ Joh. 5, 26.) an sich unsterblich ist (1 Tim. 6, 16. vgl. oben §. 41.), alles Andere dagegen, das den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst, in seinem Wesen, sondern in dem Willen Gottes hat, auch durch diesen nur fortdauern kann. Wie diese Ansicht in dem biblischen, insbesondere alttestamentlichen Schöpfungsbegriff begründet ist (§. 60.), so finden wir sie auch herrschend bei den judenchristlichen Lehrern der ältesten Kirche, namentlich in den Clementinen, aber auch bei den anderen, namentlich *Justinus M.* (dial. c. Tryph. c. 5. und 6.), *Tatianus*, *Theophilus Ant.*, *Irenaeus* (adv. haer. II, 34. vgl. 64.), *Arnobius* (adv. gent. II, 8. 9. 17. 19. vgl. I, 9. 13. b. Gallandi), *Lactantius* (Instit. VII, 5. vgl. I, 7. fin). — Dagegen behauptete *Tertullian* eine wesentliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele — anima, Dei *flatu* nata, immortalis — (de anima c. 11. 14. 22. 36.), eben so *Origenes*

in seinem Kampfe gegen die Arabiker, welche meinten, dass die menschlichen Seelen mit dem Körper sterben, die der Frommen bis zum Tage der Auferstehung (Comment. in Joh. Tom. 13. §. 59. vgl. de principp. I, 1. §. 17. IV, 36. u. 37. und Euseb. H. E. VI, 37.), auch *Novatianus* (de trinit. c. 25.). Diese Annahme, von *Athanasius*, *Gregor v. Nyssa*, *Augustinus* u. A. vertreten, wurde die herrschende und *Gennadius* (de dogm. eccl. c. 13. 16.) stellt sie als die *kirchliche* dar. — Daneben beschäftigte die alten Kirchenlehrer 2) die Frage, ob die Seele als *absolut reiner Geist* zu denken sey, oder, weil beschränkt, irgend als körperlich. Diese ausser Anderen von *Tertullian* (de anima c. 9. — „corpus propriae qualitatis et sui generis") ausgesprochene Ansicht wurde im 5. Jahrh. von *Faustus* B. v. Rhegium († c. 490.) von Neuem behauptet, dagegen von dem Presbyter *Claudianus Mamertus* zu Vienna († c. 474.) bekämpft (de statu animae). Doch stellt *Gennadius* (de dogm. eccl. c. 12.) jene als die kirchliche auf. Was 3) die Beschaffenheit des Lebens der abgeschiedenen Seelen anlangt, so stimmen schon die ältesten Kirchenlehrer darin überein, dass der Zustand der hingeschiedenen Geister zwar als entschieden in Hinsicht auf Seligkeit oder Unseligkeit, aber doch nur als ein mittler zu denken sey (*medius* s. *medietatis status et locus*), indem sie die vollkommene Seligkeit der Frommen und die vollkommene Bestrafung der Bösen erst vom letzten Gericht erwarten und gewöhnlich die Vollendung der Seligkeit als einen *Uebergang aus dem* Paradiese (Luk. 23, 43.) *in den* Himmel beschreiben (*Hermae* Pastor, lib. III. simil. 9. *Irenaeus* adv. haer. V. 5. 31. 34. 51 sq. 59 sq. *Justinus* dial. c. Tryph. p. 307. *Clemens Al.* Strom. II, p. 452. VI. p. 762. *Novatianus* de trin. c. 1. *Lactantius* Institt. VII. 21.). Doch fand auch in die christliche Kirche nicht allein die orientalisch-griechische Meinung von einer Seelenwanderung (μετεμψύχωσις, μετενσωμάτωσις, Transfiguratio) durch die *Gnostiker* und *Manichäer*, — die Hypothese eines Seelenschlafs (ψυχοπαννυχία — *Psychopannychitae*)

durch die Secte der *Arabiker* Eingang, sondern auch die platonisch-orientalische Annahme eines läuternden Feuers (*ignis purgatorius*), zuerst durch die Alexandriner *Clemens* und *Origenes* und dann in anderer Form durch *Augustinus*, *Caesarius* und *Gregorius M.* eingeführt, wurde sie in der letzteren Form in der Römisch-katholischen Kirche auch öffentlich sanctionirt (auf den Concilien zu *Lyon* 1274., *Florenz* 1439. und *Trient*, Sess. VI. und XXV.). Aber diese drei Meinungen entbehren nicht nur des biblischen Grundes, sondern die *erste* widerspricht aller psychischen Erfahrung, die *andere* ist unvereinbar mit richtigen Vorstellungen vom Wesen eines Geistes, die *dritte* endlich steht mit dem verderblichsten Aberglauben in unzertrennlicher Verbindung.

Literatur: Zur Geschichte des Glaubens an ein Leben nach dem Tode vgl. ausser den schon §. 142. und im vorigen §. a. Schrr. noch Chr. A. Salig, diss. de philosophoumenis veterum ac recentt. de animi immortalitate. Hal. 1714. 4. — *Joach. Oporin, Hist. crit. doctrinae de immortalit. animae mortalium. Hamb. 1735. 8. — A. W. Franz, Krit. Gesch. der Lehre v. d. Unsterbl. d. Seelen in Abs. auf die Zeiten vor Chr. Geb. — in der Einl. zu *Sherlok* v. d. Unsterblichkeit. Lüb. 1747. — J. G. Walch, Philos. Lexicon (Leipz. 1733. gr. 8.) unter dem Artikel *Seelen-Unsterblichkeit.* S. 2312—2338. — J. F. Cotta, Hist. succ. dogmatis de vita aeterna. Tub. 1770. 4. — Versuch einer hist. krit. Uebersicht d. Lehren und Meinungen uns. vornehmst. neuen Weltweisen v. d. Unsterbl. d. Seele. Alt. u. Leipz. 1796. 8. — J. G. Purmann, progr: Fata doctrinae de animorum immortalitate Part. I—VI. Frcf. 1798—1802. 4. — Dan. Wyttenbach, Diss. quae fuerit veterum Philosophorum inde a Thalete et Pythagora usq. ad Senecam sententia de vita et statu animor. post mortem corporis. Amst. 1786. 8. — W. G. Tennemann, Lehren u. Meinungen d. Scholast. üb. Unsterbl. Jen. 1791. 8. — G. C. Knapp, Comm. super origine opinionis de immort. animm. ap. natt. barb. atque a cultu veri Dei alienas. Hal. 1790. 4. — in s. Scrr. var. arg. — G. F. Wiggers, Diss. Exam. argumentorum Platonis pro immort. animi hum. Rost. 1803. 4. — C. Lud. Struve, Hist. doctr. Graecor. et Rom. philosophor. de statu animar. post mortem. Alt. 1803. 8. — Fr. Creuzer, Symbolik u. Mythol. der alten Völker, besonders

der Griechen, im Ausz. v. *G. Heinr. Moser.* (Leipz. u. Darmst. 1822. 8.) S. 130 ff. 206 ff. 225 ff. 665 ff. besond. 670 f. — (H. Olshausen) Pr: Antiquissimorum ecclesiae graecae patrum de immortalit. animae sententiae recensentur. Reg. 1827. 4. (Oster-progr.).

Calvinus, *Ψυχοπαννυχία* Argent. 1545. — in seinen Tractatt. var. T. II. p. 449 sq. — Ueber den Seelenschlaf geschichtlich u. dogmatisch viel in der (§. 143.) angef. Samml. *Löschers*, wo im III. Reg. unter Psychopannychismus alle Stellen verzeichnet sind; vgl. auch *Baumgarten*, Polemik. 3. Th. S. 453 ff. u. *Dess.* Theol. Bedenken, 6te Samml. (Halle 1748.) S. 271 ff. — *Flügge* a. Schr. 1. Bd. 2. Absch. — Buddeus, Pr. de Arabicorum haeresi — in s Miscell, ss. P. I. p. 538 ff.

Gl. Wernsdorff, Diss. de Metempsychosi Veterum. Viteb. 1741. 4. — Ueber diese *Löscher's* a. Schr. S. 543 ff. — C. Ph. Conz, Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter versch. Völkern u. in versch. Zeiten. Königsb. 1791. 8.

J. Guil. Baier, Diss. de *purgatorio* Pontificiorum utrum claris testimoniis S. Augustini solide probari possit. Jen. 1677. 4. vgl. *Mart. Chemnitius*, Examen Concil. Trid. Vol. III. pt. 3. sect. 2. — Löscher, a. Schr. an vielen Stellen im Reg. unter *Fegefeuer* verzeichnet. — *Baumgarten*, Polemik. a. Schr. S. 443 ff. — J. G. Chr. Hoepfner, Comm. de origine dogmatis Rom. Pontif. de purgatorio. Hal. 1792. 8. — — Thom. Ittig, De novis *Fanaticorum* quorundam nostrae aetatis purgatoriis — in s. Opuscc. var. Lips. 1714. 8.

Anm. 1. Die Zeugnisse für den allgemeinen Glauben der Kirche an *Unsterblichkeit* des Menschen oder *ein ewiges Leben* enthält meine Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost. kathol. Kirche. Breslau 1842. 8.

Die Zeugnisse für die bemerkte Verschiedenheit der Ansichten der Kirchenlehrer unter Nr. 1. u. 2., so weit die Schriften und die Hauptstellen im § nicht von mir angegeben sind, bieten die oft angeführten dogmengeschichtlichen Werke, besonders von *Münscher-Cölln* §. 86. 87. vgl. §. 37. und *Neander* in s. Kirchen — und Dogm. Geschichte.

Hinsichtlich des 3. Punktes, für welchen ich genügendere Vorarbeiten nicht nachweisen kann, beziehe ich mich auf die ausführliche, urkundlich belegte Darstellung der *römisch-kathol.* Lehre vom *Fegefeuer* in m. Schr.: das Bekenntn. d. ev. K. in s. Verhältn. zu dem der Röm. u. Griechischen — § 17 u. 18. S. 144—192.

Anm. 2. Symbolische Erklärungen der Römisch-Katholischen Kirche über das *Fegefeuer.*

Conc. Tridenl. Sess. VI. can. 30: „Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro, in purgatorio, anteqnam ad regna coelorum aditus patere possit: anathema sit." — *Catech. Rom.* I. 6, 3: „Praeterea est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. Ac de hujus quidem doctrinae veritate, quam et scripturarum testimoniis et apostolica traditione confirmatam esse sancta concilia declarant, eo diligentius et saepius parocho disserendum erit, quod in ea tempora incidimus, quibus homines sanam doctrinam nou sustinent." — Doch sucht sie dem Missbrauche und Aberglauben vorzubeugen und das Anstössige der Lehre und der aus ihr folgenden Gebräuche zu entfernen, — beruhete nur nicht die Lehre und die damit verbundene Sitte, welche sie sanctionirt, schon auf Aberglauben. — *Conc. Trident. Sess.* XXV: „Cum Catholica ecclesia, a Spiritu S. edocta, ex ss. literis et antiqua patrum traditione, in ss. conciliis et novissime in hac oecumenica synodo docuerit, purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari, praecipit s. synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a ss. patribus et ss. conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubicunque praedicari diligenter studeant: apud rudem vero plebem difficiliores et subtiliores quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur; incerta item, quae vel specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant; ea vero, quae ad curiositatem quandam aut superstitionem spectant vel turpe lucrum sapiunt, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant." Ueber die abweichende Lehre der Griechischen orthodoxen Kirche vgl. m. a. Schr. S. 178 ff.

Die Evangelischen Kirchen erklären sich entschieden und stark gegen die römische Lehre: *Artt. Smalc.* p. 307: „Caeterum draconis cauda ista (missam intelligo) peperit multiplices et abominationes et idololatrias. Primo purgatorium. Missis enim pro animabus, item vigiliis, septimis et tricesimis anniversariis exequiis postremo vulgari septimana, et omnium animarum die, balneis, et quae his affinia sunt, innumeris aliis phantasiis, irruerunt in purgatorium. Sic missa propemodum pro solis defunctis fuit celebrata, cum tamen Christus sacramentum pro solis viventibus instituerit. Quapropter purgatorium et quicquid ei solennitatis, cultus et quaestus adhaeret

mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum, et non hominum opera, animas liberare. Et constat etiam, de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse. Idcirco tuto omitti illud omne potest, etiamsi nihil erroris et idololatriae ei inesset." — Eben so die *Reformirte* Kirche: *Conf. Gall. art.* XXIV: „Denique purgatorium arbitramur figmentum esse, ex eadem officina profectum, unde etiam manarunt vota monastica, peregrinationes, interdicta matrimonii, usus ciborum, ceremonialis certorum dierum observatio, confessio auricularis, indulgentiae, caeteraeque res omnes ejusmodi, quibus opinantur quidam, se gratiam et salutem mereri. Ea vero omnia non tantum rejicimus propter falsam meriti opinionem ipsis adjunctam, sed etiam quoniam sunt humana commenta et jugum ex hominum autoritate conscientiis impositum." Vgl. Conf. Helv. II. c. 26. Artt. Angl. art. XXII.

§. 145.

3) Von dem letzten (jüngsten) Gericht.

Der allgemeinen Hoffnung einer vollkommenen Vergeltung entspricht die christliche Lehre von einem allgemeinen Gericht am Ende dieser sichtbaren Weltordnung. Dieselbe Allmacht und Liebe, welche diese Welt aus dem Nichts hervorrief, um das selige göttliche Leben nach ewigen Gesetzen auch verwandten Naturen mitzutheilen, wird aus der Auflösung des Todes neues Leben und neue Bildungen schaffen und der Welt es dardarthun, dass Alles gut war, was von Gott kam, und dass das, was nicht gut war und ist, es durch die Schuld der Wesen wurde, die er frei schuf, damit sie durch ein verwandtes Leben an seiner Seligkeit und Herrlichkeit Theil haben möchten. Auch diese Handlung hat der verborgene Gott dem Sohne übertragen, durch den er seine Gnade und Herrlichkeit offenbart, und wie er das Werk der Erlösung begonnen und gefördert hat, so wird er es auch vollenden (Joh. 5, 22. 27. Matth. 16, 27. Ap. G. 10, 42. 17, 31.). Darum wird auch dieser grosse Tag in der Schrift bezeichnet als Tag des Herrn (*ἡμέρα* oder *ὥρα κυρίου* oder *Ἰησοῦ Χριστοῦ*: Matth. 24, 36 ff. 1 Cor. 1, 8. 5, 5. 2 Cor. 1, 14. 1 Thess.

5, 2. 2 Thess. 2, 2. 2 Pet. 3, 4—14.) oder als *Erscheinung des Herrn* (*παρουσία, ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας* [2 Thess. 2, 8] oder *ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου* 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 1. 8. *ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Tit. 2, 13. *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 2, 8. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 1—8. Tit. 2, 13.), und weil dann die göttliche Gerechtigkeit vollkommen offenbart werden soll, heisst diese Zeit auch *Tag der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit* oder Tag des Gerichts (*ἡμέρα ἀποκαλύψεως ὀργῆς καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ* Röm. 2, 5. oder *ἡμέρα κρίσεως* 2 Pet. 2, 9. Matth. 10, 15. vgl. Ap. G. 17, 31.), darum auch der *grosse Tag* (*μεγάλη ἡμέρα* Jud. 6.) und jener Tag (*ἡμέρα ἐκείνη*) d. i. der Allen bekannte, dessen Alle erwartungsvoll harren (Matth. 7, 22. 2 Tim. 2, 1. 4, 8. 2 Thess. 1, 10.), aber auch der *letzte* oder *jüngste Tag*, weil mit ihm die erziehende Ordnung dieser sichtbaren Welt, dieser Aeon, endet (*συντέλεια τοῦ αἰῶνος* Matth. 13, 39 ff. 49 ff. 24, 3. 28, 20. — *ἐσχάτη ἡμέρα* Joh. 6,39. 12, 48.).

Anm. 1. Die christliche Lehre von einem allgemeinen göttlichen Gericht entspricht einem doppelten Verlangen der Menschen, in Bezug auf sie selbst dem allgemeinen Verlangen einer vollkommenen Vergeltung, in Bezug auf die Gottheit dem Verlangen einer Theodicee, die Gott allein geben kann. Noch hat aber die Geschichte der Religionsphilosophie wenig gethan, diess gehörig nachzuweisen.

Aus der christlich-dogmatischen Literatur verdienen gelesen zu werden: G. Calixtus, Lib. de supremo judicio. Helmst. 1635. 4. — J. Meisner, Tract. de judicio extremo. Vit. 1652. 8. — Wilh. Sherlok, Abh. v. der Lehre vom jüngsten Gericht. Aus d. Engl. Lüb. 1743. 8.

Aus d. historischen Lit. *Thom. Ch. Tychsen*, Abh. in den Commentatt. soc. Gott. XII. — *Ed. Pococke*, Specimen historiae arab. p. 276 sqq. — *Muradgea d'Ohsson*, Schilderung des Ottomanischen Reichs. 1. Bd. S. 85 ff. — *Pfanner*, Syst. theol. pur. p. 445 sqq. — *Kleuker*, Zend-Avesta. Th. 2. S. 128 ff. — *J. G. Rhode*, Die heil. Sage und das gesammte Religionssystem d. Baktrer, Meder, Perser u. s. w. (Frkf. 1820. 8.) S. 416 ff. — Beschreibung des Weltgerichts nach d. Talmud. — in *J. E. Ch.*

Schmidt's Bibl. für Krit. u. Exeg. des N. T. und älteste Kirch. Gesch. 2. Bd. 1. S. 72 ff. vgl. *Eisenmenger*, Entd. Judenth. 2. Th. S. 950 ff. — *Schoettgen*, Horae hebr. et talm. I. 1225 sqq. — *Bertholdt*, Christol. Judaeor. §§. 35. 41. — *de Wette*, bibl. Dogm. §. 203 ff.

Anm. 2. Zur Bestimmung der neutestamentl. Begriffe des Tag's und der Zukunft oder Wiederkunft des Herrn: J. Glo. Süskind, Diss. de *Παρουσίᾳ* Christi quid statuerit Paulus. Tub. 1795. 4. vgl. *Koppe* in s. Exc. II. zum Comment. in Epist. ad Thessal. und *Thom. Chr. Tychsen*, progr. de *παρουσίᾳ* Christi et notionibus de adventu Christi in N. T. obviis. Gott. 1785. 4. — Flatt, Symbolar. ad illustranda nonnulla ex iis N. T. locis, quae de *παρουσίᾳ* Christi agunt. Partic. I — III. Tub. 1808. 1809. 4. vgl. in der Lit. zum folgenden §. *Schott.*

§. 146.

Beschreibung des jüngsten Gerichts nach der h. Schrift.

Das letzte Gericht wird zwar nicht auf *dieser Erde* (1 Thess. 4, 17.), aber noch *in dieser Welt* gehalten werden; denn es wird überall in Verbindung gesetzt mit *der Wiederkunft des Herrn* (Matth. 24, 29 ff. 25, 31 ff. Ap. G. 1, 11. 17, 30 ff. u. ö.). Der Sohn Gottes wird in göttlicher Majestät erscheinen und sich offenbaren als den Herrn, welchem vom Vater Alles unterworfen ist, im Himmel und auf Erden, um Gericht zu halten über Engel und Menschen (vgl. mit den a. St. Röm. 2, 16. 2 Cor. 5, 10. Phil. 3, 20 fg. 1 Thess. 4, 14 ff. Jud. 6. 2 Pet. 2, 4. 1 Cor. 6, 2. 3.). Es wird demnach dieses Gericht seyn 1) allgemein über alle endliche Wesen, und zwar werden die *menschlichen* Geister durch die göttliche Allmacht, ähnlich der ersten Geburt für diese Welt (*παλιγγενεσία* Matth. 19, 28.), hervorgerufen werden wiederbekleidet mit einem Körper, und namentlich der der Frommen herrlich zwar und für den ewigen Dienst im Reiche Gottes geeignet (1 Cor. 15, 50 ff.), doch auch geschaffen seyn aus den edelsten Stoffen dieses Leibes (a. St. V. 35 ff. vgl. 6, 14. Phil. 3, 21.); — eine

Auferstehung ähnlich der Auferstehung und Verklärung Jesu selbst (1 Cor. 15, 20. Phil. 3, 10 ff. vgl. 2, 20 ff. 1 Thess. 4, 14.). Diejenigen aber, welche dann noch leben werden auf Erden, erfahren zwar nicht den Tod, aber eine *Verwandlung*, wodurch auch ihr Körper dem höhern Leben angemessen wird (1 Cor. 15, 50 ff. vgl. 1 Thess. 4, 15 ff.). — Es wird dieses Gericht 2) gerecht seyn; denn es wird a) gehalten werden von dem *Menschensohn*, der in allem, gleich wie wir, versucht ward (Hebr. 4, 14 ff. vgl. Joh. 5, 22. 27.); b) nach einem *menschlichen* und zwar nach der Verschiedenheit der Gaben und Verhältnisse verschiedenen *Maassstabe* (nach dem Urtheile oder richtenden Vorbilde ausgezeichneter Frommen, 1 Cor. 6, 2. 3. vgl. Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. Röm. 2, 27.); c) nicht nach dem äussern, sondern *nach dem innern Leben*, je nach dem Maasse der empfangenen Kräfte, Mittel und Bildung (Matth. 25, 1—30. Luk. 12, 48. 19, 12—27. Joh. 15, 22 ff. Röm. 2, 11 ff. 10, 14. Jac. 2, 12 fg. vgl. Hiob 33, 15 ff.). — Es wird aber endlich 3) entscheidend seyn; denn es wird a) eine *offenbare und ewige Trennung der Guten und Bösen* geschehen (Matth. 25, 31 ff. vgl. 7, 21 ff. 12, 34 ff. 13, 39 ff. 16, 27. Röm. 2, 6 ff. 16. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10.) und b) das Schicksal der Verurtheilten *unveränderlich* seyn (Marc. 9, 42—48. Matth. 25, 46. Joh. 5, 29.).

Anm. 1. Ueber die Wiederkunft des Herrn und sein Gericht zu vergleichen: Commentarius exegetico-dogmaticus in eos Jesu Christi sermones, qui de reditu ejus ad judicium futuro et judicandi provincia ipsi demandata agunt, auct. H. A. Schott. Jen. 1820. 8. vgl. *Ej.* Epitome §. 100 — 107, und Süskind, Ueber die jüd. Begrr. vom Messias als Weltrichter und Todtenerwecker und seinem Reiche am Ende der Welt. Zur Beurtheil. der Hypoth., dass die Lehre Jesu über diesen Gegenstand Accommodation sey — in s. Magazin, St. 10. S. 92 ff. und *Dess.* Bemerkk. über die Aussprr. Jesu, in welchen er sich die Auferweckung der Todten, das allgem. Weltgericht und ein Reich am Ende der Wel zuschreibt, ebendas. S. 143—99.

Anm. 2. Ueber die Auferstehung der Todten und Verklärung des Körpers zum Leben und Wirken in dem höhern Reiche Gottes vgl.

a) *exegetische Untersuchungen*: Dan. Gerdes, Meletemata sacra s. Isagoge et exegesis in c. 15. ep. 1. ad Corinth. — — denuo recensita, aucta et novis obss. locupletata. Gron. et Brem. 1759. 4. — Ed. Sneedorf *Hammer*, Diss.: Mortuorum in vitam revocatio sermonibus Christi historicae interpretationis ope vindicata, Lips. 1794. 4. — Knapp, Comm. de nexu resurrectionis Jesu Chr. e mortuis et mortuorum ad illustranda varia N. T. loca, inprimis 1 Cor. 15, 12—29. Hal. 1799. 4. — in s. Scrr. var. arg. T. I. — Kling, bibl. theolog. Erörterungen über die Korintherbriefe No. 5. Auferstehung — in den Studd. und Kritiken 1839. 2. H.

b) *dogmatische:* Unter den Apologeten der alten Kirche verdient hier besonders Beachtung *Rufinus,* Expos. in Symb. apost. — Von den Theologen der erneuerten Kirche *Franc. Wolf,* Diss.: Resurrectionis mortuorum possibilitas, probabilitas et certa veritas adseritur. Rost. 1683. 4. — *J. D. Müller,* Possibilitas et certitudo resurrectionis mortuorum ex principiis rationis excitatae. Marb. 1754. 8. — *J. G. Walch*, diss. de resurrectione carnis. Gott. 1759. 4. — *Chr. Bastholm*, Erklärung d. Lehre v. d. Auferstehung der Todten. Dresd. 1785. 8. — C. Chr. Tittmann, de resurr. mortuor. beneficio Christi — in s. Opuscc. theol. p. 469—498. — J. G. Herder, Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte u. Lehre. Riga 1794. 8. und dann in der Samml. s. Werke. — E. F. Ockel, Palingenesie des Menschen nach Vernunft und Schrift, oder dargestellte Uebereinst. dessen, was beide über Unsterblichk., Auferst. und künftigen Lebenszustand lehren. Königsb. u. Leipz. 1795. 8. — Ideen zur Kritik des Dogma v. der Auferst. — in *Stäudlin's* Beitrr. zur Philos. u. Gesch. d. Rel. 2. Bd. S. 93—111. — Bestritten von *Russwurm,* Fragmm. über die Lehre v. der Auferst. d. Todten — in *Augusti's* theol. Monatsschr. 1. Jahrg. (1801.) 8. Heft. — *J. G. D. Ehrhard*, Ueber die christl. Auferstehungslehre; ein philos. exegetisch. Versuch. Ulm 1823. 8. — *J. P. Lange* (ausser s. Dogmatik), Ueber die Lehre v. d. Auferstehung des Fleisches — in den Studien u. Krr. 1836. 3. Heft. S. 693 ff.

c) *geschichtliche.* Ausser Herder's a. Schr. u. *Flügge's* a. Schr. 1. Bd. auch *Corodi*, Krit. Gesch. des Chiliasmus. 1. Th. verdienen gelesen zu werden: *Fr. Sam. Löffler*, Diss. de iis, qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur. Lips. 1794. 8. (vgl. *Paulus,* Commentar über Johannes, 1. Bd. S. 568 ff.) — *N. E. Zobel*, Cacozelia gentium in tradendis doctrinis de generis humani mentisq. hum. origine et resurr. mortuorum. Alt. 1737. 8. — *J. Sal. Semler*, Vestigia doctrinae de resurr. mortuorum in remotiori Asia vetustissima — in s. Progrr. acad. sel. (Hal. 1779. 8.) p. 115 sqq. —

Th. Dassov, Diatr., qua Judaeorum de resurr. mortuorum sent. ex plurim. Rabbinis, tam veteribus quam recentioribus explicatur, examinatur et illustratur, Viteb. 1675. 8. vgl. *Eisenmenger's* a. Schr. S. 896 ff. — *Stäudlin*, progr.: Doctrinae de fut. corpor. exanimator. instauratione ante Christum historia. Gott. 1792. 4. — in den Commentatt. v. *Kuinoel* etc. T. I. vgl. oben §. 141.

Anm. 3. Ueber die Ewigkeit der Verdammniss vgl. mit §. 143. besonders Schott, Epitome. §. 110. und v. d. ältern Lit.: *J. Lor. v. Mosheim*, Gedanken über die Lehre vom Ende d. Höllenstrafen. Cob. 1728. 8. — *F. A. Lampe*, Zwei Abhandll. v. der Ewigkeit der Strafen u. s. w. Brem. (1729.) 2. Ausg. 1733. 8. — *Chr. M. Pfaff*, Diss. de perpetuitate poenar. infernal. ex ratione neque refutabili neq. demonstrabili. Tub. 1748. 4. — *J. E. Schubert*, Vernünft. und schriftm. Gedanken v. d. Ewigkeit der Höllenstrafen. Jena (1748.) 1753. 8. — *Troschel*, (praes. *Baumgarten*) Demonstr. aet. peccatorum damnationis speciat. ex scientia Dei media. Hal. 1757. 4. —

Von den Schrr. dageg. s. vorz. Ch. Fr. Ammon, Symbolae theol. et crit. ad doctrinam de poenarum div. duratione in altera vita — in den Opuscc. theol. No. 4. — J. Ph. Gabler, Einige Hauptgrr. geg. die Ewigk. der *positiven* Höllenstrafen — im Neuen theol. Journal. 15. Bd. (1800.) 2. St. S. 142—45. — Tzchirner, Briefe eines Deutschen S. 122 ff.

Die Geschichte in: J. F. Cotta, Hist. succincta dogmatis de poenar. infern. duratione. Tubing. 1774. 4. — J. O. Thiess, Ueber die bibl. u. kirchl. Lehrmeinung v. d. Ewigk. der Höllenstrafen. Hamb. 1791. 8.

Die Socinianische Meinung von der *Vernichtung* der Verdammten wiederholte: (*C. Walter*) Neue Vorstellung v. den Strafen d. Verdammten in d. Ewigkeit nach Gründen d. Schr. Rost. u. Leipz. 1772. 8. u. *Ders.* Prüfung einiger wichtigen Lehren theolog. u. philos. Inhalts. Berl. 1782. 8. (darin die Abhandl.: Ist der Zweck der zukünftigen Strafen die Besserung?). Gegen ihn schrieb *C. G. Junge*, Diss. qua de durat. poenar. infernal. recentioris auctoris sententia expenditur. — *Ej.* Diss. de poenar. divin. vi emendatrice. Altorf. 1783. 4.

§. 147.

Zeit des jüngsten Gerichts.

Der bestimmte Zeitpunkt des Eintritts dieses allgemeinen Gerichts ist Niemanden bekannt ausser Gott

(Matth. 24, 36 fg. Marc. 13, 32—36. Ap. G. 1, 7.), nur so viel wird in der Schrift bestimmt, dass es, obgleich so lange erwartet, dennoch *plötzlich* und *unvermuthet* eintreten werde (Matth. 24, 27. 44 fg. 25, 6. 13. 1 Thess. 5, 1—3. vgl. 4, 13 ff. 2 Pet. 3, 10.). Es ist daher entweder Frevel oder fromme Schwärmerei und apokalyptische Verirrung, diese von Gott nach seiner Weisheit verborgene Zeit nach dem Jahre, und wohl gar Tag und Stunde berechnen zu wollen. Dessenungeachtet sind uns von dem Herrn und seinen Aposteln mit grosser Bestimmtheit einige Zeichen gegeben worden, *vor deren Erscheinen* das Gericht *nicht* erwartet werden kann, und die uns im Allgemeinen auf die Nähe oder Ferne desselben schliessen lassen. Daher traten die Apostel, ob sie gleich unumwunden ihre eigene Unbekanntschaft mit jener Zeit erklärten, auch für ihre Person die Nähe desselben wünschten und wie jeder lebendige Christ im Bewusstseyn des kommenden Gerichts lebten und sprachen, doch der überhandnehmenden Meinung entgegen, als stehe der Tag des Herrn *nahe* bevor. Sie wiessen auf die Zeichen hin, welche zuvor erscheinen müssten und noch nicht erschienen seyen, und Petrus erklärt es selbst für nicht unwahrscheinlich, dass er noch *Jahrtausende* ausbleiben könne (2 Thes. 2, 1. — 2 Pet. 3, 8 ff.). — Die vorher zu erwartenden Zeichen, an welchen wir das Nahen des letzten Gerichts erkennen sollen, sind: 1) dass das Evangelium zu *allen Völkern der Erde* gekommen sey (§. 140. vgl. Ap. G. 3, 19—26.); — 2) dass auch *das Volk Israel* zu dem Heilande sich bekehret habe, den seine Väter verworfen haben (a. §.); — 3) dass dann noch *ein grosser Abfall in der Kirche* durch falsche Propheten und Widersacher Christi erfolgen werde, welche ihre Feindschaft gegen Christum (Antichristianismus) zu dem grössten Frevel gegen Gott und selbst zur Anmaassung göttlicher Ehre (Antitheismus und Autotheismus) führen werde (Matth. 24, 37 ff. vgl. 11 fg. 2 Pet. 3, 3 ff. vgl. 1 Thess. 5, 3. 2 Thess. 2, 3—12.); endlich 4) sollen dem Anbruche des Tags des Herrn *ausserordentliche Veränderungen in der*

ganzen sichtbaren Welt unmittelbar vorangehen (Matth. 24, 29. Marc. 13, 24 ff. Luk. 21, 25 ff.).

Literatur: Commentar. exeg. dogmaticus von Schott (vgl. §. 146. A. 1.) und s. *Epit.* I. c. besond. §. 101. — Von den ältern ist noch immer lesenswerth Phil. Jac. Spener, Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten. 1692. 8. — Gegen ihn schrieb vor Andern J. G. Neumann, Chiliasmus subtilissimus, qui hodie ecclesiam infestare coepit, — — Spenero potissimum oppositus. Ed. 4. Viteb. 1715. 8. vgl. *J. G. Walch*, Streitigkk. in d. Evang. Luth. Kirche. 2 Bd. S. 623 ff.

Rationalistische Theologen haben behauptet, dass die Apostel selbst mit Bestimmtheit an die Nähe der Wiederkunft Christi geglaubt hätten; so namentlich *Eckermann,* Theol. Beiträge, Bd. 2. S. 194 ff. — Chr. Fr. Böhme, Die apostol. Lehre von der Wiederkunft Christi — in *Keil's* und *Tzschirner's* Analekten, Bd. 1. St. 2. S. 184 ff. und in dem ausführl. Werke: *De Spe Messiana.* 1826. 8. und *Ammon,* Bibl. Theol. des N. T. 2. Bd. (1801.) S. 302 fg. u. 3. Bd. S. 284 fg. und noch Summa theol. chr. ed. 4. (1830.) §. 200. Hier sagt er: „Ad apostolos quod attinet, constat tandem, eos cum Christianorum ecclesia primaeva in universum sibi *talem de reditu Christi proxime exspectando* induisse *persuasionem* (Rom. 8, 19 sq. 1 Thess. 4, 15. 2 Cor. 5, 3.), *cui exitus proprie non responderit.*" — Eine völlig unbegründete Meinung. Es ist 1) an sich undenkbar, dass die Apostel sich das Kommen des Herrn zum Gericht so bestimmt als nahe gedacht haben, da derselbe deutlich es ausgesprochen hatte, dass diese Zeit Gott allein bekannt und für keinen Menschen bestimmbar sey: Matth. 24, 36 ff. 25, 13. Mr. 13, 32 ff. — Es ist 2) ungegründet, dass namentlich Paulus und Petrus sich die Zeit der Wiederkunft sehr nahe gedacht haben; denn Paulus bekämpft a) diese Meinung entschieden als einen Wahn, durch den seine Leser sich nicht irre führen lassen sollen: 2 Thess. 2, 1 fg. Daraus erhellt, dass er ἡμεῖς 1 Thess. 4, 15—17. und 2 Cor. 5, 3. nur communicativ habe verstehen können, wie 1 Cor. 13, 9 ff.; b) konnte er es nicht wahrscheinlich finden, noch während seines irdischen Lebens den Tag des Herrn zu sehen, da er, abgesehen davon, dass er den Gedanken und das Gefühl der Nähe seines Todes und selbst den Wunsch abzuscheiden öfters äussert, (Phil. 2, 17. vgl. 1, 23. 2 Tim. 4, 6.), Veränderungen angekündigt hat, welche der Zukunft Christi zum Gericht noch vorangehen sollen, welche noch zu erleben er gar nicht hoffen konnte (Röm. 11, 25 ff. vgl. §.). — Eben so bekämpft Petrus jene Erwartung als einen Wahn 2 Pet. 3. und äussert sogar den Gedanken V. 8 ff.,

dass der Tag des Herrn wohl noch Jahrtausende ausbleiben könne. Wäre Petrus, wie behauptet worden, nicht der Vf. dieses 2. Br., so wollte der Vf. doch die Ueberzeugung des Apostels nach der Voraussetzung jener Zeit aussprechen und so enthält die Stelle immer ein sehr starkes Zeugniss, dass in der frühesten Zeit jene Meinung unserer rationalistischen Theologen nicht für apostolisch, nicht für petrinisch gehalten wurde. — Auf die Haltlosigkeit derselben machte schon aufmerksam *A. L. Chr. Heydenreich*: Ueber 2 Thess. II, 1—12. im Neuen krit. Journal der theolog. Lit. herausgeg. v. Winer und Engelhardt 8. Bd. (1828.) 2. u. 3. Stk. Vgl. besond. *E. Sartorius*, d. Wiederkunft Christi z. Gericht. Dorp. 1824. 8. und *J. H. A. Ebrard*, adv. erroneam nonnullorum opinionem, qua Christus Christique apostoli existumasse perhibentur fore, ut univ. judicium ipsorum aetate superveniret. Erl. 1842. 8.

§. 148.

4) Vom Ende dieser Welt und dem seligen Leben im Reiche Gottes.

Den Hoffnungen der Menschen, welche sich in der Erwartung eines vollkommenen seligen Lebens aussprachen, begegnet das Evangelium durch die Ankündigung einer Verwandlung dieser sichtbaren Welt und des Uebergangs des vermittelnden Reiches Gottes auf Erden in ein unmittelbares ewiges Gottesreich. Mit dem letzten Gericht über alle Wesen, welche in dieser sichtbaren Weltordnung auf ein höheres Leben sich vorbereiten sollten, wird auch die Zerstörung der letzteren verbunden seyn, als welche dann auch ihre Bestimmung erreicht hat (2 Pet. 3, 7 ff. Röm. 8, 19 ff. Offenb. 21, 1. Hebr. 12, 27. vgl. 1, 11 fg. Ps. 102, 26 ff. Jes. 34, 4. 51, 6. 65, 17 fg. und Matth. 5, 18. 24, 3. 35. Luk. 21, 33.). Nach mehreren Andeutungen der Schrift in diesen Stellen zu schliessen ist die Zerstörung dieser sichtbaren Welt nicht als Vernichtung, sondern als eine Verwandlung derselben in eine neue herrliche Ordnung der Dinge, als *Verklärung der Welt* (παλιγγενεσία Matth. 19, 26. vgl. Röm. 8, 20 ff.) zu denken.

Literatur: Jac. Thomasius, De exustione mundi stoica Diss. XXI. Lips. 1676. 4. — *Luc. Osiander*, Pentas dissertatt. de consummatione saeculi. Tub. 1667. 4. — J. F. Cotta, Diss. de consummatione seculi Tub. 1763. 4. *Ej.* diss. de coelis terraque novis a Deo creandis. Tub. 1762. 4. — Imm. Kant, Das Ende aller Dinge — zuerst in der Berl. Monatschr. 1794. dann abgedr. in s. von *Tieftrunk* herausgeg. vermischten Schrr. 1. Th. S. 422 ff. vgl. 3. Th. S. 249 ff. u. *Dess.* Physische Geographie herausg. v. *Rink.* 1. Th. S. 235 ff. — Schott, Epitome. §. 108.

Verwandte Gedanken vom Ende dieser Welt bei *Cicero*, de N. D. II. 46. *Seneca*, Quaest. naturr. III. c. 28. *Marc. Anton.* X. c. 7. vgl. *Minucius Felix*, Octav. c. 34.

Die herrschende Meinung in der alten Kirche scheint *Gennadius* auszusprechen de ecclesiasticis dogmm. c. 70 (bei Oehler 37.): „*Elementa*, id est coelum et terram *non* credamus (credimus bei Oehler) *abolenda* per ignem, sed *in melius commutanda*; *figuram* quoque *mundi*, id est imaginem, *non substantiam transituram.*“ — Elmenhorst hat viele Parallelen von Kirchenlehrern, aber ungeordnet, wie er pflegt, in s. Notis ad h. l. p. 164 sq. angeführt, welche der Prüfung bedürfen; auch *Franc. Oehler* im Corpus Haeresiologicum Tom. I. (1856.), wo das Werk des Gennadius p. 335 sqq. sich findet, hat die Anmerkungen Elmenhorst's p. 388. abdrucken lassen.

§. 149.

Uebergang des Reiches Christi in ein unmittelbares Gottesreich.

Wenn mit der Erweckung der Todten und dem Weltgericht das Werk des Mittlers zwischen Gott und den Menschen vollendet und alle seine Feinde und auch der Tod überwunden seyn werden, dann wird auch das Reich Christi, welches zwischen die gefallene Menschheit und Gott vermittelnd eintrat, aufhören und in das Reich Gottes, in welches der Erlöser die Erlösten einführt, übergehen, auf dass Gott sey alles in allem (1 Cor. 15, 23—28. Joh. 14, 2. 3. vgl. 12, 26. 17, 24. Phil. 3, 20. 21. Matth. 25, 3—4. u. Parall.).

§. 150.

Leben der Seligen im Reiche Gottes.

Die Schrift sagt es ausdrücklich, was auch unser jetziger Standpunkt anzuerkennen nöthigt, dass der einstige Zustand der Seligen ebenso unsere Begriffe, als unsere Erwartungen übertreffen werde, und indem sie so unsere Hoffnung nährt und ihren Trost und ihre Kraft bewahrt, befriedigt sie doch nicht eine voreilige und verderbliche Neugier, die immer ihren Grund in einer sittlichen Schwäche oder Unlauterkeit hat und deren Befriedigung mit den Zwecken des irdischen Lebens streiten würde (Röm. 8, 17 ff. 2 Cor. 4, 17. 5, 7. vgl. 1 Cor. 13, 9 ff. 1 Joh. 3, 1 ff.). Doch schildert sie das künftige Leben als selige Gemeinschaft der Vollendeten mit Gott und ihrem Erlöser (2 Cor. 5, 1. §. 148.), als *frei* von den Leiden und Beschränkungen dieses Lebens (Röm. 8, 21 ff. 2 Thess. 1, 7. 1 Pet. 1, 5 ff. Offenb. 21, 3. 4. Hebr. 12, 22 ff.), als *ewig* (Matth. 6, 19 ff. u. Parall. Röm. 5, 21. 8, 35 ff. 2 Cor. 4, 17 f. 5, 1. 1 Pet. 1, 3 ff.), aber nach dem *Grade* der Seligkeit (Röm. 2, 6. 1 Cor. 3, 8—15. 2 Cor. 5, 10. 9, 6.) und darum auch nach der Höhe und Grösse der *Wirksamkeit* im Reiche Gottes verschieden (Luk. 19, 16 ff. Matth. 25, 14 ff.) und zwar diess nach der Treue im Berufe des irdischen Lebens.

Literatur: G. Calixtus, Lib. de bono perfecto s. aeterna beatitudine. Helmst. 1664. 4. — W. Sherlock, Betrachtungen über die Glückseeligkeit der Frommen und Bestrafung der Gottlosen in der künftigen Welt. Aus d. Engl. von *Franzen*. Lüb. 1746. 8. — (J. Kasp. Lavater) Aussichten in die Ewigkeit — in Briefen an Herrn J. G. Zimmermann. 4 Thle. Zürich 1768—78. 8. 4te Aufl. des 1. und 2. Th. 1782. 8. — auch im Ausz. von ihm selbst. Zürich 1781. 8. — Schott, Epitome. §. 109. u. Chph. Fr. v. Ammon, Die unveränderliche Einheit der evangel. Kiche. 2. Heft S. 8 ff.

J. F. Cotta, Diss. hist. theol. de diversis gradibus gloriae beatorum. Tnb. 1758. 4. *Ej.* Diss. dogm. pol. de divers. gradd. beatorum. Tub. 1773. 4.

Gli. Less, De beatorum in coelis consortio (vorh. 1773. unter etw. and. Titel als Progr. ersch.) — in s. Opuscc. arg. theol. exeg. atque homil. Vol. II. p. 329 sqq. — *Martensen* chr. Dogm. §. 290 fg. vgl. 278 ff.

§. 151.

Kirchlich-dogmatischer Lehrbegriff von den letzten Dingen.

Dieser ganze Abschnitt (Eschatologie) wird in den Lehrbüchern der orthodoxen Theologen gewöhnlich De quatuor novissimis [*Τά ἔσχατα* = Novissima] überschrieben und demnach in *vier* Theilen, *de morte, de mortuorum resurrectione, de judicio extremo* und *de consummatione seculi* (*mundi interitu*) abgehandelt.

Der Tod im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne (*mors proprie accepta* s. *naturalis* unterschieden von *mors spiritualis*, welcher theils *temporaria*, theils *aeterna* ist) wird schriftgemäss als Folge der Sünde, für die Erlösten jedoch als Uebergang aus der streitenden Kirche in die triumphirende betrachtet und als *völlige Trennung der Seele von dem Körper* beschrieben. — Die *Beweise* der natürlichen Religion für die *Unsterblichkeit der Seele* (argumenta quae *ex naturae lumine* proferuntur) erkannten unsere Dogmatiker an, gaben aber doch nur Wahrscheinlichkeit als ihr Ergebniss zu und fanden einen unerschütterlichen Grund des Glaubens allein in der Offenbarung (namentlich 1 Mos. 2, 7. — Matth. 10, 28. Luk. 12, 4. — Pred. Sal. 12, 7. Luc. 23, 43. Ap. G. 7, 59. Phil. 1, 23. Matth. 22, 32. Luk. 20, 38.). Der *Körper* der Verstorbenen verweset, aber der Keim, aus welchem bei der Auferstehung das künftige Organ für die Seele durch Gottes Allmacht gebildet werden soll, wird durch die Verwesung nicht vernichtet (1 Cor. 15, 35 ff.). — Bei dieser Lehre erklärten sie sich gegen die Annahme eines *Seelentodes* und *Seelenschlafes* (Luc. a. St.) oder irgend eines *Mittelzustandes* in einem *Limbus* oder im *Purgatorium* und behaupteten, dass die Seelen

sogleich nach dem Tode in den Himmel zum Genuss der vollen Seligkeit (gewöhnlich als *visio et fruitio Dei beatifica* bezeichnet) oder in die Hölle versetzt werden (mit Bezugnahme auf Catech. min. p. 375 sq. und Artt. Smalc. p. 311.).

Literatur: Vergl. vor Andern *Gerhard*, LL. theol. XVII. p. 7 sq. — Quenstedt, Theol. did. polem. P. IV. p. 534 sqq. — *Baumgarten*, Evangel. Glaubenslehre. Th. 3. S. 678 ff. vergl. *Dess.* Polemik. Th. 3. S. 443 ff. u. *Schmid*, luth. Dogmatik §. 62 fg. *Leon. Hutter*, compend. locc. theol. loc. 29. qu. 7 sq. hält an der allg. biblischen Lehrform fest: „Piorum s. in Christum credentium animae sunt in manu Dei, exspectantes ibi gloriosam corporis resurrectionem et plenam aeternae beatitudinis fruitionem (Sap. 3, 1. Luc. 16, 22. 25.). — Impiorum autem s. incredulorum animae sunt in loco tormentorum, exspectantes ibi cum terrore et cruciatu ignominiosam corporis resurrectionem et perfectum aeternae damnationis sensum (Luc. 16, 22. 28.)."

§. 152.

Fortsetzung.

Von der Auferstehung der Todten, dem jüngsten Gericht und Ende der Welt.

Die symbolischen Bücher [1]) lehren der Schrift gemäss, dass Christus in seiner himmlischen Herrlichkeit wiederkommen, die im Tode aufgelösten Körper vollkommen wiederherstellen, mit den Seelen zu einem neuen unvergänglichen Leben verbinden und sowohl über die Wiedererweckten als über die noch Lebenden, welche eine Verwandlung erfahren werden, Gericht halten und das Schicksal derselben unwiderruflich entscheiden wird. Aber die dogmatische Ausführung dieser Grundgedanken in manchen Lehrbüchern unserer älteren Theologen ent-

1) Symb. Apost., Nicaen. u. Athanas. — Conf. Aug. art. III. u. XVII — Catech. min. art. III. p. 371 sq. Catech. maj. art. III. p. 496 sqq. Form. Conc. art. I. affirm. II. p. 574 sqq. 644 sqq.

spricht nicht durchgängig der vorbildlichen Einfachheit der Schriftlehre (§. 141 fg. 145 fg.). — Nach der Auferstehung und dem Gericht wird die gänzliche Vernichtung der Welt, nach Materie und Form, erfolgen (Ps. 102, 27. Hiob. 14, 12. Jes. 34, 4. 65, 17. Matth. 24, 3. 29. 2 Pet. 3, 7. 10. Offenb. 20, 11. Luk. 21, 33.) und ein neuer Himmel und eine neue Erde wird die Frommen zum seligen Leben aufnehmen, wo sie nach Verhältniss der Anwendung des frühern Lebens mit dem Erlöser und allen Seligen in ewiger Gemeinschaft, frei von der Gewalt des Teufels, der Sünde, dem Tode und allen Leiden entnommen, das Angesicht Gottes schauen und einstimmen in das himmlische und ewige Hallelujah. Dagegen werden die Bösen und Verdammten, Menschen und Engel, zur Hölle verstossen und, ausgeschlossen vom Anschauen Gottes und der Gemeinschaft Christi und der Seligen, in entsetzlicher Gesellschaft mit den Verworfenen die ewigen Qualen fruchtloser Reue und der Verzweifelung empfinden. — Entschieden verwirft die Evangelische Kirche die Lehre von der *Wiederbringung aller Dinge* (*ἀποκατάστασις πάντων, παλιγγενεσία, restitutio rerum omnium in integrum* — Conf. Aug. art. XVII. — Catech. maj. p. 517?).

Anm. 1. Darstellung der dogmatischen Theorie.

A. — Reditus oder adventus Christi (§. 145 fg.) wird von den ältern Theologen der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern gemäss gedacht als *visibilis*, *localis*, *verus*, *publicus* und *gloriosissimus*: — Redibit Christus in gloria (sua s.) Patris (= quae ipsi cum Patre communis est) in nube fulgentissima, in corpore splendidissimo et comitatus angelorum myriadibus (*Quenstedt* nach den Worten der Stellen: Matth. 16, 27. 25, 31. 26, 64. Phil. 3, 21.) ad judicandos vivos et mortuos.

1) Das erste, was der Herr bei seiner Wiederkunft thun wird, ist die Wiedererweckung der Todten = resuscitatio mortuorum h. e. *opus Christi θεανθρώπου, quo defunctorum corpora e terrae pulvere excitata animabus uniet.* [1]). — Da aber diese Handlung in der Schrift auch *Gott dem Vater* (Joh. 5, 21. 2 Cor. 1. 9. Hebr. 11, 19.) und [(] dem *heiligen*

1) Nach *Reinhard:* nova animi, a corpore separati, cum suo corpore conjunctio.

Geiste (Röm. 8, 11. Ezech. 37, 14. Ps. 104, 30.) zugeschrieben wird, so erkennen *Gerhard, Calov* u. A. diese Handlung zugleich an als „*opus Dei unitrini.*“

Gerhard (LL. theol. T. VIII. p. 424 sq.) und nach ihm die meisten orthodoxen Theologen dachten sich

a) den *Hergang* der Auferweckung und Auferstehung (*forma externa resuscitationis* et *resurrectionis*) so:

α) „*Christus ex improviso* in forma illa visibili, qua in coelum adscendit, *in nubibus apparebit et super thronum majestatis suae in magna gloria sedebit*“ (Matth. 24, 30 sq. 25, 31.);

β) „*angeli*, qui tanquam apparitores; praecones ac ministri aderunt, *tuba canent*“ (Matth. 13, 41. 1 Thess. 4, 16.);

γ) „*sonabit omnipotens et efficacissima vox Christi: surgite mortui!*“ (Joh. 5, 28. 11, 43. Matth. 9, 25. Luc. 7, 14.).

δ) „Ad vocem illam *excitabuntur mortui*“;

ε) „*immutabuntur viventes*“ und diese immutatio, wodurch sie den Auferweckten gleich werden, wird momentanea ac subitanea seyn (1 Cor. 15, 51 fg.);

ϛ) „utrique *in duas partes distribuentur*, separatis bonis a malis, atque illis quidem ad Christi dextram, his vero ad ejus sinistram collocatis.“

b) Was die *Leiber der Auferweckten* (*materia resurrectionis*) anlangt, so unterschieden sie

α) *die den Leibern der Guten und Bösen gemeinschaftlichen Eigenschaften* (affectiones, qualitates). Sie sind numero et substantia *eadem*, quae mortua sunt; diess der heil. Schrift gemäss. [3]) — Zu dieser substantiellen und totalen Identität rechnete man mit dem Geschlechtsunterschiede auch

א) die Wiederherstellung aller organischen Theile des Körpers und

ב) Wiederherstellung derselben äusseren Grösse und Gestalt [4]),

ג) Unzerstörbarkeit oder Unsterblichkeit.

---

3) *Gennadius* de eccl. dogmm. c. 77. stellt auch als kirchliches Dogma auf: „In resurrectione ex mortuis *sexus forma non mutabitur*, sed vir resurget in forma viri et femina in forma feminae, carens tamen sexuum in hac vita conditione [resurget] non specie naturali, ne non sit vera resurrectio, si non id resurget quod cadit.“ So der Text b. Elmenhorst, der die differenten Ansichten der Kirchenlehrer, früherer und späterer Zeit in s. Noten nachweist; vgl. bei Fz. Oehler l. c. p. 353. u. 393. und noch andere Nachweise bei *Münscher — von Cölln* I. §. 27—29.

4) Seit *Baumgarten* haben die für orthodox gehaltenen Lehrer nur eine *partielle* Identität der künftigen Körper mit den jetzigen angenommen,

β) die den Leibern der Frommen eigenthümlichen Eigenschaften. Sie sind (nach *Gerhard*) corpora:

א) *glorificata ac gloriosa* h. e. formosissima, claritate et fulgore velut pallio vestita (Matth. 14, 43. 1 Cor. 15, 4. Dan. 12, 3.);

ב) *potentia* h. e. ab infirmitatibus, doloribus ac morbis libera, agilia, vi corpora alia penetrandi praedita (Joh. 20, 19. 26. Phil. 3, 21.);

ג) *spiritualia*, non quidem ratione essentiae, erunt enim non *πνεύματα*, sed *σώματα πνευματικά*, *ἰσάγγελοι* erimus, non angeli, aequales, non iidem (Matth. 22, 30.), sed ratione spiritualium qualitatum, non erunt amplius animalia corpora, cibi, potus etc. indiga.

2) Die zweite Handlung des Herrn nach seiner Wiederkunft wird seyn (2 Pet. 2, 4. Jud. 6.): judicium extremum h. e. *actio solemnis, qua Deus unitrinus per Christum θεάνθρωπον angelos malos omnesque homines ad normam legis* et *evangelii judicabit, piis aeterna gaudia, malis aeternos cruciatus assignaturus* [5].

a) Norma *judicii* ist aber *für die Frommen bloss das Evangelium, für die Gottlosen das Gesetz,* weil sie jenes ungläubig verworfen haben (Joh. 3, 18. u. a.).

b) In der forma (administratio) *judicii* wird unterschieden:

α) judicium *discussionis, causae cognitio*, qua omnium opera occulta pariter ac manifesta in lucem protrahentur;

β) judicium *retributionis* d. i. sowohl sententiae pronuntiatio als exsecutio, welches

א) judicium absolutionis s. approbationis und

ב) judicium condemnationis ist;

γ) ministri judicii; diese sind die *guten Engel*, deren Geschäfte sind:

א) honorifica Christi deductio (Matth. 25, 31.),

ב) judicandorum congregatio (Matth. 24, 31.),

ג) congregatorum separatio (Matth. 25, 32.),

ד) impiorum ad infernum detrusio (Matth. 13, 41.),

---

nämlich, dass sie aus den wesentlichen und edelsten Grundstoffen (e primis staminibus) der jetzigen bestehen werden, wofür sie sich auf 1 Cor. 15, 35 ff. vgl. 6, 13. und Matth. 22, 30. berufen.

5) *Reinhard*: *ea actio divina, qua hominibus omnibus in vitam restitutis tribuitur id, quod eorum rebus gestis consentaneum est.* — Man unterscheidet dieses als jud. universale et manifestum von d. jud. particulare et occultum, quod fit in morte cujusvis hominis. — Joh. 3, 17—21. Luk. 16, 22 f. 23, 43 f. Ap. G. 7, 59. 2 Cor. 5, 8. Hebr. 9, 27. Offenb. 14, 13.

ח) piorum ad coelum subvectio (1 Thess. 4, 17. Luc. 16, 22.);

ϑ) assessores (testes et comprobatores) judicii; diese sind ausser den guten Engeln *die heiligen Menschen*, nachdem sie selbst bereits gerichtet sind. Dem Heiland zunächst stehen die *Apostel*, dann die *Patriarchen*, *Propheten*, *Märtyrer*, *die Lehrer* und *übrigen Gläubigen* in ihrer Ordnung (1 Thess. 4, 14. Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. Offenb. 19, 1 ff.

B. — Die unmittelbare Folge des jüngsten Gerichts ist die Consummatio mundi s. seculi i. e. *actio Dei, qua totum hoc universum et quicquid eo* praeter angelos et homines *continetur, igne redigitur in nihilum.* [6])

Finis primarius dieser consummatio ist *dei glorificatio* und *finis secundarius piorum laetitia aeterna.*

Anm. 2. Kirchlich-dogmatische Beweise für die Lehre von der Auferstehung der Todten.

Mit *Luther* (über Joh. 20, 1. — s. Luther's Werke nach Walch's Ausg. B. VIII. S. 989. Leipz. Ausg. B. X. fol. 300. a.) erkannten unsere älteren Dogmatiker die Schwierigkeit dieses Glaubenssatzes (besonders in der gewöhnlichen Form) für den gemeinen Verstand an. Doch wussten sie ihn wohl zu begründen. Sie theilten die Beweise ein

1) in *argumenta possibilitatis physicae et moralis* (Idee der göttlichen Allmacht — Analogie der Natur — im Begriff kein Widerspruch);

2) in *argumenta necessitatis* (Idee der vollendeten Gerechtigkeit), und

---

6) So im Wesentlichen *Quenstedt*, *Baier*, *Hollaz* u. A. Doch sprach sich schon *Gerhard* ll. theol. l. XX. p. 52. nicht ungünstig für die in der alten Kirche, wie es scheint, vorherrschend gewesene Ansicht (§. 148. Anm.) aus: „Non diffitemur, multos ex piis veteribus in eam concedere opinionem, *quod mundus* non *κατ' οὐσίαν* sit interiturus, sed *κατὰ ποιότητας duntaxat sit immutandus*;“ vgl. p. 54: „Proinde sententiam de *substantiali mundi interitu* non defendimus ut fidei articulum, sed eam emphaticis Scripturae dictis, quae de fine mundi loquuntur, magis conformem esse dicimus. Unde multi malunt in hac quaestione *ἐπέχειν* et futurae experientiae eventui rem committere quam certi quiddam determinare.“ — Von den späteren Theologen nahmen *Baumgarten* u. *Carpov* bloss ein Zerstören und Umbilden unsers *Planetensystems* (*systema solare*) an, *J. D. Michaelis*, *Danov*, *Seiler*, *Reinhard*, *Döderlein*, *Marheinecke* (Grundlehren 1. Ausg. S. 595.) eine verschönernde Umbildung *unserer Erde*, dagegen *Schubert*, *Storr* und *Schott* eine Verklärung *des Universums*; vgl. auch *Kurtz*, Lehrb. der heil. Geschichte §. 154. — Auch *Zwingli*, de provid. Dei c. 3. dachte nur an Umwandlung (*immutandum esse mundum*).

3) *argumenta veritatis* (Zeugnisse der heiligen Schrift und die Auferstehung Jesu).

Anm 3. Gegen die Meinungen von der *Wiederbringung aller Dinge* erklärt sich die *Conf. Aug.* art. XVII. also: „Damnant Anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse," und es findet sich gewiss, wie manche wohl geglaubt haben, keine abweichende Lehrbestimmung in Luthers grossem Catech. precat. secund. p. 517.: „Deinde [precamur], ut per fidem quoque susceptum [Evangelium] in nobis operetur ac vivat, ut ita regnum tuum inter nos erectum vigeat, per verbum ac virtutem Spiritus S., ut regnum diaboli abolitum prorsus exstirpetur, ne quid juris aut potestatis isti in nos relinquatur, donec prorsus submersum fuerit, peccatis, morte et orco extinctis, ut nos perpetuo in perfecta justitia ac felicitate vivamus."

Die vollendetsten Darstellungen dieser Meinung finden sich in *J. W. Petersen's*: *Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων* d. i. das Geheimniss der Wiederbr. aller Dinge 1701. fol. (darin auch *Dess.*: das ewige Evangelium 1699. 8. wieder abgedr.), dem 1703 der 2te u. 1710 ein dritter Theil folgte. — (Ueber den Streit darüber vgl. *Walch*, Rel. Streitigkk. in d. Luth. K. 5. Th. S. 957 ff.) u. in *Lud. Gerhard*, Systema *Ἀποκαταστάσεως* d. i. Ein vollst. Lehrbegr. des Ew. Evangelii v. d. Wiederbr. aller Dinge, samt der ungegründeten gegenseit. Lehre v. der unendlichen Verdammniss. 1727. 4. (Gegen ihn schr. *J. Fr. Buddeus*, Diss.: Poena damnatorum nunq. finienda, ex Jes. 66, 24. aliisq. script. locc. cont. Lud. Gerhardi syst. *ἀποκ.* adserta Jen. 1728. 4.) — Eine neuere Form in d. lesensw. Schrift: Göttl. Entwickelung des Satans durch das Menschengeschlecht. Dessau 1782. 8.

Ueber den *exegetischen* Grund derselben vgl. *Jul. Fr. Winzer*, De *ἀποκαταστάσει πάντων* in N. T. scriptis tradita. Commentatt. I. et II. Lips. 1821. 4., welcher auch seine Vorarbeiter verzeichnet. — Philosophisch - dogmat. Erörterung bei *Martensen* a. Schr. §. 283 ff.

Ueber die *Geschichte* der Meinung s. J. Augustin. Dietelmaier, Commenti fanatici de rerum omnium *ἀποκαταστάσει* hist. antiquior. Nürnb. 1769. 8. vgl. J. G. Walch, a. Schr. 2. Th. S. 637 ff. 3. Th. S. 259 ff. 5. Th. S. 957 ff. — Beck, Commentarii histor. p. 913 sq. — J. G. Vit. Engelhardt, progr.: comm. hist. theol. *De evangelio aeterno* Part. I. Erlang. 1824. 4. u. *A. Neander*, A. Gesch. d. chr. Rel. 1. Bd. 2. Abth. (2. Ausg.) S. 1131 fg. vgl. 1121 ff.

§. 153.

Chiliasmus.

Nach der bisherigen Darstellung stehen mit der Wiederkunft Christi die allgemeine Auferweckung der Todten, das letzte Gericht und die Vollendnng dieser Weltordnung in der engsten Verbindung, und diess ist die Lehre der *evangelisch-apostolischen Schriften des N. T.* Doch findet sich eine andere Lehrform in der *Apokalypse* (20, 4 ff. vgl. 2, 26 ff. u. 5, 10.), und seit den ältesten Zeiten haben nicht wenige Christen auf Grund dieser Stellen, wie ehedem die Juden, eine *doppelte Auferstehung* unterschieden, nämlich 1) *die Auferstehung der Gerechten oder Auserwählten* (ἡ πρώτη ἀνάστασις oder ἀνάστασις τῶν δικαίων), mit welchen Christus in sichtbarer Herrlichkeit auf Erden *tausend* Jahre seliger Gemeinschaft leben und alle seine Feinde überwinden werde, worauf 2) die allgemeine Auferstehung *aller übrigen Todten*, und das allgemeine Gericht folgen werde. Ausser den Stellen der Apokalypse beruft man sich zur Begründung der Annahme einer doppelten Auferstehung auf Luk. 14, 14. und 1 Cor. 15, 22. 23. und für die tausendjährige Dauer dieses *Tages des Herrn* findet man Zeugnisse in Ps. 90, 4. 2 Pet. 3, 8.; secundäre Bedeutung haben die Stellen Joh. 5, 25 —29. Ap. G. 24, 15. und 1 Thess. 4, 16. 17. 2 Tim. 2, 12. — Jenes irdische herrliche Reich Christi und seiner Erwählten dachten sich nicht alle Freunde dieser Lehre gleich. *Einige*, an ihrer Spitze *Papias* (im 2. Jahrh. Bisch. zu Hierapolis in Phrygien), *Nepos* (im 3. Jahrh. in Aegypten), zum Theil die *Montanisten* u. A. träumten selbst von sinnlichen Genüssen, und am verderblichsten zeigten sich die phantastischen Hoffnungen eines solchen Reichs unter den *Anabaptisten* des 16. Jahrh. *Andere* und zwar die Meisten hofften nur geistige Freuden, wie in der ältesten Zeit *Barnabas* (epist. c. 15.), die Besseren unter den *Montanisten* u. A., sowie in neuerer Zeit *Joachim Lange*, *J. W. Petersen*, *J. Alb. Bengel*, *Carpov* u. A. Diesen nennt man *Chiliasmus subtilis*, je-

nen *Chiliasmus* *crassus*. Von dieser doppelten Lehrform unterscheidet man noch einen *Chiliasmus subtilissimus*, welcher aber kaum Chiliasmus genannt werden kann, nämlich die Hoffnung eines dereinstigen vollkommenen Zustandes der Kirche vor dem jüngsten Tage, nach der allgemeinen Bekehrung der Völker und dem Sturze des Antichrist (Matth. 24, 37 ff. vgl. V. 11 ff. 2 Pet. 3, 3 ff. vgl. 1 Thess. 5, 3. 2 Thess. 2, 3 ff. u. a.), wobei man weder eine sichtbare Nähe des Herrn, noch die bestimmte Dauer von tausend Jahren behauptet (so *Spener, Vitringa* u. A.). — Weil nun aber die Erwartung der eigentlichen Chiliasten nur auf einigen Stellen der bilderreichen Apokalypse beruht, deren Verständniss noch nicht in befriedigender Weise eröffnet worden ist und welche auch die alte Kirche unter die Antilegomenen gestellt hat (§. 26.); so ist sie schon seit den ältesten Zeiten theils bezweifelt, theils bestritten und nie in der Kirche herrschend geworden und namentlich hat sie auch die evangelische Kirche (Conf. Aug. art. XVII. Apol. VIII. p. 216.) verworfen.

Anm. Die *Conf. Aug.* l. c.: „Damnant et alios, qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis —.“ Vgl. Apol. l. c.: „idque hoc consilio Christus toties inculcat, ne Apostoli putarent, se imperia debere istis eripere, qui alioqui tenebant, sicut Judaei de regno Messiae somniabant, sed ut scirent, se de regno spirituali docere oportere.“ — Die erneuerte Kirche stimmt auch hier, wie sonst, mit der alten Kirche vollkommen überein. Bei *Gennadius* de eccles. dogmm. heisst es cap. 6: „Erit *resurrectio mortuorum omnium hominum*, sed *una* et *semel, non prima* justorum et *secunda* peccatorum, *ut fabula est somniatorum*, sed una omnium.“ — Auch die verschiedenen Formen des Chiliasmus werden unterschieden c. 55: „In divinis promissionibus nihil terrenum vel transitorium exspectemus, sicut *Melitani* (al. Meletiani) sperant, non nuptiarum copulam, sicut *Cerinthus* et *Marcion* delirant, non quod ad cibum vel ad potum pertinet, sicut *Papia* auctore *Irenaeus* et *Tertullianus* et *Lactantius* acquiescunt. Neque per (post Elmenh.) mille annos post resurrectionem regnum Christi in terra futurum et sanctos cum illo in deliciis regnaturos speremus, sicut *Nepos* docuit, qui primam justorum resurrectionem et secundam impiorum confinxit, et inter has duas mortuorum resurrectiones gentes ignorantes Deum in angulis terrarum in carne servandas, quae

post mille annos regni in terra justorum instigante diabolo movendae sint ad pugnam contra justos regnantes, et domino pro justis pugnante imbre igneo compescendas, atque ita mortuas cum ceteris in impietate ante mortuis ad aeterna supplicia in incorruptibili carne resuscitandas." — Der Codex Florent. setzt hinzu: „Et istam superstitionem valde devitamus" — bei Oehler l. c. p. 349. — Die Ansicht der Väter zu Nicäa stellt dar Gelasius Cyzic. Comment. Actt. Conc. Nic. l. I. c. 30. bei Mansi T. II. p. 889. — Dass der Chiliasmus in der Urkirche nicht allgemein war, wie auch *Baur* behauptet (das Wesen des Montanismus in d. theolog. Jahrbb. Jahrg. 1851. 4. H. S. 561. vgl. 569.), bezeugt selbst der chiliastisch gesinnte *Justinus*, vgl. *Semisch* 2. Th. S. 468 ff. — Ueber *Tertullians* Chiliasmus und den *montanistischen* s. *Neander*, Antignosticus S. 499 ff.

Für den Chiliasmus s. J. W. Petersen, Schriftgemäss. Erkl. und Beweis des tausendjähr. Reichs und der daran hangenden ersten Auferstch. zum Reich aus Apok. 20. bewiesen — u. die Wahrh. des herrl. Reichs J. Chr. — — in 7 Lehrsätzen bestätigt. 2 Thle. (Magd.) 1693. — *Dess.* Bekenntn. v. herrl. R. Christi u. der dam. verb. ersten Auferst. Magd. 1693. (Ausz. a. d. vor. Werke). — *Dess. Petachia* od. die neu geöffnete Bibel — — 1716. (vgl. J. G. Walch, a. Schr. 2. Th. S. 593 ff.) —; vgl. *Lambert's* Schr. von Kanne herausgeg., oben §. 140. Anm. angeführt, u. *Chr. Ph. Fr. Leutwein*, Die Nähe der grossen allgem. Versuchung u. d. sichtb. Ank. uns. Herrn zur Errichtung seines sichtb. Reiches auf Erden. Eine Erkl. der 7 Siegel, Trommeten und Schaalen d. Offenb. Johannis. Tüb. 1821. 8.

Neue beachtenswerthe Versuche, den Chiliasmus der antilegomenen Apokalypse mit dem in den Homologumenen des N. T. dargestellten Entwickelungsgange des Reiches Christi in organischen Zusammenhang zu bringen, haben in unserer Zeit a. A. gemacht *Kurtz*, Lehrbuch der h. Geschichte §. 151 fg., *Martensen*, chr. Dogm. §. 280 fg. und *Theod. Lessing*, die Hoffnung des Christen (Stuttg. 1858.) S. 76 ff.

Zur *Geschichte u. Kritik des Chiliasmus* (wofür noch viel zu wünschen ist) s. ausser den bekannten kirchen- und dogmengeschichtlichen Werken von *Neander* u. A. Fr. Ulr. Calixtus, De chiliasmo cum antiquo tum pridem renato Helmst. 1692. 4. — A. Pfeiffer, Antichiliasmus od. Erzählung und Prüfung des betriegl. Traums derer sogen. Chiliasten u. s. w. Tüb. 1729. 8. — *Chr. Eb. Weismann*, Memorabb. Eccl. P. I. p. 132. 145. P. II. p. 1033 sqq. — (*H. Corodi*) Kritische Gesch. des Chiliasmus, 3 Thle in 4 Bden. kl. 8. (Frankf. u. Lpz. 1781—83.) 2. A. Zürich 1794. 8. *W. Münscher*, Entwurf der Lehre vom tausendjährigen Reiche in den drei ersten Jahrhunderten — in Henke's Magaz. 6. Bd. S. 233—54. — *Henr. Klee*, Tentamen theologico-crit. de chiliasmo primorum saeculorum — Herbipoli 1825. kl. 8. Vgl. oben §. 147. Anm.

I. Personen-Register.

II. Sach-Register.

Nöthigste Verbesserungen.

Th.	I.	Seite	VI.	Z.	7.	v.	u.	zu	streichen willen.
—	—	—	18.	-	6.	-	-	-	lesen der.
—	—	—	28.	-	8.	-	o.	-	— Heautontim.
—	—	—	46.	-	3.	-	-	-	— conjungamus.
—	—	—	57.	-	19.	-	-	-	— Nichtwissende.
—	—	—	77.	-	6.	Anm. 5.		-	— also dass der Gedanke an jede u. s. w.
—	—	—	116.	-	12.	v.	u.	zu	lesen 2 Tim.
—	—	—	123.	-	5.	-	-	-	— Heptaplomeres
—	—	—	181.	-	6.	-	o.	-	— wie im Allg.
—	—	—	250.	-	8.	-	-	-	— Giessener.
—	—	—	220.	-	7.	-	u.	-	— τελευτ.
—	—	—	—	-	22.	-	-	-	— beschäftigte.
—	—	—	366.	-	3.	-	-	-	— der Welt
Th.	II.	—	7.	-	17.	-	-	-	— Virchow.
—	—	—	20.	-	1.	-	u.	-	— §. 144.
—	—	—	64.	-	2.	-	o.	-	— justitia.
—	—	—	68.	-	22.	-	u.	-	— Lebens.
—	—	—	127.	-	7.	-	-	-	— Fritzsche.
—	—	—	138.	-	7.	-	-	-	— vetus et constans
—	—	—	—	-	6.	-	-	-	— potirentur.
—	—	—	—	-	5.	-	-	-	— sacerdotum literis
—	—	—	—	-	4.	-	-	-	— profectique Judaea
—	—	—	150.	-	23.	-	-	-	— Dass Jesus
—	—	—	164.	-	10.	-	o.	-	— discernuntur.
—	—	—	177.	-	15.	-	u.	-	— est ex
—	—	—	234.	-	4.	-	-	-	— Thomasius
—	—	—	237.	-	3.	-	o.	-	streichen was in dem.
—	—	—	242.	-	12.	-	u.	-	lesen wahrscheinlich unächt
—	—	—	256.	-	8.	-	-	-	— est
—	—	—	289.	-	1.	-	o.	-	— so weit
—	—	—	290.	-	17.	-	-	-	— suaviter.
—	—	—	297.	-	5.	-	-	-	streichen das Comma nach Israeliten
—	—	—	—	-	4.	-	u.	-	lesen insbes.
—	—	—	303.	-	5.	-	-	-	— ταῦτα
—	—	—	317.	-	17.	-	o.	-	— spiritualist.
—	—	—	321.	-	14.	-	-	-	— sistit.
—	—	—	—	-	21.	-	u.	-	— baptismi.
—	—	—	322.	-	18.	-	-	-	— Anordnung erkannt,
—	—	—	332.	-	10.	-	o.	-	— Menschen.
—	—	—	352.	-	1.	-	-	-	— Justins.
—	—	—	367.	-	6.	-	-	-	— sufficit.
—	—	—	394.	-	1.	-	u.	-	— ihnen.
—	—	—	402.	-	8 fg.	-	o.	-	— und es ist.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.





